

Al-Shāṭibī's sufismekritik

Hvorfor en *ʿālim* fra al-Andalus forkastede askese og
virtuosereligositet

MARTIN RIEXINGER

ENGLISH ABSTRACT: *The faqīh (Islamic legal scholar) al-Shāṭibī (d. 1388) from Granada is primarily known for his innovative approach within the field of legal theory (uṣūl al-fiqh). However, he dedicated much attention to the criticism of sufism. But like other Islamic scholars who opposed Sufism he did not primarily attack infringements on the 'rights of God'. Instead he highlighted that the ascetic practices propagated by the Sufis are detrimental to the welfare of both the individual Muslim and society as a whole. Furthermore he argues that their charismatic authority based on their asceticism and miracles allegedly bestowed on them threatens to undermine Islamic jurisprudence (fiqh) along rational and intersubjective lines.*

DANSK RESUME: *Den islamiske retslærde al-Shāṭibī (d. 1388) fra Granada er primært kendt for sin innovative tilgang til retsteori (uṣūl al-fiqh). Derimod har hans kritik af sufisme, et centralt aspekt af hans intellektuelle aktivitet, ikke tiltrukket sig megen opmærksomhed. Men i modsætning til andre kritikere af sufismen har han ikke primært udpeget krænkelser af 'Guds rettigheder'. Han har derimod påpeget at de asketiske praksisser, som sufierne udbredte, er skadelige for den individuelle muslim og for hele det muslimske samfund. Desuden fremhæver han, at den karismatiske autoritet, som baserer sig på den sufistiske askese og de mirakler, man tilskriver dem, truer med at underminere den islamiske jurisprudens (fiqh) og dens rationelle og intersubjektive præmisser.*

KEYWORDS: *islam; sufism; al-Shāṭibī; al-Andalus; asceticism; fiqh.*

I den religionsvidenskabelige diskussion om askese har eksempler fra islam hidtil spillet en perifer rolle. I sin *The Ascetic Self* koncentrerer Gavin Flood sig om 'Indic'

religioner og førreformatorisk kristendom. Grunden er ikke, at asketiske strømninger ikke findes i islam, tværtimod. Talrige lærde skrev om *zuhd*. Begrebet betyder 'forsagelse', fordi det ikke indeholder øvelsesaspektet af begrebet askese i dettes etymologiske forstand; men de praksisser, som begrebet dækker, kan man med rette klassificere som askese. Disse praksisser findes hovedsageligt, men ikke udelukkende, i sufismen. Desværre er islamvidenskabelige undersøgelser mest blevet stående ved at udarbejde fortegnelser over og referater af relevante tekster (Vizcaino 1991; Gramlich 1997; Gobillot 2002) og indeholder ikke megen refleksion om forholdet mellem *zuhd*/askese og det muslimske samfund i bredere forstand, på trods af at askese, i forhold til lærdom, kan fungere som en alternativ adgang til religiøs autoritet.

Også fra religionsvidenskabelig side er problemet kun blevet strejft. I sin i forvejen knappe behandling af islam fremstiller Stephen Sharot forholdet mellem lærde (*fuqahā'*) og 'hellige'¹ som harmonisk, som om det kun drejede sig om to komplementære størrelser (Sharot 2001, 202-211). Ganske vist var dette i mange perioder, især i tidsrummet mellem 1200 og slutningen af 1800-tallet, også tilfældet. Sufisme var accepteret og blev praktiseret af mange lærde; især i områder med svage statslige strukturer var sufistiske og juridiske autoriteter ofte identiske.²

Ikke desto mindre findes der også en gennemgående kritik af sufismen fra et lærdomsbaseret standpunkt. Den videnskabelige undersøgelse af denne kritik har især fokuseret på teologiske aspekter, især krænkelsen af *tawhīd*, Guds enhed og transcendens igennem 'tilbedelse' af hellige og deres grave, eller på kritikken af sufistiske ritualer som ulovlige innovationer (*bid'a* pl. *bida'*) uden basis i de åbenbarede tekster. Fx står disse to aspekter i centrum af den kritik af sufisme, som blev formuleret af Ibn Taymiyya (1263-1328), som gerne betragtes som en af islamismens forfædre (Memon 1976).

Alligevel fandtes der også sufisme-modstandere, som fokuserede på spørgsmålet om, hvordan sufistiske praksisser påvirkede samfundet og på hvilken måde de truede med at underminere den islamiske normativitet. Denne form for sufismekritik vandt stor indflydelse fra slutningen af 1800-tallet, fordi sufismen blev gjort ansvarlig for den stemning af passivitet og fatalisme, som skulle ligge under den islamiske verdens nedgang og underkastelse under Vesten. Men de nyere sufismekritikere kunne referere til ældre forbilleder. Det måske mest berømte eksempel på denne tendens er Abū Iṣḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Shāṭibī al-Gharnāṭī (d. 1388), eller kort al-Shāṭibī, som ganske vist mest er kendt som retsteoretiker.

¹ Det arabiske begreb *awliyā'* *Allāh* (sing. *walī*) betyder ikke 'hellige', men 'Guds venner'.

² Det bedste eksempel er Sudan, hvor den enkelte lærde/sufi if. den lokale, arabiske dialekt hedder *faqīh*, 'retslærd', mens pluralisformen *fuqarā'*, altså oprindeligt 'sufi-asketer', er kommet til at betyde 'fattige' slet og ret (Warburg 2003, 5).

Biografisk og historisk baggrund

Om al-Shāṭibī's liv ved vi ikke meget. Hans *'nisba'*³, al-Shāṭibī, referer til byen Xátiva (spansk Játiva) nær Valencia, fra hvilken muslimerne blev fordrevet i 1247. Man kan derudfra antage, at hans forfædre efter dette år har slået sig ned i Naşriderriget, den sidste muslimsk-beherskede område på den iberiske halvø, som blev erobret af det katolske kongedømme i 1492 (Masud 1995, 27-30; Kennedy 1996, 272-308). Al-Shāṭibī's fødselsår ikke overleveret; men da han har skrevet en lille afhandling om sine lærere, er det muligt på grundlag af disses dødsdatoer at konkludere, at al-Shāṭibī har studeret sidst i 1350'erne. Og eftersom studerende normalt var i tyverne, kan man gå ud fra, at han blev født i 1330'erne. Hans families stilling i samfundet er ukendt; men hans slægt dukker i hvert fald ikke op i den annalistiske litteratur blandt den religiøse elite i hovedstaden Granada. Dette kan være en grund til, at han aldrig havde en stilling som dommer (*qāḍī*). Desuden bliver han aldrig nævnt som *mushāwir* ('rådgiver'); det er derfor ikke sandsynligt, at han skulle have været medlem af det udvalg af lærde, som sultanerne konsulterede. Men al-Shāṭibī var i al fald aktiv som *muftī* og prædikant (*khaṭīb*) i en af byens moskeer. Da en række senere lærde har betegnet sig som hans elever, er det nærliggende at antage, at al-Shāṭibī underviste i en *madrassa*; men det er også muligt, at undervisningen foregik i en moske. En af hans elever blev udpeget til *qāḍī al-jamā'a*, det højeste juridiske embede (Masud 1995, 68-71; Opwis 2010, 247-248).

På trods af at al-Shāṭibī ikke beklædte en høj position i embedshierarkiet, havde hans ord stor vægt. Enkelte af hans overleverede fatwaer refererer til politiske beslutninger; andre vedrører økonomiske spørgsmål; og i sådanne stridigheder var det med sikkerhed ikke tilrådeligt at henvende sig til lærde, der ikke allerede besad en anerkendt status. En række af hans fatwaer indgik i den marokkanske lærde al-Wanshāri's *al-Mi'yār al-mu'rib*, den vigtigste fatwa-samling af den malikitiske retsskole – den af de fire sunnitiske retsskoler (*madhhab* pl. *madhāhib*), som har domineret i det islamiske Vesten. Desuden korresponderede al-Shāṭibī med andre betydelige lærde af sin tid, ikke mindst Ibn Khaldūn (1332-1406), kendt som 'sociologiens fader' på grund af de samfundsteoretiske overvejelser i hans historiske værk *al-Muqaddima*. Men til sidst er al-Shāṭibī åbenbart faldet i unåde – og det har muligvis med det foreliggende emne at gøre (Masud 1995, 86f; Nagel 2001, 273-275).

I det islamiske Vesten har sufismen før 11. årh. været et anliggende for individuelle lærde med asketiske tilbøjeligheder; men under almoraviderne, det berberdynasti som forenede hele den vestlige islamiske verden, fandt sufisme organiseret i ordene (*ṭarīqa*) ikke tilhængere i al-Andalus før i 1300-tallet.⁴ Den nyvundne populari-

³ Navn der refererer til geografisk eller tribal herkomst.

⁴ *Tarīqa* (pl. *ṭuruq*) betyder oprindelig vej: "In Muslim mysticism, the *ṭarīqa* thus denotes the way which guides man from the manifest Law (*Shari'a*) to the divine Reality (*Ḥaḳīka*), i.e. to God Himself (al-*Ḥaḳḳ*)" (Geoffroy 1998). Dette formål skulle nås med hjælp af en specifik "måde at gå på" (*sulūk*), dvs. ritualer man tilskrev en stor sufi. Det forhold, at en discipel (*murīd*) har behov for en mesters vejledning, førte til institutionalisering i form af forskellige ordener.

tet foranledigede de naşridiske hersker i Alhambra-slottet til at støtte deres aktiviteter, ikke til mindst ud fra politiske overvejelser. I betragtning af ordenens folkelige opbakning var dette et velkendt middel til at skaffe sig loyalitet i befolkningen; dermed fulgte naşriderne en praksis, som var meget udbredt i den islamiske verden mellem 1200 og 1800-tallet (Masud 1995, 43-47).

al-Shāṭibī's værker og deres reception

Al-Shāṭibī er især berømt for sin retsteoretiske afhandling *al-Muwāfaqāt fi uşūl al-sharī'a* ('Hvad der stemmer overens i lovens fundament'). Titlen på sit andet store værk, *al-I'tisām*, 'Fastholdelsen (ved sunna)', referer til det næstsidste kapitel i *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, en af de to mest autoritative ḥadīthsamlinger. I *al-I'tisām* reagerede han på den kritik, som nogle af hans udsagn i *al-Muwāfaqāt* havde fremkaldt. Hvor stor en indflydelse al-Shāṭibī's ideer egentlig havde fra hans død og frem til midten af 1800-tallet, er endnu ikke blevet undersøgt. Der eksisterer manuskripter af begge hovedværker, men ikke mange, og *al-Muwāfaqāt* er kun blevet kommenteret en enkelt gang (Opwis 2010, 351, n. 304). Men i 1884 udkom hans hovedværk i bogtryk for første gang, i Tunis, tre år efter at landet blev koloniseret af Frankrig. Udgivelsen hænger alligevel sammen med de vidtrækkende reformbestrebelse, landet undergik under ledelse af Khayr al-Dīn al-Tūnūsī (d. 1890), der stod over for kontinuerlige franske og italienske overgreb mod landets suverænitet (Masud 1995, 162-163; van Krieken 1978; Perkins 2004, 32-36).

I kraft af den trykte udgave af hans hovedværk blev al-Shāṭibī's tankegods i de følgende årtier så kendt i store dele af den islamiske verden, at han sandsynligvis blev den mest citerede førmoderne tænker inden for *fiqh* (islamisk jurisprudens). Alligevel medførte dette ikke den store interesse i den vestlige islamforskning; her blev man først opmærksom på ham, efter at den pakistanske forsker Muhammad Khalid Masud havde publiceret en monografi om hans ideer i 1977. Sidenhen er hans ideer blevet omtalt i en række artikler og bøger om islamisk retsteori; disse har dog mest koncentrerer sig om metodiske detaljer samt om inspirationskilderne og receptionen af hans tænkning i nyere tid. Derimod har den sociale og religionshistoriske kontekst fået betydelig mindre opmærksomhed, på trods af at den spiller en afgørende rolle både for hans retsteoretiske positioner og for hans popularitet siden slutningen af 1800-tallet.

Grunden til den øgede popularitet af al-Shāṭibī's retsteoretiske positioner er, at hans teori om velfærd og lovens fem formål, som behandles nedenfor, blev betragtet som meget nyttige for den mere fleksible fortolkning, som *fiqh* i manges øjne havde behov for i forhold til udfordringen fra den vestlige politiske og økonomiske overmagt.

Således vandt al-Shāṭibī's tanker genklang hos Rashīd Riḍā (1865-1935), en libanesiske forfatter og publicist med basis i Egypten, som betragtede sufismen som en af

hovedårsagerne til den islamiske verdens nedgang, fordi den fremmede passivitet og fatalisme (Hallaq 1997, 214, 217-219). Derfor udgav han al-Shāṭibī's værk *al-I'tiṣām* og propagerede for hans synspunkter i sit tidsskrift *al-Manār*, som blev læst i hele den islamiske verden (Ende 1994; Yasushi 2006). Så forskellige forfattere som den indopakistaniske, islamistiske ideolog Abū-A'ḷā Maudūdī (1903-1979) og sudaneren Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, (1909-1985), der blev forfulgt og henrettet af islamister, blev inspireret af hans tanker. Hyppigt refereres der til ham af jurister, som advokater for, at Islamisk lov skulle kodificeres i lighed med vestlige lovebøger (Riexinger 2011, 92), mens intellektuelle, som vil underbygge den arabiske socialisme *à la* Nasser med religiøse argumenter, har anført, at al-Shāṭibī's samfundsmæssige overvejelser viser vejen frem til en kollektivistisk, økonomisk orden (Riexinger 2007, 73).

Al-Shāṭibī's retsteoretiske positioner

De to retsteoretiske principper i al-Shāṭibī's tænkning, som har tiltrukket og fortsat tiltrækker sig så meget opmærksomhed, er *maṣlaḥa* og *maqāṣid al-sharī'a*. *Maṣlaḥa* (pl. *maṣāliḥ*) fortolkes og oversættes gerne som 'almenvellet'. Oversættelsen 'gavn' træffer ganske vist betydningen bedre; men her skal den traditionelle oversættelse dog bibeholdes som terminus technicus. Al-Shāṭibī hverken prægede begrebet eller indførte det i den retsteoretiske diskussion (Masud 1995, 136-146; Opwis 2010). Det findes allerede hos tidligere retsteoretikere som al-Juwaynī (1028-1085), al-Ghazālī (1058-1111), al-Rāzī (ca. 1150-1210) og al-Qarāfī (ca. 1128-1285). Det nye i al-Shāṭibī's tankegang er, at han udviklede *maṣlaḥa* fra et supplerende princip, som man kunne støtte sig til, når man ikke kunne finde svar på et juridisk spørgsmål i de almindeligt godkendte retskilder, Koranen, Sunna, *ijmā'* (konsensus) og *qiyās* (analogislutning).

Den egentlige betydning af *maṣlaḥa* udfolder al-Shāṭibī ved hjælp af begrebet *maqāṣid al-sharī'a*, ordret 'lovens formål', eller i samklang med vestlig juridisk terminologi 'retsgoder'. Herved handler det sig om:

1. *hiḏ al-dīn*: beskyttelse af religionen
2. *hiḏ al-nafs*: beskyttelse af selvet/livet
3. *hiḏ al-nasl*: beskyttelse af (legitim) afstamning
4. *hiḏ al-māl*: beskyttelse af formue/besiddelse
5. *hiḏ al-'aql*: beskyttelse af fornuften

Heller ikke disse principper er opfundet af Al-Shāṭibī; han bygger på de to shāfi'itiske retsteoretikere, al-Juwaynī og al-Ghazālī, som introducerede disse begreber for at systematisere *qiyās*, analogislutningen, som almindeligvis accepteres som den fjerde retskilde i den sunnitiske islam (Opwis 2010, 41-87). Desuden havde al-Juwaynī allerede udviklet et middel til at vægte de fem *maqāṣid* i et givet spørgsmål.

De kan være ubetinget nødvendige (*darūri*), opfylde et behov (*hājī*) eller blot bidrage til en forbedring (*tahsīnī*). Desuden bør der også tages hensyn, hvis der i en given problemstilling forekommer en *mafsada*, dvs. noget som modvirker *maṣlaḥa*.⁵

Hos tidligere retsteoretikere forstås de fem *maqāṣid* primært sådan, at de skulle afværge noget, som ville true *maṣlaḥa*. Al-Shāṭibī derimod går meget videre i denne hensigt ved at hævde, at enhver juridisk regel i Koranen og Sunna kan forklares med det formål at beskytte eller fremme et eller flere *maqāṣid*. Han fremhæver, at *maqāṣid* især findes formuleret i de tidligere koranvers fra Mekka-perioden. Ved at kræve, at senere koranvers, som indeholder flere juridiske regler og *ḥadīth*'er, bør fortolkes i lyset af *maqāṣid*, vender han op og ned på det klassiske begreb om 'abrogation' (ophævelse, annullering) af tidligere verse normative indhold igennem senere vers (Hallaq 1991; Opwis 2010, 331). Al-Shāṭibī's argument var, at hele lovsystemet, der er baseret på *maṣlaḥa*, det fælles vel, samtidig med retligheder også implicerer forpligtelser: *ḥifẓ al-nasl*, beskyttelse af formue, forklarer dermed ikke kun straf for tyveri, men implicerer også at mennesker selv må sørge for deres levebrød, fordi selv Muhammad, som Gud støttede med mirakler, aldrig holdt op dermed. *Ḥifẓ al-nasl*, som før blev brugt som forklaring på straf mod utugt med det formål at afværge illegitim forplantning, omdefineres af al-Shāṭibī til forpligtelsen til at gifte sig og få børn (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* I.84-85, 247-248).

Karakteristisk for den moderne reception af al-Shāṭibī's retsteori forstås *maṣlaḥa* som fælles velfærd. Påberåbelse af dette princip skal bidrage til at legitimere juridiske og politiske tiltag, som det ellers ville være svært at retfærdiggøre med henvisning til de islamiske retskilder. I den videnskabelige diskussion har især Masud (1995, 94-95, 101-105, 162-164) fortolket al-Shāṭibī's juridiske tænkning på denne måde med henvisning til enkelte af hans fatwaer. Al-Shāṭibī deklarerede således, at en ekstraskat, der rent formelt betragtet var problematisk, var lovlig med henvisning til formålet, som var at sætte et befæstningsværk i stand. Med hensyn til nasridernes prekære militære situation i forhold til de kristne stater nordpå kunne dette tiltag godt forklares som opretholdelse af religionen. Nagel (2001, 262-275) har derimod påpeget, at pragmatisme ikke var al-Shāṭibī's hovedformål, og at han har fremhævet, at den tilståede udvidelse af regeringsbeføjelser kun blev legitimeret af særlige omstændigheder.

Hvad har det med sufisme og askese at gøre?

Med *maṣāliḥ* som målestok bedømmer al-Shāṭibī også sufismen. Han ytrer sin sufismekritik allerede i flere passager af sit retsteoretiske hovedværk *al-Muwāfaqāt*, på trods af at sådanne drøftelser normalt ikke indgår i bøger af denne genre. Netop dette konventionsbrud understreger betydningen af et opgør med sufismen for hans retsteoretiske tænkning. Men med sit værk havde al-Shāṭibī vakt anstød. Dels havde han kritiseret sufierne. Dels vurderedes hans *maṣlaḥa*-teori som *bid'a* (illegitim 'forny-

⁵ al-Shāṭibī u.å., I.10, 24, 83, II.5-10; Masud 1995, 151-152; Hallaq 1996, 167-174; Opwis 2010, 259-267, 289-293.

else', 'innovation'), som blev sammenlignet med Mu'tazila, den tidlige teologiske skole i islam, som blandt andet hævdede, at den menneskelige fornuft ejer evnen til at skelne imellem det gode og det onde.

al-Shāṭibī forfattede *al-I'tiṣām* som svar på disse bebrejdelser. Formål med dette værk var en endnu præcisere forklaring på og en vurdering af *bida'* og dermed et opgør med sufierne. Ifølge ham er de ikke kun ansvarlige for de fleste tilfælde af *bida'*, men de har desuden med hjælp fra disse opfindelser ført mange uuddannede på vildspor og forledt dem til at følge sufierne, idet det brugte dem som bevis for deres særlige kvalifikationer. Derfor er folk begyndt at praktisere de ritualer, som sufierne har opfundet, i modstrid med hvad sharia har anordnet. Her gentager al-Shāṭibī argumenter, som han er allerede kommet frem med i *al-Muwāfaqāt*; men han illustrerer dem mere detaljeret med eksempler. Spørgsmålet om, hvorvidt *bida'* inden for religionen overhovedet er tilladt, og i givet fald under hvilke betingelser, er et af de mest vedvarende stridspunkter i islamiske, religiøse debatter. Al-Shāṭibīs holdning var, at *bida'* ikke er principielt forkastelig. Om de er tilladt, fremgår af overvejelser over, om de er til gavn eller til skade for en eller flere *maqāṣid*.

Al-Shāṭibīs opgør med sufiernes *bida'* på grundlag af *maṣlaḥa*-princippet består først og fremmest i en kritik af deres askese og verdensforsagelse. Begge bygger på, hvordan allerede tidlige sufier har fortolket det koraniske begreb *tawakkul*, det tredje århundrede efter *hijra* (altså i 800-tallet). Begrebet betyder 'tillid' til Gud eller endda 'overgivelse' til Gud, og det implicerer i deres forståelse ikke kun afkald på luksus og bekvemlighed, men også afvisning af et levebrød, lægebehandling, familie- og sexliv (Reindert 1968). I forbindelse med *tawakkul* står en gennemførelse af ritualer, som al-Shāṭibī bedømmer som overdrevne. Både *tawakkul*-princippet og den praktiske verdensforsagelse betragter al-Shāṭibī som forkastelig, fordi *maṣāliḥ* ifølge ham implicerer alt, hvad der gavner mennesket med dettes driftsbestemte (*ṣahwānī*) og intellektuelle (*ʿaqlī*) egenskaber: mad, tøj, brug af ridedyr og ægteskab (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* II.16). Man ser her, hvor vigtige disse dennesidige interesser var for al-Shāṭibī. Lovlige spiser og beklædningsgenstande er tilladt, fordi de gavner det retsgode, at livet skal opretholdes; samtidig er det kun tilladt at afstå fra, hvad der ellers er lovligt, hvis en åbenbaret tekst specificerer, at afståelsen er tilladt, påkrævet eller endda nødvendig på grund af særlige omstændigheder. I den sammenhang skal man tænke på den almindelige advarsel imod at hengive sig lyster (*ahwā'*) eller på, at forsømmelse af ens hustruer hyppigt fordømmes (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* I.82). At afstå fra noget for at spæge sig er derfor uacceptabelt (al-Shāṭibī u.å: I.78-79). Al-Shāṭibī går derimod ind for, at mennesket bør nyde *ḥuzūz*, de velgerninger som Gud tilstår sine tjenere. Som belæg påpeger han, at Muḥammad som det 'mest asketiske menneske' satte pris på liflige dufte og på ophold i haver (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* I.78, II.14; Masud 1995, 196-199).

Ud fra sådanne principper konkluderer al-Shāṭibī, at visse sufistiske praksisser krænker en eller flere af *maqāṣid* og derfor bør forhindres. Afkald på ægteskab og

samleje, som nogle sufister praktiserer og propagerer, modsiger denne *maqṣad*, som består i forplantning, mens kontakt mellem kønnene, som man kan observere under mange sufistiske ritualer, på sin side indebærer en fare for, at forplantning foregår på en illegitim måde. Ritualerne for at minde Gud (*dhikr*), som mest forgår om natten, holder deltagerne væk fra at passe deres nødvendige arbejde. Men udover at de dermed er skadelige med hensyn til *ḥifẓ al-māl*, beskyttelsen af formuen, er de forkastelige ved selve deres formål, som er at opnå ekstase; hermed står de i modsætning til det princip, at fornuften bør beskyttes. Hvem der af sine tilhængere forlanger betaling af mere end det fastlagte beløb for fattigskat (*zakāt*), forsynder sig ligesådan mod buddet om at beskytte besiddelse (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* IV.136-37). *Samāʿ*, den slags musik som ofte er en bestanddel af *dhikr*-ritualer, forkaster al-Shāṭibī, fordi musik som nytteløst tidsfordriv generelt er forbudt. I overensstemmelse med en *ḥadīth* accepterer han kun som en udtagelse sang og trommeslag på anledning af et bryllup, fordi de tjener et klart genkendelig, shariakonformt formål: fremmelse af forplantning (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* I.84, III.35).

Mens al-Shāṭibī fordømmer nyskabte ritualer, forsvarer han, at de troende gør brug af dispensationer og lettelser (*rukḥṣa*, pl. *rukḥaṣ*) vedrørende religiøse bestemmelser, hvis opfyldelse af et bud modsiger vigtigere *maṣāliḥ*-hensyn (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* I.240, 246-253). Hermed positionerer sig han imod en opfattelse, som findes allerede i de første sufistiske håndbøger fra det tredje og fjerde århundrede efter *hijra*. Læremestre som fx al-Qushayrī (986-1074) opfordrede deres tilhængere – i de tilfælde, hvor de ikke fandt en entydig regel – at vælge den mest besværlige af de tilladte muligheder. Al-Shāṭibī (*Muwāfaqāt* I.78-79) kritiserer især, at sufierne påstår, at overopfyldelse af visse bud giver dem ret til at overtræde andre forbud. Til sidst kommer al-Shāṭibī ind på, hvad man i nutidens terminologi kunne betegne som askesens performative, samfundsrettede karakter (Flood 2004, 7, 15) idet han betvivler sufiernes redelighed og spørger, hvor asketiske sufisterne egentlig er? Kunne det ikke være, at de mindre end at døde deres driftsjæl (*nafs*) faktisk tilfredsstiller den på en besynderlig måde?

Især hvad angår hans kritik af afkald på arbejde, stod al-Shāṭibī ikke alene med sin kritik. Mens sufismen tiltrak en del af muslimerne i al-Andalus, var mange samtidig bekymrede over dens virkning på samfundet. I fatwa-samlingerne fra denne periode findes en række udtalelser imod de praksisser, som al-Shāṭibī kritiserede, uden at ophavsmændene på samme måde går teoretisk i dybden (Masud 1995, 46-47; Sato 2006). At mennesker og deres behov står i centrum af al-Shāṭibīs sufismekritik, er en markant forskel mellem ham og Ibn Taymiyya – og ikke kun fordi sidstnævnte fokuserede på krænkelsen af Guds enestående ret til at blive tilbedt. En anden helt afgørende forskel var, at Ibn Taymiyya selv levede asketisk og endda ikke giftede sig (Bori 2003, 77-86).

Alligevel har de to det tilfælles, at deres kamp imod sufismen er også var del af en større kamp om legitim religiøs autoritet. Al-Shāṭibī fremhævede, at der for den

enkelte ikke eksisterer nogen mulighed for at komme i kontakt med *al-ghayb*, den oversanselige verden. Hvad der er tilgængeligt, er det, der blev åbenbaret for Muhammad. Derfor forsvarede al-Shāṭibī de lærdes meritokrati, som beroede på en intersubjektiv tilgængelig målestok, imod sufiernes påstand om, at usædvanlige evner muliggjorde en privilegeret adgang til en oversanselig viden. Selvfølgelig forkastede han sufiernes fordring på ufejlbarlighed og krav om ubetinget lydighed af deres tilhængere. Ifølge al-Shāṭibī er menneskenes lydighed begrundet i en kærlighed til autoriteten (*hubb ar-riyāsa*). Sufierne udnytter denne tilbøjelighed, idet de hævder, at kærlighed til autoriten er det sidste, som forlader en oprigtig persons hjerte. Sufiernes forhold til deres *shaykh* ligner derfor ifølge al-Shāṭibī en hunds forhold til sin herre (al-Shāṭibī, *I'tiṣām* I.149).

Allerede sufiernes påstand om, at de skulle have en højere status end de almindelige troende, betragter han som en formastelighed. De eneste, som tilkommer en højere rang, er, i faldende rækkefølge, profetens ledsagere (*ṣahāba*), disses efterfølgende generation (*tābi 'in*), og generationen efter dem igen (*tābi 'ū at-tābi 'in*) (al-Shāṭibī, *I'tiṣām* I.89-90). Al-Shāṭibī afviste blankt sufiernes påstand om, at *khawāriq* (mirakler) underbygger, at Gud har tilstået dem retten til lederskab.⁶ I *al-I'tiṣām* måtte al-Shāṭibī forsvare sig over for anklager om, at han skulle benægte eksistensen af *khawāriq* og dermed Guds kontinuerlige styring af verdens gang. Han fremhæver derfor, at han aldrig skulle have påstået, at *khawāriq* er principielt umulige. Alligevel er det nødvendigt at efterprøve en enhver påstand om *khāriqa* i tidsrummet til den yderste dom, om den er i overensstemmelse med sharia og dermed med *maṣāliḥ*. I det tilfælde at en sufi hævder, at han har opnået en *karāma* (et mirakel), bør man forvise sig om, hvordan den tilsvarende har det med dette princip, i hvilket Koranens normative krav kommer til udtryk: At det påkrævede skal sættes igennem og det forbudte forhindres (*al-amr bil-ma'rūf wal-nahy 'an al-munkar*; Koran 3:104, 110, 7:157, 9:71; Cook 2002). Desuden følger verdens gang normalt et regelmæssig forløb, hvorfor der må være en tydelig og specifik grund til et konkret *khawāriq*. Er disse kriterier ikke opfyldt, kan man gå ud fra, at denne afbrydelse af Guds vane må skyldes Satan (al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt* II.180-197, 206; *I'tiṣām*, 94).

Sufi-shaykhernes krav om ubetinget lydighed rykker dem for al-Shāṭibī i nærheden af et kætteri, som næsten ingen i det islamiske Vesten på denne tid kendte af selvsyn: Shiismen. Han bebrejder shiitterne, at de ikke adlyder profeten, men derimod imamer som de erklærer som ufejlbare. For at forklare denne problematik referer al-Shāṭibī en passage i værket *al-'Aḥwāṣim min al-qawāṣim* af den kendte *hadīth*-ekspert fra al-Andalus, Abū Bakr b. al-'Arabī (1076-1148; ikke at forveksle med den

⁶ *Khawāriq* er pluralis af *kharq* (*al-'āda*), dvs. undtagelse fra Guds normale handlinger. Dette er det samlede begreb for mirakler i den islamiske teologi og viser, at forestillingen af en mekanisk kausalforståelse af begivenheder i den erfarede verden ikke kunne sætte sig igennem. Man skelner yderlige mellem *mu'jiza*, 'betræftelsesmirakler', som skal afvæbne en profets modstandere, og *karāma*, oprindeligt en nådesakt, som Gud virker for en person med en mindre rang som en profet. Sidstnævnte blev normalt brugt i sammenhæng med sufier (Gardet 1975).

berømte mystiker). Ibn al-‘Arabī fremfører, hvordan han under sit ophold i Levanten mødte repræsentanter for tre hierarkisk strukturerede, men forskellige undergrupper af shiismen: Tolver-Shiitter, Ismailitter og Nuṣairier, som er i dag kendt som ‘Alawiter (Halm 1988). I disputationer fremhævede alle tre, at en ufejlbarlig imam er nødvendig for at bevare menighedens enhed. Men fra Ibn al-‘Arabīs (og dermed al-Shāṭibīs) synsvinkel er netop denne orientering mod en menneskelig autoritet i stedet for de åbenbarede tekster ansvarlig for helt forskellige doktriner og ritualer i disse tre trosretninger (al-Shāṭibī, *I’tiṣām* I.264-267). Men al-Shāṭibī nøjes ikke med at kritisere sufierne, han fremsætter også et alternativ. Mens den formentlig ufejlbarlige leder ikke egner sig til at holde muslimernes fælleskab sammen, er den kontinuerlige efterprøvning af juridiske beslutninger med åbenbaringen og *maqāṣid* som målestok det eneste rette middel til at opnå dette mål. Det implicerer, at han heller ikke accepterer princippet om at følge beslutninger af tidligere tiders lærde uden at efterprøve deres beviser (*taqlīd*). Som i Ibn Taimiyyas tilfælde ledsages al-Shāṭibī sufismekritik med en fordring på *ijtihād*, selvstændig juridisk ræsonnement (Rapoport 2011, 199-207). Han fraskriver de talrige samtidige retslærde, som var medlem af en sufiorden og som deltog i sufiritualer, egnethed til at bestride deres embeder, fordi de dermed forsynder sig mod rettens grundprincipper (al-Shāṭibī, *I’tiṣām* II.192).

Afsluttende betragtninger

Det åbenlyse formål med al-Shāṭibīs kritik af sufisme er at forsvare opretholdelsen af et velfungerende samfund ved at forhindre overdrivelser og urimelige belastninger af den enkelte troende. Men kritikken er også rettet imod askese som en af de faktorer, der legitimerer sufiernes påstand om, at de skulle besidde særlige erkendelsesevner, som hæver dem over almindelige mennesker, inklusive de gølge boglærde. I stedet for karismatisk religiøs autoritet baseret på sufiernes religiøse virtuositet (Weber 1980 [1922], 327-328) advokerer han for en ‘rational’ autoritet baseret på solidt håndværk og kontrollerbare kriterier. Rettigheder og forpligtelser er if. hans overbevisning de samme for alle muslimer. De lærdes privilegium, retten til at bestemme i juridiske spørgsmål, bygger udelukkende på de kvalifikationer, som de har opnået igennem uddannelse; og deres aktivitet er kontinuerligt underlagt deres kollegaers kritik og granskning.

Gavnlig for al-Shāṭibīs formål var, at askese – sådan som den er defineret af Flood (2004, 8-9, 212-216), dvs. som ‘inkorporeret skriftlige tradition’ – i hans kontekst ikke kan bygge på en entydig tradition. I modsætning til førreformatorisk kristendom, hinduisme og buddhisme anbefaler de almindeligt accepterede autoritative traditioner i islam kun, hvad Hurvitz (1997) kalder ‘mild asceticism’. Hermed referer han til skildringer af Muḥammads privatliv, som dykker op i *hadīth*-litteraturen fra og med ca. år 800. Disse kan ikke betragtes som historisk troværdige beretninger om Muḥammad; men de afspejler værdisystemet blandt de lærde i denne tidsperiode, i

modsatningen til den politiske elites værdier. De lærdes Muḥammad forsagede ikke verden; han spiste ganske vist, men af det beskedne bygbrød i stedet for det dyre hvedebrød. Han tog ikke dyrt tøj på, men gik heller ikke i laser, sådan som sufierne hvis navn i øvrigt er afledt af det kradsende tøj af uld (*ṣūf*), de bar. Sufierne kunne derfor ikke påberåbe sig Muḥammad. Hvis de reklamerede for virtuose asketiske praksisser ud over en 'mild askese', måtte de henvise til andre personer som legitimering af deres praksis – dels *ahl al-suffa*, nogle af profetens fattige, tidlige ledsagere, som efter *hijra* i hans moske i Medina (Reinert 1968, 176), dels Abū Dharr al-Ghifārī, en af profetens ledsagere som frivilligt valgte at leve i fattigdom. Al-Shāṭibī's værdisystem reflekterer denne form af mådeholdenhed, som ikke fører til dysfunktionalitet i det dennesidige.

LITTERATUR

- Bori, Caterina
2003 "Ibn Taymiyya: una vita esemplare", *Supplemento No 1 Rivista degli Studi Orientali* 76.
- Cook, Michael
2002 *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press.
- Ende, Werner
1994 "Rashīd Riḍā", *Encyclopaedia of Islam*² VIII: 446-448.
- Flood, Gavin
2004 *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge University Press.
- Gardet, Lucien
1975 "Karāma", *Encyclopaedia of Islam*² IV: 615-616.
- Geoffroy, Éric
1998 "Tarīka I. The nature and development of the term in ṣūfism", *Encyclopaedia of Islam*² X: 243-246.
- Gobillot, Geneviève
2002 "Zuhd", *Encyclopaedia of Islam*² XI: 559-562.
- Gramlich, Rudolf
1997 *Weltverzicht: Grundlagen und Weisen islamischer Askese*, Harrassowitz.
- Hallaq, Wael B.
1991 "The Primacy of the Qur'ān in Shāṭibī's Legal Theory" in idem & D.P. Lite, eds., *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Brill, s. 69-90.
1997 *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press.
- Halm, Heinz
1988 *Die Schia*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hendrickson, Jocelyn
2013 "Is al-Andalus Different? Continuity as Contested, Constructed, and Performed across Three Māliki Fatwās", *Islamic Law and Society* 20, 371-424.
- Hurvitz, Nimrod
1997 "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica* 85, 41-65.
- Kennedy, Hugh
1996 *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, Longman.
- Von Krieken, G.S.
1978 "Khayr al-Dīn Pasha" *Encyclopaedia of Islam*² IV: 1153-1155.

- Masud, Muhammad Khalid
1995 *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamic Research Institute.
- Memon, Mohammed Umar
1976 *Ibn Taymiyya's struggle against popular religion Muhammad*, Mouton.
- Nagel, Tilman
2001 *Das islamische Recht eine Einführung*, WVA-Verlag.
- Opwis, Felicitas
2010 *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden.
- Perkins, Kenneth J.
2004 *A Modern History of Tunisia*, Cambridge University Press.
- Rapoport, Yossef
2011 "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention", in idem & Shahab Ahmed, eds. *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford University Press, 191-226.
- Reinert, Benedikt
1968 *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, de Gruyter.
- Riexinger, Martin
2007 "Nasserism Revitalized. A critical reading of Hasan Ḥanafī's Projects 'The Islamic Left' and 'Occidentalism' (and their uncritical reading)", *Welt des Islams* 47, 63-118.
2011 "Said Nursi und Mahmūd Tāhā : Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der Vorbildrolle Muḥammads" in: Tilman Seidensticker eds., *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden, 81-97.
- Sato, Kentaro
2006 "Sufi celebrations of Muḥammad's birthday (al-Mawlid al-Nabawī) and the Ulama's view on it in al-Andalus and al-Maghrib, 1300-1400", *Jōchi Ajiagaku / Journal of Sophia Asian Studies* 24, 7-15.
- Sharot, Stephen
2001 *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion*, New York University Press.
- Al-Shātibī, Abū Ishāq
u.ā. *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'a*, Dār al-Ma'rifa.
1913/4 *K. al-I'tisām*, Maṭba'at al-Manār: al-Qāhira.
- Vizcaíno, Juan M.
1991 "Las obras de 'Zuhd' en al-Andalus", *al-Qantara* 12, 417-439.
- Warburg, Gabriel
2003 *Islam, Sectarianism and Politics in the Sudan since the Mahdiyya*, Hurst.
- Weber, Max
1980 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Siebeck, [1922].
- Yasushi, Kosugi
2006 "Al-Manār Revisited: The 'Lighthouse' of the Islamic Revival", in idem, Stéphane Dudoignon & Komatsu Hisao, eds., *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*, Routledge, 3-39.

*Martin Riexinger, lektor, dr.phil.habil.
Afdeling for Arabisk og Islamstudier, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet*