

Noor 92 Publications
og
Norsk Muslimsk Kunst og Kultur Forening

Å utføre *ẓikr* hølytt – mellom kjetteri og tradisjon

شيخ الحديث والتفسير
Gholām Rasōl as-Sa‘īdī

Oversettelse, innledning og redigert av
Abo Mahi Yasir Hussain



© Noor 92 Publications 2018

Å utføre *zīkr* høyløtt – mellom kjetteri og tradisjon

ISBN 978-82-93517-03-0

Det må ikke kopieres fra dette manuset i strid med åndsverkloven eller avtaler om kopiering inngått med KOPINOR, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk. Kopiering i strid med lov eller avtale kan medføre erstatningsansvar og inndragning, og kan straffes med bøter eller fengselsstraff.

Sammendrag

Denne boken er en analyse av å utføre *zikr* (å ihukomme) hølytt. Analysen er en videre fordypning av Gholām Rasōl as-Sa‘īdīs (1938–2016) verk *Ẓikr bil-jahr*. Bakgrunnen for å diskutere dette temaet er at det er mange protester som rettes mot å utføre *zikr* hølytt. Boken reflekterer over problemstillingen som fremmer ideologien om at å utføre *zikr* hølytt er kjetteri.

Målet med boken er å undersøke og identifisere den tradisjonelle trosbevisningen med hensyn til å utføre *zikr* hølytt. Vi skal fordype oss i hvorfor praksisen «å utføre *zikr* hølytt» blir karakterisert som kjetteri av noen skriftlærde, og som tradisjon av andre skriftlærde. For å kunne demonstrere hva islamsk lære mener om å utføre *zikr* hølytt, skal vi undersøke og overveie hva de som protesterer, sier og legger til grunn for sine protester. Vi skal fokusere på å definere hva *zikr* i seg selv betyr, dens forskjellige former, hva Koranen sier om *zikr*, og hva *ḥadīth* mener om *zikr*, og gjennom disse to hovedkildene blir det kastet lys over de skriftlærdes konsensus og standpunkt om å utføre *zikr* hølytt. Vi skal undersøke argumentene for og imot gjennom innholdsanalyse.

Funnene indikerer at å utføre *zikr* hølytt ikke er en kjettersk handling, det bekreftes gjennom det Koranen, *ḥadīth* og de skriftlærdes standpunkt lærer. Protestene imot å utføre *zikr* hølytt framlegger en ensidig oppfatning uten å kaste lys over de bevisene som taler for fenomenet «å utføre *zikr* hølytt».

Avslutningsvis konkluderer analysen med at protestene imot ikke er like sterke som argumentene for. En troende har rett til å følge en lære så lenge den er etablert av de skriftlærde. Med det for øye er det avgjørende å klargjøre at *zikr* har forskjellige former, og at den formen som skal drøftes, ikke er en kjettersk handling – tvert imot er den en tradisjon.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الصلوة والسلام على رسول الله

INNHOOLD

| | |
|--|---------------|
| Sammendrag | V |
| Innledning | XI |
| Introduksjon | XII |
| Mål og forskningsspørsmål | XII |
| Metode | XIII |
| Definisjon av nøkkelterminologier | XIII |
| Viktighet | XIV |
| Gholām Rasōl as-Sa‘īdī (1938–2016) | XIV |
| Om denne utgaven | XV |
| Definisjon av ordet <i>ẓikr</i> (ذكر) | XVI |
| <i>Ẓikr</i> i Koranen | XVIII |
| <i>Ẓikr</i> i <i>ḥadīth</i> -samlingene | XXIII |
| <i>Raqṣ</i> (الرقص – åndelig ekstatiske dans) | XXVIII |
| De som forbyr <i>raqṣ</i> | XXVIII |
| Beretningen gjengitt gjennom al-Wāqidī | XXX |
| Beretningen gjengitt gjennom Hāni’ ibn Hāni’ | XXXII |
| Abessiniernes lek | XXXV |
| De som tillater <i>raqṣ</i> | XXXVI |
| Sannheten om <i>raqṣ</i> | XL |
| <i>Ẓikr</i> og den troende | XLIV |
| Å komme Gud i hu høylytt | 1 |
| Å utføre <i>ẓikr</i> med tungen | 1 |

| | |
|--|-----------|
| Å utføre <i>ẓikr</i> med hjernen | 1 |
| Å utføre <i>ẓikr</i> med hjertet | 2 |
| 1. De vanliges grad | 3 |
| 2. De utmerkedes grad | 3 |
| Bevis fra Koranen om å utføre <i>ẓikr</i> høylytt | 4 |
| Å komme Gud i hu høylytts overlegenhet | 7 |
| Bevis på å komme Gud i hu høylytt fra <i>ḥadīth</i>-litteraturen | 12 |
| De skriftlærdes kommentarer om det å utføre <i>ẓikr</i> høylytt | 17 |
| Undersøkelse av bevis fra Koranen mot å utføre <i>ẓikr</i> høylytt | 25 |
| Det første beviset | 25 |
| Det andre beviset | 28 |
| Det tredje beviset | 28 |
| Undersøkelse av bevis fra <i>ḥadīth</i> mot å utføre <i>ẓikr</i> høylytt | 31 |
| Vår mester ‘Abdollah ibn Mas‘ūd <small>عليه السلام</small> om det å utføre <i>ẓikr</i> høylytt | 33 |
| Abō Ḥanīfah om å heve stemmen når man framsier Guds storhet | 37 |
| De skriftlærdes utsagn om det å utføre <i>ẓikr</i> høylytt | 43 |
| Meningsmotstandernes protester mot å utføre <i>ẓikr</i> høylytt i et logisk perspektiv | 47 |
| Beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās <small>عليه السلام</small> | 49 |
| Ble beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās <small>عليه السلام</small> avskaffet? | 50 |

| | |
|--|-----------|
| Ibn Baṭṭāls fortolkning av beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās ﷺ | 51 |
| De tidligere og senere skriftlærdes konsensus vedrørende å utføre <i>ẓikr</i> høyløst | 53 |
| Beretningen etter vår mester Ibn az-Zobayr ﷺ | 55 |
| Ibrāhīm ibn Moḥammad ble kritisert | 56 |
| Autentisering av Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn Abī Yaḥyá Sam‘ān al-Aslamī | 59 |
| Det fortrinnslige og svake <i>ḥadīth</i> som et bevis | 60 |
| Flere beretninger om å utføre <i>ẓikr</i> høyløst | 63 |
| Å utføre <i>ẓikr</i> inni seg | 65 |
| Det som ble gjengitt etter vår mester Ibn Mas‘ūd ﷺ | 67 |
| Å utføre <i>ẓikr</i> høyløst og de skriftlærdes standpunkt | 73 |
| Abō Ḥanīfah om det å utføre <i>ẓikr</i> høyløst | 73 |
| Abō Ḥanīfahs standpunkt om å utføre <i>ẓikr</i> høyløst er generelt | 73 |
| As-Soyōfī om det å utføre <i>ẓikr</i> høyløst | 76 |
| Al-Ālōsī om det å utføre <i>ẓikr</i> høyløst | 76 |
| <i>Ẓikr</i>s forskjellige former | 77 |
| Å slå sitt indre jeg med «(Ingen er tilbedelsesverdig) unntatt Gud!» | 77 |
| «Velsignelser og fred være med Dem, kjære Guds sendebud (الصلاة والسلام عليك يا رسول الله)» | 78 |
| Å anrope helgener og rettskafne selv etter deres bortgang | 88 |
| Å anrope: «Kjære Guds sendebud (يا رسول الله)» | 91 |
| Profeten ﷺ hører de velsignelsene som blir sendt | 92 |

| | |
|---|------------|
| Å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ før og etter bønnekallet | 101 |
| 1) Protestantenes mistanke om at det er en kjettersk handling | 102 |
| 2) Protestantenes mistanke om at det vil bli en del av bønnekallets ord | 107 |
| Avslutning | 109 |
| <i>Zikr</i> , dens rolle og forskjellige former | 109 |
| Koranen, <i>ḥadīth</i> og de skriftlærde om å utføre <i>zikr</i> høyløst | 111 |
| Den korrekte oppfatningen om kjetteri og tradisjon | 113 |
| Konklusjon | 115 |
| Translitterasjon | 117 |
| Ordlister | 119 |
| Noen <i>ḥadīth</i>-terminologier | 121 |
| Litteraturlister | 123 |
| Koranregister | 133 |
| Generelt register | 135 |

Innledning

I denne innledningen vil vi se nærmere på *zikr* gjennom dens etymologiske og terminologiske betydning, dens status i Koranen og *ḥadīth*. I tillegg til presenteres fenomenet *raqs*¹.

Zikr har gjennom historien vært et knutepunkt for de troendes hjerte og kjærlighet til Herren og profeten Moḥammad ﷺ. Det er på *zikrs* slette hjerte kommer lengtende og søkende og kjærligheten omfavner og fyller det.

De skriftlærde er alle enige om *zikrs* viktighet i en troendes hverdag. For det å utføre *zikr* (å komme Gud i hu, eller andre hellige vesener) er ikke bare sentralt i islam, vi finner det også i alle andre religioner og livssyn, blant annet

1. i jødedommen: *Tanákh*^{II}-resitasjon, salmer og lignende
2. i kristendommen: *Vår Far i himmelen*, bruk av rosenkrans, *Hill deg, Maria*
3. i hinduismen: mantra, meditasjon, tilbedelsedans (*lasya* og *tandava*)

Andre religioner har også sine former for lovsang, bønn, tilbedelsedans, meditasjon og annet. Disse ritualene gjøres alene og samlet. Det lærer oss at å minnes eller ihukomme det eller Den (Gud) og de som anses som viktige og hellige er en essensiell del av enhver persons hverdag.

Denne tradisjonen er også midtpunktet i islam, for det å komme Herren, Hans elskede profet ﷺ og de rettskafne i hu er det åpningsbønnen i Koranen lærer oss. *Zikr* var en del av profetens ﷺ hverdag. Hans Hellighet ﷺ var bunnløst betatt av det å ihukomme Herren. Det berettes etter vår mor ‘Ā’ishah رضي الله عنها: «Profeten ﷺ pleide å komme Gud i hu til enhver tid.»^{III} Denne vanen er årsaken til at de skriftlærde valgte å sammenstille verk som omhandler handlinger,

¹ الرقص – Åndelig ekstatisk dans som gjøres ved ekstatisk opplevelse, der den troende opplever en sterk nærhet av guddommen.

^{II} Den hebraiske Bibelen. Den er veldig lik Det gamle testamente, men med ulik bokrekkefølge.

^{III} Moslim ibn al-Ḥajjāj an-Nisābūrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb ar-rokḥṣah fil-la ‘ib allaḏī lā ma ‘ṣiyah fīh fī ayyām al- ‘id*, (Beirut: Dār ihyā’ at-torāth al-‘arabī, uten dato), 1:282#117.

skuddbønn og ord som bør bli utført eller framsagt i løpet av en dag. Det gjør det tydelig at *zikr* er en sentral del av den troendes liv.

Introduksjon

Vi skal kortfattet se litt nærmere på analysens bakgrunn, mål, forskningsspørsmål og analysens viktighet.

Til tross for at muslimenes tro er basert på det samme, har de forskjellige tradisjoner basert på hvor de kommer fra, og hvilken læresetning de velger å følge. Det gjør ikke at troen er forskjellig, for den er grunnlagt i den samme grunntanken: Troen på én Gud og å etterleve profeten Moḥammad ﷺ. Gjennom historien har vi erfart at muslimene har sagt seg enige i det grunnleggende, men uenige om mange av de grenene som spirer ut av det grunnleggende. Basert på det har man fått forskjellige lovskoler i islam og forskjellige åndelige brorskap. De åndelige brorskapenes mål har alltid vært å komme Gud nær, men samtidig har de alltid forholdt seg til lovskolene og deres oppfatning. I vår tid – som i fortiden – har disse åndelige brorskapene blitt kritisert og stemplet som kjetterske. Enkle og ofte stilte spørsmål gjentas og forvirrer folk og fører dem til en bokstavtro som utvikler seg til en ekstrem holdning, der man anser alt annet som kjetteri og flegguderier. Derfor er det viktig å gjøre folk flest mer bevisst på hva majoriteten blant muslimene tror på, og ikke minoriteten.

Det finnes ikke litteratur på norsk som tar for seg dette standpunktet om å utføre *zikr* høyløtt. Denne mangelen fører til at de som protesterer imot det å utføre *zikr* høyløtt, lettere får påpekt sitt poeng basert på en ensidig tolkning. Med det for øye blir denne analysen essensiell for de som følger denne læren, og de som betviler den.

Mål og forskningsspørsmål

For å belyse misoppfatninger som dannes av de som stadig protesterer, er hensikten med analysen å besvare følgende forskningsspørsmål:

- Hva er *zikr*, og hva er hensikten med det?
- Hva lærer Koranen, *hadīth* og de skriftlærde oss om å utføre *zikr* høyløtt – argumenterer disse kildene kun imot, eller finnes det også argumenter og oppfatninger som er for?
- Hvordan skille mellom kjetteri og tradisjon?

Innledning

Målet er å tydeliggjøre og klart etablere forståelsen av *zikr* og dens forskjellige former. For å besvare forskningsspørsmålene vil analysen

- definere ordet *zikr*, dens forskjellige former og dens mål
- etablere det faktum at tradisjonene blant de åndelige brorskapene er å finne i Koranen, *hadīth* og skriftlærdes standpunkt
- grundig forske i motargumentene for å oppnå den korrekte oppfatningen om kjetteri og tradisjon

Metode

As-Sa'īdī brukte kvalitativ metode for å oppnå dybdekunnskap om og en omfattende forståelse av emnet og for å gi innsikt i emnet. Han har studert særskilt fenomenet «å utføre *zikr* høylytt» i dybden. Hans hovedmål har vært å kartlegge argumenter og synspunkter for så å veie forskjellene opp mot hverandre og konkludere basert på den mer tungtveiende tolkningen etter en grundig gjennomgåelse av kildens kilde. Det vil si at hvis det har blitt referert til en beretning, har han valgt å gå i dybden av selve beretterkjeden, for å granske om alle beretterne i den beretterkjeden har blitt godkjent av fagekspertene eller ikke. På denne måten har ikke bare de nye kildene blitt veid opp mot hverandre, men også de klassiske *hadīth*-samlingene og *hadīth*-lærdes klassifisering av berettere.

As-Sa'īdī har lagt vekt på å samle data vedrørende motargumentenes hovedkilder, og det gjorde det mulig for ham å besvare forskningsspørsmålene. Hovedkildene til motargumentene var Koranen og diverse *hadīth*-samlinger. Han arbeidet systematisk med å forsvare standpunktet og besvare motargumentene ved å belyse deres argumenter ytterligere, slik at man ser at det finnes flere meninger enn den ene.

Definisjon av nøkkelterminologier

Det er viktig å framheve at begrepet *zikr* er svært omfattende. Begrepet vil bli definert, men her presiseres det at både «å komme Gud i hu» og Guds eller profetens ﷺ «ihukommelse» og *zikr* vil bli brukt med samme betydning i teksten.

Å utføre *zīkr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

Termen «protestant/-er/-ene» er brukt om «de som stadig protesterer», og ikke for å vise tilhørighet til det protestantiske kirkesamfunnet.

Æresbetegnelser som «Hans Hellighet», «Hans Høyhet» og «Hans Nåde» er brukt i omtalen av profeten ﷺ og «De» og «Dem» i tiltale. Men det er gjort med noen unntak med hensyn til tekstens kontekst. Æresbetegnelser som vår mester for profetens ﷺ følgesvenner og «de troendes / vår mor» for profetens ﷺ hustruer har blitt brukt. Disse æresbetegnelsene kan virke som «en blomstrende» eller «en overdreven høytidelig» stil å bruke, men det har alltid vært en tradisjon blant muslimer, som jeg ønsker å videreføre til norsk.

Det vil komme flere transkriberte arabiske faglige termer underveis i teksten, og første gang de nevnes, vil de bli forklart i en fotnote eller parentes, utenom det er det også utarbeidet en ordliste.

Viktighet

Dette emnet er svært viktig, for det forsvaret flere millioner muslimers standpunkt og tro. Behovet for dette forsvaret er av stor betydning, da det er nødvendig å være klar over hva majoritetens standpunkt baserer seg på. Muslimer flest vet at de som protesterer, er en minoritet, men de har ikke svar på deres spørsmål og motargumenter. Til tross for at det er rom for uenighet, kan det ikke presiseres nok at for å kunne tolerere den må man vite hva man selv står for. Denne analysens verdi blir tydelig i den forstand at den klargjør majoritetens standpunkt, og i tillegg til det presenteres den på norsk for de som ikke kan lese de opprinnelige kildene.

Gholām Rasōl as-Sa‘īdī (1938–2016)

Gholām Rasōl as-Sa‘īdī ble født i Delhi i 1938. Han gikk på barneskole i hjembyen. Etter at India¹ ble delt, flyttet han og familien til Karachi. Det var her han fortsatte skolegangen til niende klasse og begynte å jobbe. Han ble veldig inspirert av Moḥammad ‘Omar al-Achrawīs taler og fikk mer og mer lyst til å studere islam. Til å begynne med meldte han seg opp til studier i Jāmi‘ah Moḥammadiyyah Riḍwiyyah i Raḥīm Yār Khān, og dro stor nytte av å

¹ India ble delt opp i to land: India og Øst- og Vest-Pakistan. Vest-Pakistan er det vi kjenner som Pakistan i dag, og Øst-Pakistan er Bangladesh.

Innledning

være elev hos *ḥāfiẓ* ‘Abd-ol-Majīd. I løpet av denne tiden inngikk han også en troskapsed med den store skriftlærde Aḥmad Sa‘īd al-Kāzimī. Etter det studerte han ved Jāmi‘ah Na‘īmiyyah i Lahore under skriftlærde som *mofī* Moḥammad Ḥosayn an-Na‘īmī og *mofī* ‘Azīz Aḥmad al-Badāyōnī.

Lykken var på hans side, og han fikk muligheten til å studere med en av de største læremesterne på den tiden, ‘Aṭā’ Moḥammad al-Chishtī al-Golarwī i Sargodha-området. Her studerte han mange klassiske verk.

Etter å ha fullført studiene i 1966 gjorde han en utmerket innsats innenfor undervisning, litteratur og sakkyndige uttalelser om saker som angår islamsk lov.

Den 4. februar 2016 døde *shaykh-ol-ḥadīth wat-tafsīr* Gholām Rasōl as-Sa‘īdī, men han har tent et evigskinnende lys i flere fagområder i islam. Verkene hans *Tibyān al-Qor‘ān* (en koranfortolkning), *Ni‘mah al-bārī fī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī* (redigering og fortolkning av imam al-Bokhārīs autentiske *ḥadīth*-samling) og *Sharḥ ṣaḥīḥ Moslim* (redigering og fortolkning av imam Moslims autentiske *ḥadīth*-samling) er et stort bevis på det.

Om denne utgaven

Leserne har blitt gjort kjent med at dette er en videre fordypning av den eminente *ḥadīth*- og koranfortolkeren as-Sa‘īdīs verk *Ẓīkr bil-jahr*. I denne norske utgaven vil man finne tilleggs kommentarer og opplysninger som forsterker argumentene ytterligere. Jeg har under denne analysen tilrettelagt kildene ved å bruke verk som jeg hadde tilgjengelig, derfor skiller bindnummer, sidetall og beretningsnummer seg fra kildene til det opprinnelige verket skrevet av as-Sa‘īdī. Det var nødvendig å gjøre, da det opprinnelige verket jeg hadde, refererte til forfatternavn, boktitler, bindnummer og sidetall, men detaljer som beretningsnummer, kapittelnavn, sted, utgiver og dato var ikke nevnt. Det resulterte i at det var nødvendig for meg å bruke verk som jeg hadde tilgjengelig, for å gi mest mulig nøyaktig kildehenvisning. Det ga meg også anledning til å grundig kontrollere kildehenvisningene til den opprinnelige forskningen. Jeg har også lagt til redaktørers klassifisering av *ḥadīth*-samlinger så langt det har latt seg gjøre. På denne måten blir det enklere for leserne å se beretningenes grad.

Under arbeidet med denne bearbejdede utgaven har jeg forsøkt å strukturere overskrifter og underoverskrifter slik at det skal være en

rød tråd som går gjennom hele analysen og presenterer analysen som en sammenhengende vitenskap. Jeg har også arbeidet intenst med å forenkle fagspråket slik at det skulle være gangbart på norsk.

As-Sa‘īdī har gjentatt mange koranvers, overleveringer og tolkninger under forskjellige punkter, der han forsvarer tradisjonen å utføre *ẓikr* høylytt, men i denne utgaven har jeg valgt å redigere dem ned til et minimumsnivå. Bakgrunnen for det har vært at det er mange overleveringer og tolkninger som *ḥadīth*-lærde og koranfortolkere har gjengitt etter hverandre, derfor har det vært tilstrekkelig i mine øyne å referere til et par blant de tidligere og noen moderne i vitenskapsgrenen.

Definisjon av ordet *ẓikr* (ذکر)

Ẓikr er å bevare noe i minnet for å nevne det. *Ẓikr* er også noe som blir sagt/nevnt med tungen. Ordet er antonym til å glemme. Det er noe man nevner med tungen og opplyser andre om det. Fra samme roten (ذ ك ر) stammer *istizkār* (استذكار), som betyr memorering. Det innebærer også betydningen å berømme og lovprise. Slik forherligelse kan omfatte både godheten og ondskaperen til den som blir forherliget. *Ẓikr* betyr også tidebønnen, koranresitering, å lovsynge Guds hellighet, skuddbønn, takknemlighet, lydighet.^I

Al-Iṣfahānī utdypet at noen ganger menes det en fysisk form, og ved det kan en person bevare det han besitter av forståelse om den fysiske formen. Mens andre ganger er det å bringe noe i hjertet og ha det værende der.^{II}

Ẓikr relatert til Gud betyr å lovsynge Herrens hellighet og lovprise Ham rikelig. Utenom det betyr det: å komme noe eller noen i hu i hjertet, nevne noen, forstå noe på en ordentlig og grundig måte, beskytte noens rettighet. Ordet betyr også berømmelse blant folk, ros og pris, høylytt æret, høy anseelse, tidebønnen og skuddbønn. Relatert til utsagn betyr det et høylytt og riktig utsagn, relatert til regn betyr det regn som har store dråper. Relatert til den døde betyr det at ens navn forblir på folks tunger.^{III}

^I Ibn Manẓūr al-Ifrīqī, *Lisān-ol-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), 4:308–310.

^{II} Al-Ḥosayn ibn Moḥammad ar-Rāghib al-Iṣfahānī, *Al-Mofradāt fī gharīb al-Qor’ān* (Beirut: Dār al-qalam, 1991), 336.

^{III} Louis Ma‘lōf, *Al-Monjid* (Lahore: Khazinah ‘ilm o adab, 1996), 263.

Innledning

Ifølge islamsk terminologi betyr *zikr* det å bli kvitt forsømmelse og glemsel.¹ Det vil si å rense sitt indre for all form for forsømmelse av Herrens bud og kjærlighet til Ham. Denne renselsen fører til at glemselens slør løftes og hjertet åpner seg ved å komme Gud i hu.

Sett i lys av disse betydningene av ordet, forstår vi at *zikr* er noe som kommer fra hjertet, og så fuktes tungen med navnet til den vi nevner, og den vi nevner, er innprentet i hjertets og hjernens minne.

Žikr er *tafakkor* (تفكير), det vil si at *zikr* ikke er fullkomment før man funderer dypt over det man nevner. Å si en ting med tungen, men ikke la det synke inn i hjertets dypeste bunn, er ikke *zikr*, derimot er *zikr* å la ordene synke dypt inn i hjertet og bli henrevet av det man nevner med tungen. Den man priser og roser, setter man høyt, og denne nevnelser kan være i mild form, og noen ganger kan det være at den forelskede roper ut sin elskedes navn og avslører sin kjærlighet for alle, lik kraftige regndråper som det er umulig å ikke legge merke til. Sann *zikr* er den *zikr* som blir gjort ifølge en vane og regelmessig, den *zikr* som hjertet banker for og tungen lengter etter å nevne. Men det er intet krav at *zikr* gjøres høylytt eller stillesittende, *zikr* kan gjøres i tankene, i følelsene og også med tungen.

Žikr er ikke bare en tanke, meditering eller ord som gjentas av en troendes tunge, faktisk er *zikr* alt det ovennevnte som blir uttrykt gjennom den troendes handlinger. *Žikr* er å nevne og tenke på Gud og la ens indre og ytre gjenspeile Guds godhet som man kommer i hu og nevner.

Žikr er en bro som knytter Skaperen sammen med tjeneren. Ved å utføre *zikr* kommer en tjener sin Herre nær. *Žikr* sprer vennskap og nærhet til Gud, og den som neglisjerer *zikr*, går glipp av denne herligheten. *Žikr* er hjertets styrke, og når en person forsømmer og forlater den, blir den kroppen som en grav – en kropp uten liv. *Žikr* er som den troendes våpen, med den kjemper han mot sitt indre jeg og egoisme, den er hans vann som han slokker syndens ild med. *Žikr* er den troendes medisin som helbereder ham når han er syk og svak. Den løfter ham og gir ham styrke. *Žikr* fyller ham med håp og optimisme.

¹ Mohammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij as-sālikīn*, 2. utg. (Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1996), 2:405.

Å utføre *ẓikr* høyløst – mellom kjetteri og tradisjon

Ẓikr styrker forholdet til Herren og løfter slør for kunnskap som ellers er umulig å oppnå.

Gud har gitt tjenerne en stor gave i *ẓikr*, for *ẓikr* rensar tilbederen og fører ham Herren nær. Han har vist Sine tjenerne en stor nåde ved å tildele dem *ẓikr*, for det er ved den Han tilgir tjenerne når de har trådt feil. Den som gjør *ẓikr*, vokser åndelig, for *ẓikr* er åndens føde. Kroppen er avhengig av mat og drikke, og sjelen er avhengig av *ẓikr*. Uten *ẓikr* blir sjelen svak.

Vår tro legger stor vekt på å elske Gud og Hans elskede sendebud, Moḥammad ﷺ. De troende bygger sitt forhold til dem begge ved å gjøre *ẓikr*.

Ẓikr i Koranen

Det er sekstini vers i Koranen som direkte omtaler *ẓikr*. Vi ser på noen av dem for å forstå *ẓikr*'s viktighet og rolle.

Gud sier i Koranen: «Kom Meg i hu, og Jeg skal komme dere i hu. Vær Meg takknemlige og vis aldri utakknemlighet.»¹

Ar-Rāzī belyste at Gud pålegger tjenerne to ting i dette verset:

1) *ẓikr* og 2) takknemlighet:

1. *Ẓikr* kan være med tungen, hjertet og med andre korpsdeler.

Tungens *ẓikr* er å lovprise, lovsynge Herrens hellighet, forherlige Ham og resitere skriften Hans.

Hjertets *ẓikr* er å fordype seg i tegn som beviser Herrens eksistens og Hans egenskaper. Det er også å fordype seg i det Han pålegger tjenerne og forbyr dem. Hvis en person innser og begriper disse pliktene og advarselene, blir det lettere for den personen å gi opp synd og handle rett. En tredje form for hjertets *ẓikr* blir forklart som grundig fundering over Herrens skaperverks hemmeligheter, for disse hemmelighetene knytter tjeneren til den åndelige verdenen – et bånd som er endeløst.

Korpsdelenes *ẓikr* er at de anstrenger seg alt de kan for å gjøre som Herren pålegger, og gjør alt for å holde seg unna det Han forbyr.^{II}

¹ Koranen 2:152.

^{II} Moḥammad ibn ‘Omar ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-kabīr*, 3. utg. (Beirut: Dār ihyā’ at-torāth al-‘arabī, 1999), 4:123–124.

Innledning



2. Takknemlighet er erkjennelse av godhet som blir vist en person. Det vil si at tjeneren oppfatter Herrens gaver og viser takknemlighet gjennom ord. Tjenerens takknemlighet er å si det med tungen, erkjenne det med hjertet og vise lydighet. Alt dette blir verdsatt av Gud, og Han priser Sin tjener.^I

Utakknemligheten kan enkelt forstås som å ikke utføre *zīkr* og å ikke vise takknemlighet for det Herren gir.

Gud sier: «Hvem er mer ondsinnet enn den som forbyr at Guds navn skal nevnes i moskeene og han strever for å ødelegge dem!»^{II}

Gud legger i dette verset stor vekt på at den personen som står i veien for at Gud skal ihukommnes i gudshusene, er en ondsinnet og syndig person. I noen vers (3:58, 15:9, 7:63, 16:44) kaller Gud Koranen *zīkr*.

I et vers illustrerer Gud *zīkr*s kraft. Han sier: «De som når de begår noe ukysk eller gjør sin sjel urett, kommer de Gud i hu og ber om tilgivelse for sine synder [...]»^{III} Her har *zīkr* blitt nevnt før handlingen «å be om tilgivelse». Nøkkelen til å be om tilgivelse er *zīkr*. Før man kan angre og be om tilgivelse, må det legges til *zīkr* (ettertanke, erkjenne sin synd, be en skuddbønn). *Zīkr* er knyttet til Guds tilgivelse og nærhet.

I en beretning berettet etter vår mester Abō Horayrah  finner vi at Guds sendebud  sa at det var en person som syndet. Han ba Herren om tilgivelse. Herren svarte: «Min tjener har syndet, men han har blitt klar over at han har en Herre som tilgir synd og krever regnskap for synden.» Han ble tilgitt. Etter det syndet den personen igjen, og ba om tilgivelse på nytt. Gud sa det Han sa den første gangen. Personen vendte tilbake til sitt, og syndet på nytt. Atter en gang ba han om tilgivelse. Herren gjentok det som ble sagt sist, men la til: «Gjør hva du vil, Jeg har tilgitt deg!» Det sistnevnte vil si at så lenge du kommer tilbake ved å komme Meg i hu og be om tilgivelse, vil du oppnå tilgivelse. An-Nawawī tydeliggjorde at det er helt klart at hvis en person synder hundre ganger eller tusen, eller enda mer, men vender om i anger hver gang, vil vedkommendes anger bli

^I Moḥammad ibn Aḥmad al-Qorṭobī, *Al-Jāmi' li aḥkām al-Qor'ān*, 2. utg. (Kairo: Dār al-kotob al-mišriyyah, 1964), 2:172.

^{II} Koranen 2:114.

^{III} Koranen 3:135.

godtatt, og syndene vil bli visket ut. Angeren vil også være godtatt og gyldig hos Gud hvis den personen skulle angre på alle syndene samtidig etter å ha begått dem.^I

Zikr kan gjøres på alle mulige måter: stående, sittende, liggende, for Gud sier: «De som kommer Gud i hu, stående, sittende eller liggende på siden [...]».^{II} Satan prøver til enhver tid å komme mellom tjeneren og Herren. Han vil at tjenerens forhold til Gud skal bli ødelagt. Han gjør det han kan for å hindre tjenerne i å utføre *zikr* og forrette tidebønnen.^{III} For Satans ultimate mål er at mennesket skal glemme *zikr* og bli Gud ulydig.^{IV} Det er for å drive dem bort fra Hans nåde og nærhet. Men for de tjenerne som holder seg til *zikr*, vil deres tro øke og bli forsterket av å høre om, nevne og tenke på Gud.^V Tilstanden som beskrives som likegyldig og forsømmende, blir mer en tilstand som vil og satser. Hjertet mykner og blir ydmykt, tjenerne blir av dem som tror på lysets vei.^{VI}

De troende er også befalt å nevne Guds navn når de inngår en avtale: Hvis Gud vil, så skal jeg gjøre det.^{VII} Det er blitt lagt vekt på at hvis en føler at han har blitt fylt med sinne, bør han komme Herren i hu, og det vil roe ham.^{VIII}

Å forrette tidebønnen regelmessig fem ganger om dagen er også en form for *zikr*.^{IX} De skriftlærde belyser at det er den største og beste formen for tilbedelse og lydighet. Å forrette tidebønnen regelmessig på korrekt måte, med ydmykhet, indre ro og oppriktighet, gjør en sterkere i å utføre *zikr* av Gud og forbinde en tettere kontakt med Ham. Det er for at tidebønnen består av flere former av *zikr*, som å prise Hans guddommelige Vesen og egenskaper. Disse formene er å lovprise Herren, framsi Hans storhet, lovsynge Herrens hellighet, bevitne at Han er alene om å være Gud, sende velsignelser over Hans

^I Yaḥyā ibn Sharaf an-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 2. utg. (Beirut: Dār iḥyā' at-torāth al-'arabī, 1972), 17:75.

^{II} Koranen 3:190.

^{III} Koranen 5:91.

^{IV} Koranen 58:19.

^V Koranen 8:2.

^{VI} Koranen 39:22–23.

^{VII} Koranen 18:24.

^{VIII} Ismā'īl ibn 'Omar ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qor'ān al-'aẓīm* (Riyadh: Dār ṭaybah lin-nashr wat-tauzī', 1999), 5:149.

^{IX} Koranen 20:14.

Innledning

elskede sendebud ﷺ og søke vern hos Ham, som beviser at man forlater seg på Ham. Å forrette tidebønnen regelmessig på korrekt måte er å særskilt utføre *zīkr* av Gud alene, for tidebønnene forrettes ikke for noen andre enn Herren og for å oppnå Hans glede. Det er ikke en måte å vise seg fram på for noen eller å få følelsen av hovmod.¹

Gud erklærer Sin *zīkr* som det største som finnes.¹¹ I denne erklæringen er ikke *zīkr* bare det å komme Herren i hu eller nevne Hans navn, men det er å i det hele tatt anta troen på Ham. Sannelig, det er den største gaven en kan få. En beretning samlet av flere *ḥadīth*-lærde i deres *ḥadīth*-samlinger, bekrefter dette:

Det berettes etter vår mester Abō Sa'īd al-Khodrī رضي الله عنه, han sa:

En dag kom Mo'āwiyah ut og så folk sitte i en sirkel i moskeen. Han sa: «Hva har fått dere til å sitte her?» De svarte: «Vi sitter her for å nevne Gud den Allmektige og den Majestetiske.» Mo'āwiyah sa: «Sverg ved Gud at det ikke er noe annet som har fått dere til å sitte her?» De sa: «Vi sverger ved Gud at det ikke er noe annet som har fått oss til å sitte her!» Mo'āwiyah fortsatte: «Jeg krevde ikke at dere skulle avlegge ed for å beskyldte dere for noe, for det finnes ingen med min status hos Guds sendebud ﷺ, som har berettet så få beretninger etter Hans Nåde رضي الله عنه som meg. Sannelig, Guds sendebud ﷺ kom ut og så sine følgesvenner sitte i en sirkel. Hans Høyhet رضي الله عنه sa: 'Hva har fått dere til å sitte her?' De svarte: 'Vi sitter her for å nevne Gud den Allmektige og den Majestetiske, og vi lovpriser Ham for å ha rettledet oss til islam og for at Han har vist oss velvilje gjennom Dem!' Hans Nåde رضي الله عنه sa: 'Sverger dere ved Gud at det ikke er noe annet som har fått dere til å sitte her?' De svarte: 'Vi sverger ved Gud at det ikke er noe annet som har fått oss til å sitte her!' Hans Nåde رضي الله عنه sa: 'Jeg krevde ikke at dere skulle avlegge ed for å beskyldte dere for noe, men i sannhet, Gabriel عليه السلام kom til meg,

¹ Moḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *At-tafsīr al-wasīṭ lil-Qor'ān al-karīm* (Kairo: Dār nahḍah Miṣr liṭ-ṭibā'ah wan-nashr wat-tauzī', 1997), 9:91–92.

¹¹ Koranen 29:45.

Å utføre *zikr* høyløst – mellom kjetteri og tradisjon

og han fortalte meg at Gud den Allmektige og den Majestetiske skryter av dere overfor englene.»^I

For det å bli nevnt av Herren er større enn å nevne Ham. Det er derfor Gud forklarer at å komme Ham i hu er det største som finnes, for den tjeneren som utfører *zikr* av Ham, gjør Gud *zikr* av tilbake. Det er grunnen til at de troende anbefales å gjøre sitt ytterste i å utføre *zikr* av Gud.^{II} Å gjøre sitt ytterste for å tilfredsstille Gud er det mønstret vi finner i profeten Moḥammads ﷺ livsførsel – det mest fullkomne forbildet. For de som satser alt de har for Herrens sak, er de som lever i håpet om å møte Ham og gjør rikelig *zikr* av Ham.^{III} Vi lærer at håpet og *zikr* kommer fra å etterleve profetens ﷺ livsførsel og elske Hans Hellighet ﷺ. Det er slik en troende klarer å vie seg fullstendig til Herren gjennom *zikr*,^{IV} for han har et forbilde ﷺ som lærer ham å gjøre det. *Zikr* er nøkkelen til å oppnå kraften til å kunne vie seg fullstendig til Gud. Det er derfor man skal utføre *zikr* rikelig, og slik vil man klare å forsake alt som kommer i veien for å bygge relasjonen til Herren. Det er ved dette stadiet tilbedelsen blir oppriktig og sann, men man skal ha i minnet at man skal oppfylle sine plikter som ektefelle, familiemedlem, elev, arbeider og lignende, for alt dette kommer inn under å tilbe Herren. Lever et menneske ifølge profetens ﷺ livsførsel, vil vedkommende oppnå evnen til å utføre *zikr* både dag og aften.^V

På muslimenes hellige dag (fredagen) lærer Gud tjenerne å være ivrig etter å delta i *zikr* av Ham.^{VI} Befalingen er spesifikk, men innebærer en generell mening. Den krever også av tjenerne å skape tid og rom for *zikr* av Gud når det enn passer seg for tjenerne. For det befales også at tjenerne ikke bør la noe som helst komme mellom dem

^I Aḥmad ibn Moḥammad ibn Ḥanbal ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Ḥadīth Mo'āwiyah ibn Abī Sofyān*, red. av Sho'ayb ibn Moḥarrām al-Arna'ōṭ (Beirut: Mo'assasah ar-risālah, 2001), 28:49–50#16835, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Arna'ōṭ.

^{II} Moḥammad Thanā-'ollāh al-Mazḥarī, *At-tafsīr al-Mazḥarī* (Karachi: Maktabah rashīdiyyah, 1991), 7:207.

^{III} Koranen 33:21.

^{IV} Koranen 73:8.

^V Koranen 76:25.

^{VI} Koranen 62:9.

Innledning

og *zikr* av Gud, selv ikke engang barna og eiendommen deres.^I Ved denne befalingen forstår man at *zikr* bør få den prioriteringen den fortjener. Det er viktig å forstå at *zikr* er alt det den har blitt forklart som tidligere under dens definisjon. Derfor har Herren tydelig advart mot å vende bort fra *zikr*,^{II} for *zikr* som er påbudt – slik som tidebønnen – hvis den ikke overholdes, kan det lede til Herrens vrede og straff. Andre former for *zikr* som styrker en troendes tro, hvis de forsømmes, vil tjeneren havne i en svakere og svakere tilstand, og til slutt bli en forsømmelig person som forviller seg og kommer under Herrens vrede.

For at alt dette skulle bli lett for tjenerne Hans, ga Han dem en spesiell gave i form av *aṣ-ṣalāh ‘alā an-nabī* (الصلاة على النبي) – å sende velsignelser over profeten ﷺ). Ved denne *zikr* eleverte Gud ihukommelsen av profeten ﷺ for å gjøre Sin elskede ﷺ tilfreds.^{III} Denne *zikr*s store grad kan forstås gjennom at selv Herren gjør denne *zikr*.^{IV} I denne *zikr* har Han samlet både Sin guddommelighet og kjærlighet til profeten ﷺ. Det vil si at den troende erkjenner Herren som Herren over all verden og erklærer sin kjærlighet til Hans elskede Moḥammad ﷺ ved å sende velsignelser over profeten ﷺ.

***Zikr* i *ḥadīth*-samlingene**

I den sekundære kilden av islam finnes det utallige eksempler som beviser og bekrefter *zikr*s overlegenhet og nytte. Vi ser litt på noen av dem, for å lære mer om *zikr*. Disse beretningene forklarer seg selv og det Koranen sier om *zikr*:

1. Den som utfører *zikr* av Herren, er som den som lever, og den som forsømmer den, er som den som er død. Det berettes etter vår mester Abō Mōsá ﷺ at han berettet: «Profeten ﷺ sa: 'Lignelsen om den som utfører *zikr* av Herren og den som ikke utfører *zikr* av Herren, er som den levende og døde.'»^V

^I Koranen 63:9.

^{II} Koranen 72:17.

^{III} Koranen 94:4.

^{IV} Koranen 33:56.

^V Moḥammad ibn Ismā‘īl al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb faḍl zikr Allāh ‘azza wa jall* (Beirut: Dār ṭauq an-najāh, 2001), 8:86#6407.

2. Å utføre *zikr* av Gud er mer overlegent enn å kjempe for Guds sak. Det berettes etter vår mester Abō Sa‘īd al-Khodrī رضي الله عنه at Guds sendebud صلى الله عليه وسلم ble spurt: «Hvilke tjenere vil ha mer overlegen grad hos Gud på oppstandelsens dag?» Hans Høyhet صلى الله عليه وسلم svarte: «De menn og kvinner som gjør rikelig *zikr* av Gud.» Jeg (Abō Sa‘īd al-Khodrī) spurte: «Kjære Guds sendebud, selv høyere enn den som kjemper for Guds sak?» Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم svarte: «Selv om han skulle hogge med sverdet mot de vantro og flergudsdyrkerne (fienden på den tiden) helt til det knekker og er farget i blod, fortsatt vil graden til de som utfører *zikr* av Gud, være høyere enn ham.»^I
3. Guds sendebud صلى الله عليه وسلم sa: «Det er ingen handling av Adams sønn som beskytter ham mot ilden mer enn *zikr* av Gud!»^{II}
4. Det berettes etter vår mester ‘Abdollāh ibn ‘Amr رضي الله عنه at han berettet: «Å utføre *zikr* om morgenen og aftenen er større enn å knekke sverdet for Guds sak og å sjenerøst avse eiendom.»^{III}
5. Vår mester ‘Abdollāh رضي الله عنه berettet: «Hvis en person tilbringer natten på hesteryggen kjempende for Guds sak, og en annen person tilbringer natten ved å resitere Guds bok, i sannhet er den som utfører *zikr* av Gud, den overlegne av disse to.»^{IV}
6. Mo‘āz ibn Anas al-Johanī رضي الله عنه gjenga etter sin far at han berettet: «Guds sendebud صلى الله عليه وسلم sa: 'Sannelig, tidebønnen, fastene og *zikr* er verdt syv hundre ganger mer enn å avse noe for Guds sak.»^V

^I Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Abī Sa‘īd al-Khodrī raḍī Allāho ‘anh*, 18:248#11720.

Al-Arna’oṭ klassifiserte denne beretningen som svak i redaksjon av imam Aḥmads *ḥadīth*-samling. Det er verdt å merke at dens beretterkjede har blitt kritisert, men det er flere skriftlærde (Abō Ya‘lā, at-Tirmizī, al-Baghawī, Ibn Rajab, Ibn Kathīr og al-Monzirī) som har inkludert den i sine verk.

^{II} Abō Bakr ibn Abī Shaybah al-‘Absī, *Al-Kitāb al-moṣannaf fil-aḥādīth wal-āthār: Fī thawāb zikr Allāh ‘azza wa jall* (Riyadh: Maktabah ar-roshd, 1988), 6:57#29452.

^{III} Al-‘Absī, *Al-Kitāb al-moṣannaf fil-aḥādīth wal-āthār: Fī thawāb zikr Allāh ‘azza wa jall*, 6:58#29456.

^{IV} Al-‘Absī, *Al-Kitāb al-moṣannaf fil-aḥādīth wal-āthār: Man qāla: «Qirā’ah al-Qor’ān afḍal mimmā siwāho»*, 6:134#30089.

^V Al-Ḥākim Moḥammad ibn ‘Abdillāh an-Nīsābōrī, *Al-Mostadrak ‘alā aṣ-ṣaḥīḥayn: Kitāb al-jihād* (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1990), 2:88#2415.

Innledning

7. Det berettes etter vår mester Abō Sa‘īd al-Khodrī ؓ etter Guds sendebud ؓ at Hans Hellighet ؓ sa: «Utfør *zīkr* av Gud så rikelig at folk begynner å si: 'En besatt mann!'»^I
8. Det berettes etter vår mester Ibn ‘Abbās ؓ at Guds sendebud sa: «Utfør *zīkr* av Gud på den måten at hyklerne sier: 'Dere gjør det for å vise dere fram.'»^{II}
9. Det gjengis etter vår mester Ka‘b ؓ at han sa: «Profeten Moses spurte: 'Å, min Herre, er Du så nær at jeg kan hviske til Deg, eller er du på avstand, så jeg må rope til Deg?' Herren svarte: 'Å, Moses! Jeg sitter med den som kommer Meg i hu.'»^{III}
10. Det berettes etter vår mester Abō Horayrah ؓ, etter profeten ؓ at Hans Hellighet ؓ sa: «Sannelig, Gud, den Allmechtige og den Majestetiske sier: 'Jeg er med Min tjener når han enn kommer Meg i hu og leppene hans beveger seg for å nevne Meg.'»^{IV}
11. Det gjengis etter vår mester Ibn ‘Abbās ؓ at han berettet: «Profeten Moses spurte: 'Å, min Herre! Hvilke av Dine tjenere elsker du mest?' Herren svarte: 'Den som kommer Meg i hu og glemmer Meg ikke!'»^V

^I Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Abī Sa‘īd al-Khodrī raḍī Allāho ‘anh*, 18:212#11674.

Al-Arna’ōṭ klassifiserte denne beretningen som svak. Det er verdt å vite at ifølge imam Aḥmads standpunkt er det tillatt å anvende svake beretninger med hensyn til det fortrinnlige, med mindre beretningen strider mot det som tydelig er autentisk, eller om den beretningen er forfalsket eller forlatt (ikke akseptert). En stor andel av de skriftlærde er enige i denne praksisen, men det er også en gruppe skriftlærde som er kritiske til denne metoden.

^{II} Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qor’ān al-‘azīm*, 6:432–433.

Denne beretningens beretterkjede har blitt kritisert av al-Haythamī i *Majma‘ az-zawā‘id wa manba‘ al-fawā‘id*. Beretningen er klassifisert som svak.

^{III} Al-‘Absī, *Al-Kitāb al-moṣannaḥ fil-aḥādīth wal-āthār: Kalām Mōsā an-nabī ‘alayhi as-salām*, 7:73#34287.

^{IV} Moḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sonan Ibn Mājah: Bāb faḍl az-zīkr*, red. av Sho‘ayb ibn Moḥarram al-Arna’ōṭ (Beirut: Dār ar-risālah al-‘ālamīyyah, 2009), 4:707#3792, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Arna’ōṭ.

^V Moḥammad ibn Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qor’ān* (Beirut: Mo’assasah ar-risālah, 2000), 18:63.

12. Det gjengis etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه at han berettet: «En mann spurte: 'Kjære Guds sendebud, hvem er Guds hjertevenner?' Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم svarte: 'Det er de som hvis man ser dem, så kommer man Gud i hu (minnes man om Gud).»^I
13. Det gjengis etter vår mester Sābit رضي الله عنه, etter Profeten صلى الله عليه وسلم at Hans Høyhet عليه السلام sa: «Sannelig, huset der Gud ihukømmes, det huset skinner i sannhet for himmelens folk som stjerner skinner for jordens folk.»^{II}
14. Det berettes etter vår mester Abō Horayrah رضي الله عنه, etter profeten صلى الله عليه وسلم at Hans Høyhet عليه السلام sa: «Det er syv personer som Gud vil gi skygge til på den dagen da det ikke vil være noen skygge å få utenom Hans skygge: En rettfærdig hersker, den unge som vokser opp i sin Herres tilbedelse (vokser opp med å tilbe Ham), en person hvis hjerte er knyttet til moskeene, to personer som elsker hverandre for Gud, de møter hverandre for den kjærligheten og går hver sin vei (etter møtet) for kjærligheten, en person som blir innbudt av en adelig og vakker kvinne, men han svarer: 'Jeg frykter Gud!', en person som avser i det skjulte i den grad at hans venstre hånd ikke vet hva hans høyre hånd avser, og en person som kommer Gud i hu i enshomhet (tilbaketrukket fra det verdslige) og tårene strømmer fra hans øyne.»^{III}
15. Det gjengis etter vår mester Mo‘āz ibn Anas رضي الله عنه, etter Guds sendebud صلى الله عليه وسلم at en mann spurte Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم: «Hvilken anstrengelse (for Guds sak) er størst med hensyn til belønning?» Hans Høyhet عليه السلام svarte: «Den anstrengelsen som innebærer mest ihukommelse av Gud – den Velsignedes og den aller mest Høytstående.» Han spurte: «Hvilke fastende personer er de største med hensyn til belønning?» Hans

^I ‘Alī ibn Abī Bakr ibn Solaymān al-Haythamī, *Majma‘ az-zawā‘id wa manba‘ al-fawā‘id: Bāb fil-baqā‘ allatī yažkoro Allāh ta‘ālā ‘alayhā* (Kairo: Maktabah al-qodsī, 1994), 10:78#16779.

^{II} Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣābah fī tamyīz aṣ-ṣaḥābah: Sābit ibn Abī Ḥamīdah* (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1995), 3:3#3039.

^{III} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb man jalasa fil-masjid yantaḏir aṣ-ṣalāh wa faḍl al-masājid*, 1:133#660.

Innledning

Høyhet ﷺ svarte: «De som kommer Gud – den Velsignede og den aller mest Høytstående – mest i hu.» Etter det spurte han om tidebønnen, det pålagte bidraget, pilegrimsferden og almisser, og om alt dette svarte Guds sendebud: «Der Gud – den Velsignede og den aller mest Høytstående – kommes mest i hu.» Vår mester Abō Bakr ﷺ sa til vår mester ‘Omar ﷺ: «Å, Ḥafṣ’ far! De som kommer Gud i hu, har stukket av med alt det gode (den største belønningen).» Guds sendebud ﷺ sa: «Uten tvil!»^I

16. Det berettes etter vår mester Abō Horayrah ﷺ, etter profeten ﷺ at Hans Høyhet ﷺ sa: «Hvis et folk sitter i en samling og kommer ikke Gud, den Allmektige og den Majestetiske i hu der og heller ikke sender de velsignelser over profeten ﷺ, vil den samlingen være noe de vil angre på på oppstandelsens dag, selv om de skulle tre inn i paradiset takket være deres belønning (for andre handlinger, men de vil angre på det de har gått glipp av).»^{II}
17. Det berettes etter vår mester Abō Horayrah ﷺ, etter Guds sendebud ﷺ at Hans Høyhet ﷺ sa: «Den som setter seg på en sitteplass, men kommer ikke Gud i hu der, blir det til et tap for ham bestemt av Gud. Den som legger seg på et hvilested, men kommer ikke Gud i hu der, blir det til et tap for ham bestemt av Gud.»^{III}
18. Det gjengis etter vår mester Abō ad-Dardā’ ﷺ at han sa: «Sannelig, enhver ting har noe som får den til å skinne, og det

^I Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Ḥadīth Mo‘āz ibn Anas al-Johanī*, 24:380–381#15614, al-Arna’ōṭ klassifiserte denne beretningens beretterkjede som svak.

^{II} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Abī Horayrah raḍī Allāho ‘anh*, 16:43#9965, al-Arna’ōṭ klassifiserte denne beretningens beretterkjede som autentisk.

^{III} Solaymān ibn al-Ash‘ath as-Sijistānī. *Sonan Abī Dāwōd: Bāb karāhiyah an yaqōm ar-rajol min majlisihi wa lā yažkor Allāh ‘azza wa jall*, red. av Sho‘ayb ibn Moḥarram al-Arna’ōṭ (Beirut: Dār ar-risālah al-‘ālamīyah, 2009), 7:222#4856, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Arna’ōṭ.

Å utføre *zikr* høyløst – mellom kjetteri og tradisjon

som får hjertet til å skinne, er ihukommelse av Gud, den Allmektige og den Majestetiske.»¹

Raqṣ (الرقص – åndelig ekstatiske dans)

En av formene for *zikr* blant *ṣūfiyyah* (صوفية)ⁱⁱ er *raqṣ*ⁱⁱⁱ. Fra et nøytralt perspektiv er det viktig å oppklare at de som ikke utfører denne formen for *zikr*, forbyr den og er imot den. Det er en stor gruppe skriftlærde som tilhører den siden som ikke er tilhengere av denne formen for *zikr*. Men det er også en stor gruppe som er tilhengere av denne formen for *zikr*, og de anser den som tillatt. Det er uenighet blant de skriftlærde, noe man mer eller mindre finner i alle former for diskusjoner. Det er både sunt og tillatt å være uenig. Målet med å presentere *raqṣ* her er ikke å gå så dypt inn i diskusjonen om hvorfor det erklæres forbudt, eller hvem som er imot det. For *raqṣ* er ikke en *fard/wājib* (فرض/واجب – påbudt/pålagt) handling, og faller derfor – ifølge de skriftlærde som tillater det – under kategorien *mobāḥ* (مباح – tillatt).

De som forbyr *raqṣ*

De som forbyr *raqṣ*, framlegger argumenter imot og legger vekt på at det er *bid‘ah* (بدعة – en kjettersk handling). Det framheves at det er ikke en del av islam, men heller en oppfunnet handling at man tilber

¹ Aḥmad ibn al-Ḥosayn al-Bayhaqī, *Sho‘ab al-īmān: Faṣl fī idāmah zikr Allāh ‘azza wa jall*, red. av Mokhtār Aḥmad an-Nadwī og ‘Abd-ol-‘Alī ‘Abd-ol-Ḥamīd Ḥamīd (Riyadh: Maktabah ar-roshd lin-nashr wat-tauzī‘, 2003), 2:63#520, beretningen har en svak beretterkjede.

ⁱⁱ *Ṣūfiyyah* er flertall av *ṣūfī* (صوفي). Det skrives «sufi» på norsk etter engelsk transkribering. For å lære mer om ordet *ṣūfī* anbefales boken *Al-Iḥsān* (Abo Mahi Yasir Hussain, *Al-Iḥsān (Åndelig fullkommenhet)* (Oslo: Noor 92 Publications, 2011), 20–22).

ⁱⁱⁱ *Raqṣ* betyr egentlig å bevege seg rolig, en lett/rolig galopp/gangart hos kamel (eller andre firbente dyr), når drikken bruser/bobler eller skummet hever seg, en luftspeiling som beveger seg rolig i lysskinn. En betydning er også lek og spill. Aḥmad ibn Fāris ar-Rāzī, *Mo‘jam maqāyīs al-loghah* (Beirut: Dār al-fikr, 1979), 2:428–429.

I moderne tid har ordet fått en ensidig betydning med tanke på dans og more seg, enda *raqṣ* i *ṣūfī*-tradisjon er langt ifra det.

Innledning

Gud ved den, men i virkeligheten har den ingenting med gudstilbedelse å gjøre. De fordømmer *raqs*-tradisjonen ved å vise til at man hopper, klapper og gjør visse bevegelser. Et vers fra Koranen brukes som bevis: «Deres tilbedelse ved huset (Ka‘bah) var kun å plystre og klappe, derfor skal dere smake på pinen, for dere viste vantro.»^I Spørsmålet som de anser som det mest vektige, er: «Gjorde profeten ﷺ eller følgesvennene noen gang slike meningsløse handlinger?» Det påpekes også at disse handlingene ikke styrker ydmykhet og ærefrykt overfor Gud.

Noen Ḥanafī-skriftlærde diskuterer *ṣoftī*-ene kjent som *darwīsh* (درویش)^{II}. De er tydelige på at en slik person er ikke vantro, men mer én som er frisinnet i den forstand at vedkommende ikke holder seg innenfor lovens grenser og kan blande inn nye handlinger, noe som anses som en form for kjetteri. Det anses som å gjøre noe forbudt til tillatt. Disse Ḥanafī-skriftlærde er kritiske til fenomenet *raqs*. De kaller det en form for å vise seg fram og hovmodighet ved bevegelser som å bøye seg og hoppe. Det refereres til al-Qorṭobī at det er konsensus blant de skriftlærde om at *raqs* er forbudt. Det legges også til et standpunkt til de skriftlærde som mener at *raqs* tillattes under visse omstendigheter, og blant dem er oppriktig *zīkr*.^{III}

Ibn Taymiyyah stilte seg kritisk til *raqs* ved å kommentere at verken Gud eller profeten ﷺ har befalt denne handlingen. Han viser også til at ingen av imamene har befalt det heller. Han siterer to vers fra Koranen som begge omtaler den gudfryktiges gange: «Omfavn måtehold i din gange [...]»^{IV} og «Den mest Barmhjertiges tjenere er de som går varsomt på jorden [...]»^V. Ibn Taymiyyah tolker dette som indre fred og verdighet (beherskelse). Han påpeker at muslimenes form for tilbedelse er de måtene som profeten ﷺ har lært dem, slik

^I Koranen 8:35.

^{II} Ordet stammer opprinnelig fra persisk, og betyr tigger eller den som går fra dør til dør. En dypere forståelse av termen er den som lever av å tigge om (søke) Herrens nåde og vandrer rundt for å spre Herrens navn. Utenom det innebærer termen betydningene en asketisk person som forsaker alt det verdslige, en munk, den som lever fattig, forsaker verden (lever ensomt langt borte fra alt og alle).

^{III} Moḥammad Amīn ibn ‘Omar ibn ‘Abidīn ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār* (Beirut: Dār al-fikr: 1992), 4:259.

^{IV} Koranen 31:19.

^V Koranen 25:63.

som å bøye seg og knele med ansiktet ned for Gud og resitere Koranen under tidebønnen, for det er den måten som bringer indre fred.¹

Beretningen gjengitt gjennom al-Wāqidī

De skriftlærde som er imot *raqs*, kritiserer argumentene til de som er for *raqs*. De legger også vekt på at det er tydelig at hvis beretningen som al-Bayhaqī gjenga blir autentisert, finner man tillatelse til å hoppe/hinke i gledens stund, men ikke en lov som tillater tilbedelse ved *raqs* under *zikr*. Beretningen handler om den gang profeten ﷺ dro sammen med sine følgesvenner for å utføre 'omrah (عمرة – å besøke det hellige huset). Da profeten ﷺ var på vei ut fra Mekka, fulgte Hans Hellighets ﷺ farbror Ḥamzahs ﷺ datter etter. Vår velynder 'Alī ﷺ tok henne med seg. Etterpå oppstod det en sak mellom våre mestre 'Alī, Zayd og Ja'far ﷺ om hvem som skulle være hennes formynder, for alle tre hevdet å være hennes nærmeste slektning. Vår mester Ja'far ﷺ fikk medhold i saken, for han var gift med hennes mors søster. Hans Nåde ﷺ begrunnet det med at en mors søster er som en mor. Videre sa profeten ﷺ til våre velynder 'Alī ﷺ: «Du er fra meg, og jeg fra deg!» Til vår mester Ja'far ﷺ ble det sagt: «Du er lik meg i skapning og moral.» Vår mester Zayd ﷺ fikk høre ordene: «Du er vår bror og i vår varetekt (min adoptivsonn vokst opp i mitt formynderskap).»¹¹ Her slutter beretningen som al-Bokhārī har gjengitt i sin *ḥadīth*-samling.

Al-Bayhaqī gjengir den samme beretningen, men så gjengir han en beretning som opplyser noen flere detaljer om samme hendelse. I denne beretningens beretterkjede finnes al-Wāqidī. Al-Wāqidī er en velkjent historiker, særskilt innenfor profetens ﷺ biografi og hærferd. Han har blitt erklært som avvist og upålitelig av Moslim og an-Nasā'ī. Men andre har lovprist ham, slik som al-Khaṭīb, for han mente at hans nedtegnelser (skriftruller) var av de fremste i biografi, hærferd og rettslære, og at han var en sjenerøs person kjent for sin raushet. Al-Jomaḥī erklærte ham som sin tids skriftlærd.

¹ Aḥmad ibn 'Abd-il-Ḥalīm ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *Majmō' al-fatāwā* (Medina: Mojamma' al-malik Fahd li-tibā'ah al-moṣḥaf ash-sharīf, 1995), 11:599.

¹¹ Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb 'omrah al-qaḍā'*, 5:141#4251.

Innledning

Ibrāhīm al-Ḥarbī la til at al-Wāqidī var den som visste mest om islam blant folket (på den tiden), og at han ikke var en uvitende person. Mōsā ibn Hārōn presiserte: «Jeg hørte Moṣ‘ab az-Zobayrī nevne al-Wāqidī. Han sa: 'Ved Gud, jeg har aldri sett noen lik ham!'» Ad-Darāwardī kalte ham muslimenes leder i *ḥadīth*. Mange flere skriftlærde har priset ham og erklært ham som pålitelig og troverdig gjengiver. Men han ble også kritisert av *ḥadīth*-lærde. Abō Dāwōd as-Sijistānī kommenterte at han hadde fått høre at al-Wāqidī gjenga 30 000 enkeltberetninger¹. Ibn Ma‘īn mente 20 000 enkeltberetninger ble gjengitt av ham. Det ble referert til ash-Shāfī‘ī av Yonos ibn ‘Abd-il-A‘lā: «Nedtegnelsene til al-Wāqidī inneholder løgn.» Aḥmad ibn Ḥanbal erklærte al-Wāqidī for en stor løgner. Al-Bokhārī klargjorde: «Jeg har ikke én eneste bokstav etter al-Wāqidī [...]» Det er også mange andre som har kritisert ham, men lagt mest vekt på hans beretninger innenfor *ḥadīth*.^{II}

Vi ser at mange skriftlærde har priset ham, men de mer kjente skriftlærde har kritisert ham.

Etter å ha nevnt både kritikken og anerkjennelsen konkluderte az-Žahabī med at det er et etablert faktum at al-Wāqidī er en svak beretter av *ḥadīth*, men at det er behov for ham i beretninger vedrørende hærferd og historie. For der inkluderes hans muntlige overleveringer uten at det protesteres imot. Når det gjelder det obligatoriske, er det ikke passende at han blir nevnt. For der er det de seks mest autentiske *ḥadīth*-bøkene som gjelder. I Aḥmads *Mosnad* og de skriftlærde som generelt har compilert verk som diskuterer lover og regler, kan man se at de til tider tillater å ekserpere (plukke ut for å ta med) gjengivelser etter folk som er erklært som svake gjengivere, faktisk til og med folk som har blitt avvist med hensyn til faget. Med det for øye gjør ikke de skriftlærde noe forskjell for al-Wāqidī. Az-Žahabī fortsatte at i lys av dette argumentets vekt, er al-Wāqidī ifølge

¹ Beretninger erklært som *gharīb* (غريب). Det vil si en beretning som har blitt berettet gjennom én beretterkjede, altså berettet én av følgesvennene den beretningen, og én person berettet etter den følgesvennen, og slik fortsetter beretterkjeden. Men det finnes også en annen form, der flere kan berette etter den som beretter etter en følgesvenn.

^{II} Moḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Othmān az-Žahabī, *Siyar a‘lām an-nobalā’*, red. av Sho‘ayb ibn Moḥarram al-Arna‘ōt, 3. utg. (Beirut: Mo’assasah ar-risālah, 1985), 9:454–463.

ham – til tross for hans svakhet – en man kan nedtegne beretninger og gjengi etter, for az-Žahabī beskylder ikke ham for oppdikt. Utsagnet til dem som anser ham som avvist eller en ugyldig beretter, innebærer ubetenksomhet fra noen hold, for det er som om de ikke overveier at al-Wāqidī ble erklært pålitelig av flere skriftlærde.^I

Vi ser at az-Žahabī gir uttrykk for tillit til al-Wāqidī når det gjelder hærferd og historie. Det er mange skriftlærde som gjengir etter ham i de to sistnevnte fagområdene. De er fullstendig klar over at det finnes *ḥadīth*-lærde som har erklært ham for en oppdikter og stor løgner. Men i dette tilfellet velger de å se bort fra hva og hvem han er.

Ordene som kommer videre i beretningen som al-Bayhaqī har kompilert, er at etter at vår mester Ja‘far ﷺ fikk hennes formynderskap, reiste han seg og hinket (en form for ekstatiske dans) rundt profeten ﷺ. Hans Høyhet ﷺ spurte ham: «Hva er dette for noe, å, Ja‘far?» Han svarte: «Kjære Guds sendebud, når Negus gjorde noen tilfreds, stod vedkommende opp og hinket rundt ham.»^{II}

Beretningen gjengitt gjennom Hāni’ ibn Hāni’

En annen beretning som blir framsatt som et bevis, blir avvist, for den er gjengitt etter Hāni’ ibn Hāni’ al-Hamdānī al-Kōfī. *Ḥadīth*-lærde som Aḥmad,^{III} al-Maqdisī,^{IV} al-Bayhaqī^V og al-Bazzār^{VI} er blant dem som har inkludert denne beretningen i sine *ḥadīth*-samlinger.

Al-Arna’ōt klassifiserte beretning 2:213#857 i redaksjon av Aḥmads *Mosnad* som svak og kommenterte vedrørende Hāni’ ibn Hāni’ og definerte ordet «å hinke av glede» i beretningen som avvist og fremmed. Han opplyser under en annen beretning (2:159#769) i

^I Az-Žahabī, *Siyar a ‘lām an-nobalā’*, 9:469.

^{II} Aḥmad ibn al-Ḥosayn al-Bayhaqī, *Dalā’il an-nobowwah* (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1988), 4:339.

^{III} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad ‘Alī ibn Abī Ṭālib raḍī Allāho ‘anh*, 2:213–214#857, *Mosnad ‘Abdillāh ibn al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Moṭṭalib ‘an an-nabī ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam*, 3:480#2040.

^{IV} Moḥammad ibn ‘Abd-il-Wāḥid al-Maqdisī, *Al-Aḥādīth al-mokhtārah* (Beirut: Dār Khādir liṭ-ṭabā‘ah wan-nashr wat-tauzī‘, 2000), 2:392#778.

^V Aḥmad ibn al-Ḥosayn al-Bayhaqī, *As-Sonan al-kobrā: Bāb al-khālah aḥaqq bil-ḥadānah min al-‘aṣabah* (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 2003), 8:9#15770, *Bāb man rakhkhaṣa fī ar-raḡṣ izā lam yakon fīh takassor wa takhannoṭh*, 10:382#21027.

^{VI} Aḥmad ibn ‘Amr ibn ‘Abd-il-Khāliq al-Bazzār, *Mosnad al-Bazzār* (Medina: Maktabah al-‘olōm al-ḥokm, 2009), 2:316#744.

Innledning

redaksjon av den samme *ḥadīth*-samlingen at en rekke *ḥadīth*-lærde som compilerte *sonan*-samlinger^I, fant ikke noe i veien med Hāni' ibn Hāni', slik som an-Nasā'ī. Ibn Ḥibbān anså ham som en troverdig gjengiver. Mens Ibn Sa'd i *aṭ-Ṭabaqah al-ōlá* kritiserte ham for å ha sluttet seg til *shī'ah*-trosretningen. Skriftlærde som ash-Shāfi'ī og Ibn Hajar al-'Asqalānī anså ham som ukjent, førstnevnte presiserte også at de skriftlærde ikke refererte til hans gjengivelser på grunn av uvitenheten om hans tilstand. Videre opplyser al-Arna'ōṭ at al-Bokhārī gjenga etter ham i *Al-Adab al-mofrad*, og andre som al-Bazzār, Ibn Ḥibbān, aṭ-Ṭabarānī, al-Hākīm og al-Bayhaqī.^{II}

Al-Arna'ōṭ har klassifisert den andre beretningen (3:480#2040) som autentisk basert på andre beretninger, men presiserte at denne beretningens beretterkjede er svak. Beretningen slutter der pikens formynderskap ble gitt til hennes mors søster.^{III}

I beretningen er det at vår velynder 'Alī عليه السلام opplyser at han møtte opp hos Guds sendebud صلى الله عليه وسلم. Våre mestre 'Alī, Zayd og Ja'far عليه السلام var til stede. Profeten صلى الله عليه وسلم sa til vår mester Zayd عليه السلام: «Du er i min varetekt (min adoptivsonn vokst opp i mitt formynderskap).» Han reiste seg og hinket (ekstatisk dans). Profeten صلى الله عليه وسلم sa til vår mester Ja'far عليه السلام: «Du er lik meg i skapning og moral.» Han hinket bak vår mester Zayd عليه السلام. Profeten صلى الله عليه وسلم sa til vår velynder 'Alī عليه السلام: «Du er fra meg, og jeg fra deg!» Så begynte han å hinke bak vår mester Ja'far عليه السلام.^{IV}

Shākir klassifiserte denne beretningen etter vår velynder 'Alī عليه السلام som ble gjengitt gjennom Hāni' ibn Hāni', at dens beretterkjede er autentisk.^V

^I Det vil si samlinger som er bygd opp på kapitler og kategorier som vedrører *fiqh* (الفقه – rettslære) i islam. I slike samlinger begrenser ikke en kompilator seg til kun autentiske beretninger.

^{II} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, 2:159#769.


^{III} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, 3:480#2040.

^{IV} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad 'Alī ibn Abī Ṭālib raḍī Allāho 'anh*, 2:213–214#857.

^V Aḥmad ibn Moḥammad ibn Ḥanbal ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Wa min mosnad 'Alī ibn Abī Ṭālib raḍī Allāho 'anh*, red. av Aḥmad Moḥammad Shākir (Kairo: Dār al-ḥadīth, 1995), 1:537#857.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

Al-Bayhaqī kommenterte denne beretningen: «Hāni' ibn Hāni' er ikke veldig kjent. Hvis dette er autentisk, er det et bevis på tillatelse til å utføre *hajl* (الحجل – ekstatiske dans). Det er å løfte ett bein og hinke på det andre av glede. *Raqṣ*, som ligner det, blir lik den med hensyn til tillatelse, og Gud vet best.»^I

At-Tirmizī klassifiserte en beretning etter vår velynder 'Alī , berettet gjennom Hāni' ibn Hāni' som *ḥasan ṣaḥīḥ* (حسن صحيح – en god og autentisk beretning).^{II} Denne terminologien til at-Tirmizī har blitt tolket forskjellig av de *ḥadīth*-lærde. Noen av tolkningene til de *ḥadīth*-lærde er at det er en beretning som er berettet gjennom én god beretterkjede og én autentisk beretterkjede, eller at det er en uenighet blant de *ḥadīth*-lærde om det er en god eller autentisk beretning, eller at beretningen har en høyere grad enn god, men lavere enn autentisk. I alle fall klassifiserte al-Albānī den beretningen som ble inkludert av at-Tirmizī i hans *ḥadīth*-samling, som autentisk.^{III} Beretningen handler ikke om det samme, men målet er å bevise at Hāni' ibn Hāni' var i beretningens beretterkjede. To nesten identiske beretninger ble inkludert av Ibn Mājah i hans *ḥadīth*-samling, og al-Arna'ōṭ klassifiserte hver av dem som god^{IV}, mens al-Albānī klassifiserte dem som autentiske.^V Her var også Hāni' ibn Hāni' i beretterkjeden.

De som er imot *raqṣ*, legger til at det var ingen form for *zikr* i beretningen, derfor kan ikke ekstatiske handle om *zikr*, men bare og bare ved glede.

^I Al-Bayhaqī, *As-Sonan al-kobrā: Bāb man rakhkhaṣa fī ar-raqṣ izā lam yakon fīh takassor wa takhannoth*, 10:382#21027.

^{II} Moḥammad ibn 'Isā at-Tirmizī, *Sonan at-Tirmizī: Bāb manāqib 'Ammār ibn Yāsir wa konyatoho Abō al-Yaqzān raḍī Allāho 'anh*, 2. utg. (Kairo: Sharikah maktabah wa maṭba'ah Moṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975), 5:668#3798.

^{III} Moḥammad Nāṣir-od-dīn al-Albānī, *Saḥīḥ sonan at-Tirmizī* (Riyadh: Maktabah al-ma'ārif lin-nashr wat-tauzī', 1998), 3:543#3798.

^{IV} Al-Qazwīnī, *Sonan Ibn Mājah: Faḍl 'Ammār ibn Yāsir*, 1:103#146, 147.

^V Moḥammad Nāṣir-od-dīn Al-Albānī, *Saḥīḥ sonan Ibn Mājah* (Riyadh: Maktabah al-ma'ārif lin-nashr wat-tauzī', 1997), 1:65#119 (145), 120 (146).

Abessiniernes lek

Det berettes etter vår mor ‘Ā’ishah عليها السلام: «En gang dekket profeten صلى الله عليه وسلم meg mens jeg så på abessinierne^I da de holdt på med lek i moskeen. ‘Omar kjeftet på dem, men profeten صلى الله عليه وسلم sa: 'La dem være! Dere er trygge, (bare fortsett,) å, Arfidahs barn (abessiniere)!»^{II}

Det berettes etter vår mor ‘Ā’ishah عليها السلام: «En gang dekket profeten صلى الله عليه وسلم meg med sin kappe mens jeg så på abessinierne drive med lek i moskeen, til jeg syntes det var nok. Ut ifra denne hendelsen, kan dere utlede hvor lenge en ung jente som liker å se lek, ser på det.»^{III}

Det berettes etter vår mor ‘Ā’ishah عليها السلام at vår mester Abō Bakr صلى الله عليه وسلم kom inn til henne mens det var to unge jenter hos henne, og dette var under Mīnā-dagene. De sang og slo på en flat håndtromme, og Guds sendebud صلى الله عليه وسلم lå der med et klesplagg over seg. Vår mester Abō Bakr صلى الله عليه وسلم kjeftet på dem. Guds sendebud صلى الله عليه وسلم fjernet plagget fra ansiktet og sa: «La dem være, å, Abō Bakr. Det er jo høytidsdager (‘īd-dager).»^{IV}

Denne hendelsen har også kommet som en samlet hendelse, der det berettes etter vår mor ‘Ā’ishah عليها السلام at Guds sendebud صلى الله عليه وسلم kom inn til henne. Det satt to unge jenter hos henne som sang om Bo‘āth (krigsdager mellom stammene Khazraj og Aus i Yathrib). Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم la seg på soveplassen og dekket til ansiktet. Da kom hennes far Abō Bakr صلى الله عليه وسلم inn, og han kjeftet på henne: «Satans instrumenter i Guds sendebuds tilstedeværelse?!» Guds sendebud vendte seg mot ham og sa: «La dem være!» Men da Hans Høyhet صلى الله عليه وسلم ikke fulgte med, gjorde de troendes mor ‘Ā’ishah عليها السلام tegn med øynene til de to unge jentene, og de gikk ut. Det var høytidsdag, og afrikanerne (abessinierne) drev med lek med lærskjold og spyd. Hans

^I En eldre betegnelse for etiopierne.

^{II} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb izā fātaho al-‘īd yoṣallī rak‘atayn wa kaẓālik an-nisā’ wa man kāna fil-boyōt wal-qorā*, 2:23#988, *Bāb qiṣṣah al-ḥabash wa qaul an-nabī ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam: «Yā Banī Arfidah!»*, 4:185#3530.

^{III} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb naẓar al-mar‘ah ilā al-ḥabash wa naḥwihim min ghayr rībah*, 7:38#5236.

^{IV} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb izā fātaho al-‘īd yoṣallī rak‘atayn wa kaẓālik an-nisā’ wa man kāna fil-boyōt wal-qorā*, 2:23#987; An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb ar-rokḥṣah fil-la‘ib allazī lā ma‘ṣiyah fih fī ayyām al-‘īd*, 2:608#17.

Høyhet ﷺ spurte henne: «Vil du se?» Hun svarte: «Ja!» Profeten ﷺ stilte seg foran henne. Hun hadde kinnet sitt inntil profetens ﷺ kinn. Profeten ﷺ sa: «Fortsett, Arfidahs barn!» Da hun syntes det var nok, ba profeten ﷺ henne om å gå.^I

Et par punkter som er verdt å merke seg her, er at abessiniernes lek fant sted i profetens ﷺ moské. Jentenes sang og slag på den flate håndtrommen skjedde rett overfor Hans Høyhet ﷺ i Hans Høyhets ﷺ værelse. Både abessinierne og jentene fikk lov til å fortsette.

De som er for *raqs* og tillater instrumenter under det, bruker disse beretningene som bevis. De som protesterer, refererer til blant andre Ibn Hajar al-‘Asqalānī. Han kommenterte at Arfidah var navnet til en av stamfedrene til abessinierne, derfor ble de kalt det i beretningen. Videre nevner han at det er noen blant *ṣōfiyyah* som bruker denne beretningen for å vise til at *raqs* og å høre på musikkinstrumenter for å underholde seg, er lovlig. Men ifølge al-‘Asqalānī har flertallet ansett det som klanderverdig og stilt seg kritisk til det basert på begge handlingenes formål. Abessiniernes lek med våpnene var en form for våpenøvelse, dermed kan ikke det stilles som et argument for *raqs* for å underholde.^{II}

Deres urokkelige standpunkt er at *raqs* er en kjettersk og nyoppdiktet handling. *Raqs* gir ingen logisk mening med hensyn til troen, og den ble ikke praktisert av noen av de tidligere skriftlærde og imamer.

De som tillater *raqs*

Det berettes etter vår mester Anas ﷺ: «Abessinierne danset og trikset (med våpnene) overfor Guds sendebud ﷺ. De danset og framsa (på sitt språk): 'Moḥammad er en rettskaffen tjener (av Gud)!' Guds sendebud ﷺ spurte: 'Hva sier de?' Følgesvennene svarte: 'De sier: «Moḥammad er en rettskaffen tjener (av Gud)!»» Al-Arna’ōt klassifiserte denne beretningens beretterkjede som autentisk basert på

^I Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ad-daraq*, 4:39#2906, #2907; An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb ar-rokḥṣah fil-la’ib allazī lā ma’ṣiyah fīh fī ayyām al-’id*, 2:609#19.

^{II} Aḥmad ibn ‘Alī ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī* (Beirut: Dār al-ma’rifah, 1959), 6:553.

Innledning

Moslams krav. Han refererte også til at Ibn Ḥibbān har gjengitt denne beretningen.^I

Denne beretningen inneholder to ord som er svært interessante å forstå: *yazfīnōn* (يزفنون) og *yarqoṣōn* (يرقصون). I utgangspunktet innebærer begge samme betydning og blir ansett som synonymer til hverandre. Betydningen er «å danse».^{II} Etter å ha lest de andre beretningene om abessinierne forstår man at de danset i ekstase og trikset med våpnene og lovsang profeten ﷺ. Beretningen vil bli kombinert med den samme hendelsen som vi har lest om tidligere, at dette fant sted i profetens ﷺ moské på en høytidsdag. Vi har også lest motargumentet om at ekstatiske dans kun vil være ved glede, fordi det ikke var noen *zīkr* nevnt i den hendelsen, men i den sistnevnte beretningen finner vi det tydelig nevnt, der abessinierne lovsynger profeten ﷺ. Det vil si at *raqs* og *zīkr* kan utføres samtidig.

Shākir klassifiserte beretningen etter vår velynder ‘Alī ﷺ som ble gjengitt gjennom Ḥānī’ ibn Ḥānī’, at dens beretterkjede er autentisk. Det er den samme beretningen, der følgesvennene ‘Alī, Zayd og Ja‘far ﷺ danset ekstatiske rundt profeten ﷺ.^{III}

Al-Ghazālī viet et helt kapittel i sitt mesterverk *Iḥyā’ ‘olōm ad-dīn* vedrørende etikette under det å høre på lovprisning og lovsang om Gud og profeten ﷺ med instrumenter (flat håndtromme) og det å oppleve ekstase. Han forklarer hvordan Herren tenner kjærlighetens flamme i Sine hjertevenners hjerte og slavebinder deres sjel med en brennende iver etter å møte og se Ham. Han framhevet at å høre på denne lovprisningen og lovsangen fører til ekstase i en persons indre. Denne ekstasen fører igjen til bevegelser av kroppen, som er kjent ved navnet *raqs*. Al-Ghazālī legger ikke skjul på at mange store imamer forbød det å høre noen synge generelt, mens noen av dem anså det som mislikt. På den andre siden legger han også vekt på at det var flere følgesvenner og deres elever som hørte på lovprisning og lovsang med instrumenter (flat håndtromme). Etter det rettet han sin konsentrasjon mot *raqs*. Han viste til de beretningene – både

^I Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Anas ibn Mālik raḍī Allāho ‘anh*, 20:17#12540.

^{II} Al-Ifṭīqī, *Lisān-ol-‘Arab*, 13:197.

^{III} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Wa min mosnad ‘Alī ibn Abī Ṭālib raḍī Allāho ‘anh*, 1:537#857.

autentiske og svake – som vi allerede har diskutert. Ved dem argumenterte han for *raqs*. Etter å ha ført en lang diskusjon med argumentene konkluderte han basert på de samme beretningene at disse tekstene er bevis på at å synge og drive med lek ikke er forbudt. Han framla noen vektige punkter:

- Abessinierne drev med både ekstatisk dans og lek.
- Det hendte i profetens ﷺ moské.
- Hans Hellighet ﷺ oppmuntret abessinierne til å fortsette.
- Profeten ﷺ nektet våre mestre ‘Omar og Abō Bakr ﷺ i å stanse dem som sang eller danset av glede, for det var høytidsdag. Det vil si at det er en tid for glede og behag, og disse handlingene utføres basert på glede og er årsak til glede.
- Profeten ﷺ både så og hørte på dette lenge.

Al-Ghazālīs standpunkt er at av dette lærer man at det er tillatt å høre på noen synge, utføre *raqs*, å slå på flat håndtromme og å drive med lek med skjold og spyd.^I

An-Nawawī anså ikke *raqs* som ulovlig så lenge det ikke inneholdt måten tvekjønnede og feminine menn beveget seg på.^{II}

As-Soyōṭī ga sitt samtykke til å utføre *raqs* under *zikr*.

Problemstillingen han besvarer, er hvis en gruppe av *ṣōfiyyah* samler seg i en *zikr*-forsamling, og en person stiller seg opp og gjør *zikr*, og vedkommende fortsetter å gjøre den handlingen, bør han bli stanset, eller har han lov til å gjøre det. As-Soyōṭīs sakkyndige uttalelse var at en slik person kan ikke nektes. Han refererte til andre skriftlærde og beskrev at tilstanden til den som utfører denne formen for *zikr*, er overveldet av *zikrs* ekstase, mens den som ikke utfører denne formen, er berøvet for en slik opplevelse. As-Soyōṭī la til sin personlige mening ved å stille spørsmålet om hvordan det kunne være mulig å nekte noen å utføre *zikr* stående. Når Gud selv sier: «De som kommer Gud i hu stående, sittende og liggende [...]»^{III} De troendes mor ‘Ā’ishah ﷺ sa at profeten ﷺ kom Gud i hu til enhver tid. As-Soyōṭī fortsatte og klargjorde at hvis denne stående stillingen under *zikr*

^I Moḥammad ibn Moḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘olōm ad-dīn* (Beirut, Dār al-ma‘rifah, uten dato), 2:268–279.

^{II} Yahyā ibn Sharaf an-Nawawī, *Minhāj aṭ-ṭālibīn wa ‘omdah al-moftīn fil-fiqh* (Beirut: Dār al-fikr, 2005), 345.

^{III} Koranen 3:191.

Innledning

skulle kombineres med *raqs*, kan ikke en slik person nektes eller klandres. Han refererte til beretningen om vår mester Ja‘far عليه السلام da han danset ekstatisk rundt profeten عليه السلام. As-Soyōtī tolket det som å komme i ekstase av ordene til Hans Hellighet عليه السلام: «Du er lik meg i skapning og moral.» Han erklærte det som roten til *raqs* som *ṣōfiyyah* utfører, for profeten عليه السلام nektet ikke ham å gjøre det han gjorde under ekstase.^I

De som tillater *raqs* som en form av *zīkr*, argumenterer ved å også referere til al-Haytamī, for han kommenterte etter at han ble spurt om *ṣōfiyyahs raqs*. Han presiserte at denne tradisjonen har rot i beretningen om vår mester Ja‘far عليه السلام, der han danset av glede rundt profeten عليه السلام, og Hans Hellighet عليه السلام forbød det ikke. Dette gjorde han fordi han opplevde en ekstase og herlighet på grunn av det profeten عليه السلام sa til ham: «Du er lik meg i skapning og moral.»^{II}

Vi ser at de skriftlærde belyste en følelse av ekstase og herlighet. Derfor kan ikke spørsmålet til de som kritiserer godtas, når de spør om når og hvor, for de skriftlærde har påpekt dette gjennom både Koranen og *hadīth*-litteraturen. Koranen har et vers som lyder: «[...] skriften sender et hårreisende skjelv i dem som frykter Herren sin. Etter det blir huden og hjertet deres myke for å komme Gud i hu.»^{III} En beretning etter vår mester Abō Horayrah عليه السلام opplyser at profeten عليه السلام var på en vei som førte til Mekka. Profeten عليه السلام og følgesvennene gikk forbi fjellet Jomdān. Hans Hellighet عليه السلام sa: «Fortsett videre, dette er Jomdān, de solitære overgår alle.» Følgesvennene spurte: «Hvem er de solitære, kjære Guds sendebud?» Hans Høyhet عليه السلام svarte: «De menn og kvinner som kommer Gud i hu rikelig.» An-Nawawī forklarte at disse solitære er de som lever avsides og for seg selv, og tilbringer sin tid ved å kun komme Gud i hu. En annen forklaring som han nevner om de solitære, er de som blir beveget av å komme Gud i hu, det vil si de som holder seg fast til det og elsker å gjøre det.^{IV} Denne bevegelsen kan tolkes som den ekstasen

^I ‘Abd-or-Rahmān ibn Abī Bakr as-Soyōtī, *Al-Hāwī lil-fatāwī* (Beirut: Dār al-fikr liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr, 2004), 2:282–283.

^{II} Aḥmad ibn Moḥammad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-Haytamī, *Al-Fatāwā al-ḥadīthiyyah* (Beirut: Dār al-fikr, uten dato), 212.

^{III} Koranen 39:23.

^{IV} An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 17:4.

som begynner dypt inni den forelskede som kommer Herren i hu, men så utvikler den bevegelsen til å bli en fysisk bevegelse.

I en beretning berettet etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه, finner vi at da verset «Å, dere troende, vern dere selv og deres familie mot ilden!»^I ble åpenbart, resiterte Guds sendebud ﷺ det for følgesvennene. Da falt en ung mann besvimt om på bakken. Hans Hellighet ﷺ la sin hånd på hjertet hans. Da han rørte på seg, sa Hans Hellighet ﷺ: «Å, unge mann! Framsi: 'Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud!'» Den unge mannen sa det, og Guds sendebud ﷺ ga ham det gledelige budskapet om paradiset. Følgesvennene spurte: «Kjære Guds sendebud, mens han fortsatt er blant oss?» Guds sendebud ﷺ svarte: «Har da ikke dere hørt Guds – den Allmektiges og den Majestetiskes – ord: 'Dette løftet er for dem som frykter Min myndighet og Mitt alvorsord.'^{II}»^{III}

Beretningen er i samsvar med Guds ord som opplyser om at folks tilstand forandrer seg ved *zikr*. Det var akkurat det som skjedde med den unge mannen, og man ser at profeten ﷺ klandret ham ikke, men forstod og godtok hans besvimelsesanfall som en tilstand av ekstase og frykt.

Sannheten om *raqs*

Innledningen har bevist at *raqs* ikke er noe fremmed eller kjettersk. Vi har granskende studert beretninger og de skriftlærdes utsagn for og imot *raqs*. Ordet *raqs* er blitt definert og forstått i lys av de skriftlærdes begrepsforklaring og tolkning. Det ble observert at det ikke er erklært som påbudt eller obligatorisk, men tillatt. Ser man på det basert på beretningene vi har diskutert, forstår man fort at det faktisk er en likt og anbefalt handling (مستحب – *mostahab*).

De som forbyr *raqs*, framsetter ensidige argumenter sett med et negativt blikk, derfor erklærer de det både som kjettersk og forbudt. De stiller sine ofte stilte spørsmål: «Gjorde profeten ﷺ eller

^I Koranen 66:6.

^{II} Koranen 14:14.

^{III} An-Nisābōrī, *Al-Mostadrak ‘alā aṣ-ṣaḥīḥayn: Kitāb al-jihād*, 2:382#3338.

Al-Hākim klassifiserte den som autentisk basert på kravene til al-Bokhārī og Moslim.

Innledning

følgesvennene det noen gang?» De sammenligner det med flergudsdyrkernes handlinger, som å klappe, plystre og danse naken rundt det hellige huset Ka‘bah.

Beretningen gjengitt gjennom al-Wāqidī ble gransket, og man blir nødt til å legge merke til at az-Zahabī at godtok en svak person med tanke på historiske beretninger. Az-Zahabī anså ikke al-Wāqidī som en løgner og oppdikter.

Den andre gjengiveren som blir kritisert, er Hāni’ ibn Hāni’, men man ser at mange *ḥadīth*-lærde har inkludert beretninger gjennom ham i sine samlinger. Det som svekker standpunktet til de som argumenterer imot *raqs* ved å trekke fram at Hāni’ ibn Hāni’ er svak, er at selv al-Albānī og Shākir klassifiserte beretninger gjennom Hāni’ ibn Hāni’ som autentiske – noe vi observerte. Til tross for disse observasjonene fortsetter de som er imot *raqs*, med at det er ikke noen form for ihukommelse i beretningen, derfor kan ikke ekstatisk dans gjelde *zīkr*, men bare en anledning av glede.

Abessiniernes lek og ekstatiske dans ble gjennomgått grundig, og en teori som baserer seg på en begrenset og ensidig betraktning, blir anvendt som et motargument. Det er standpunktet til al-‘Asqalānī som blir brukt for å avvise denne hendelsen. Men en fullstendig autentisk beretning inkludert av Aḥmad ibn Ḥanbal ash-Shaybānī berettet etter vår mester Anas رضي الله عنه, ble framsatt som bevis, og den fjerner all tvil. Her bør i utgangspunktet beskyldninger som kjettersk og syndig ta slutt. Det er også verdt å legge merke til at enhver som opplevde profeten صلى الله عليه وسلم, så og trodde på Hans Høyhet صلى الله عليه وسلم og døde i den tilstanden, ble regnet som en følgesvenn. Slik besvares spørsmålet til dem som spør om følgesvennene noen gang gjorde det, for de abessiniere som trikset med våpnene, danset og gjorde *zīkr*, så og trodde på profeten صلى الله عليه وسلم. Selv om deres tilstand etter den hendelsen er ukjent, er det god grunn for oss til å tro at de døde som troende, for islam fikk fotfeste i Abessinia allerede på profets صلى الله عليه وسلم tid.

De skriftlærde som er for, deres mening og argumenter ble gjengitt og forklart. *Zīkr*-formen *raqs* ble styrket, og dens rot ble identifisert, altså en ekstatisk tilstand som kommer fra dypt i ens indre og forvandler seg til en tilstand som overmanner kroppen og dens sanser.

Det er essensielt å forstå at *raqs* ikke er en pålagt handling – den som vil, kan utføre den, og den som ikke vil, kan la være, men

uten å kalle hverandre for det ene eller det andre. *Raqs* er en støttet praksis som har gått i arv fra generasjon til generasjon, og mange skriftlærde har støttet og anerkjent den. Det kan ikke bare overses sånn uten videre. De skriftlærde som godkjenner denne praksisen, kjenner til kritikken, men til tross for det gir de samtykke til *raqs* ved sin autoritet. Det er en uenighet, det er mange som forbyr og avviser *raqs*, men også mange som tillater det. Vi har observert at de som tillater det, har et sterkere utgangspunkt, og deres standpunkt har en rot som er tydeligere enn de som avviser *raqs*. Det er urettferdig å stoppe opp ved en autentisk beretnings ord bare for å fremme sitt standpunkt, når det finnes en autentisk beretning til som opplyser mer om samme hendelsen, og den er støttet av flere svake beretninger som opplyser det samme.

Vi lærer at det er tillatt å utføre *raqs* under *zikr* i og utenfor moskeen så lenge det ikke inneholder handlinger som leder til synd eller fysisk skade. Gjennom denne innledningen blir det demonstrert at *raqs* er en lovlig islamsk handling. Millioner av muslimer praktiserer denne formen for *zikr* og er i sin fulle rett til å gjøre det. *Raqs* omfatter alle former for *zikr*, som virvling, *ḥaḍrah*¹ (حاضرة) og andre former for *zikr* som innebærer kroppsbevegelser sittende eller stående.

Dr. Moḥammad ibn ‘Alawī al-Mālikī opplyste i verket *Mazā fi sha‘bān* at *ḥadīth*-lærde og eksperter i andre fag i islam var enige om at det er tillatt å utføre en handling basert på en svak beretning så lenge det angår det fortrinnlige. Dette var standpunktet til blant andre Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn al-Mobārak, ath-Thaurī, Ibn ‘Oyaynah og al-‘Anbarī. Ar-Ramlī refererte til an-Nawawī, at han i flere av sine verk påpekte at det var konsensus blant de skriftlærde om at det er tillatt å bruke en svak beretning når det gjelder fortrinnlige handlinger. Ibn ‘Abd-il-Barr var tydelig på at det ikke er behov for å protestere mot fortrinnlige handlinger som er basert på svake beretninger. Det grunnleggende prinsippet vedrørende dette er at så lenge den beretningen forholder seg til det som er fortrinnslig, og ikke gjør det lovlige ulovlig eller det ulovlige lovlig og heller ikke pålegger den en handling som noe obligatorisk, men bare gjelder oppfordring til

¹ En *zikr*-form som gjøres stående. Det er den vanligste *zikr*-måten i den arabiske verden, Tyrkia og Balkan, men det er noen forskjeller.

Innledning

godhet og advarsel mot ondskap, bør en slik beretning godtas. De *ḥadīth*-lærde er strenge med hensyn til beretterkjedene og går kritisk til verks med tanke på beretterne når beretningen angår det lovlige, det forbudte og lover generelt. Men når beretningene gjelder det fortrinnlige, belønning hos Gud og advarsler mot Herrens vrede og pine, er de *ḥadīth*-lærde overbærende (romslig) overfor beretterkjedene og milde mot beretterne. I denne klargjøringen vedrørende svake beretninger som gjelder fortrinnlige handlinger, viser dr. Ibn ‘Alawī at han er uenig med selv andre Mālikī-skriftlærde, for å gjøre poenget klart basert på rettfærdig avgjørelse, og ikke en ensidig tolkning. Han fortsetter med å presentere Ibn al-‘Arabī al-Mālikī’s standpunkt om at det ikke i det hele tatt er tillatt å handle basert på svake beretninger. Men han avviser dette standpunktet til Ibn al-‘Arabī, for Ibn al-‘Arabī’s standpunkt er at fortrinnlige handlinger skal oppnås ved loven (beretninger som omhandler lovlig og forbudt), og en bekreftelse som baserer seg på en svak beretning, er kjetteri, ifølge ham. Dr. Ibn ‘Alawī var uenig, for en handling basert på en svak beretning har som mål å oppnå det fortrinnlige, og ikke pålegge eller resultere i en syndig handling som skader ens tro. Han mener også at Ibn al-‘Arabī’s standpunkt kan gjelde en slik svært svak beretning som ikke kan rettfærdiggjøres eller oppnå en formaning ved den, for den har falt fra den graden. Det vil si at det ikke er en vanlig svak beretning.^I

Denne diskusjonen til dr. Ibn ‘Alawī bekrefter en handling som angår det fortrinnlige basert på en svak handling, men vår sak (*raqs*) er basert på en autentisk beretning og handling som er støttet av flere svake beretninger, og autentiske beretninger bekrefter 90 % av hendelsen. Derfor avslutter vi denne forklaringen med å referere til dr. Ibn ‘Alawī, der han forklarer at det er enhver forskers rett å utlede konklusjoner, granske, studere og framlegge sitt standpunkt. Men han anmoder om å unngå den partiske og ensidige måten å forske på ved å skjule sannheter om en sak for folk. Altså framlegger man kun det man kan kritisere, slik at folk flest tror at det ikke finnes en annen side av saken. Dette er ikke å være oppriktig eller rettfærdig mot faget.^{II}

^I As-Sayyid Moḥammad ibn ‘Alawī al-Mālikī, *Māzā fī sha‘bān* (Uten sted og utgiver, 2003), 78–80.

^{II} Al-Mālikī, *Māzā fī sha‘bān*, 81–82.

***Zikr* og den troende**

Zikr er et svært viktig begrep i islam som har både en fysisk og en åndelig betydning. Vi har lært gjennom innledningen at *zikr* er det som holder den troendes bånd knyttet fast til Herren. *Zikr* er den troendes håp og kjærlighetserklæring til Herren. Den fører den troende sin Herre nærmere og lar ham klatre høyere i Herrens øyne. *Zikr* er en rotfestet tradisjon i islam. Koranen oppfordrer de troende til å utføre *zikr* som en del av deres hverdag. Herren lover Sin kjærlighet til de som kommer Ham i hu. Gud ser på dem som ønsker å stanse Hans ihukommelse, som de mest ondsinnede personene på jorden. Han avslører denne ihukommelsens kraft, at den er nøkkelen til å be om tilgivelse. Hvis noen ønsker å vie seg fullstendig til Gud og være og bli en sann tjener, er *zikr* den rette veien å gå. Gud ga en stor gave til Sine tjenere i form av Sin og Hans elskede profets ﷺ ihukommelse.

Profetens ﷺ velsignede ord skiller tydelig mellom den som gjør *zikr*, og den som ikke gjør det. *Zikr* gjør den troende levende, og uten den er han eller hun som en død person. *Zikr* er en stor kamp som den troende engasjerer seg i hver eneste dag. Gud lar tjenerne føle enda mer nærhet og glede når de kommer Ham i hu. De som kommer Herren i hu rikelig, vil være av de som vil få stor belønning hos Gud. Gjennom *zikr* blir den troendes indre og ytre rensset, og vedkommende blir tilgitt.

Vi lærer at *zikr* gir vår tro liv og renses oss. Den er vår styrke og vårt redskap til å komme vår Herre nær.

Oslo, 17.5.2018

Abo Mahi Yasir Hussain

﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾

Å komme Gud i hu høylitt

Ved utallige anledninger har det blitt oppfordret om å komme Gud i hu i både Koranen og *ḥadīth*. De som har kunnskap om Koranen og *ḥadīth*, vet at å komme Gud i hu har blitt anvendt på mange forskjellige måter med mange forskjellige betydninger. Slik som:

1. Å utføre *ẓikr* med tungen
2. Å utføre *ẓikr* med hjernen
3. Å utføre *ẓikr* med hjertet

Vi ser kortfattet på disse punktene, deretter vil vi diskutere det å komme Gud i hu høylitt. For det er en gruppe i vår tid som har begynt å fornekte dette.

Å utføre *ẓikr* med tungen

Gud har befalt i Koranen å utføre *ẓikr* høylitt med tungen: «Kom Gud i hu slik som dere minnes deres forfedre (i samlinger), faktisk kom Gud i hu sterkere enn det!»^I

Med denne *ẓikr* menes det at man skal nevne Guds navn og egenskaper med tungen. Befalingen er generell og omfatter både privat (alene) og offentlig (forsamling), slik som *ṣōfiyyahs* måte er. Det vil si at en gruppe setter seg og nevner Gud som en samling. Vi finner denne metodens opprinnelse i autentiske beretninger. I en beretning berettes det etter vår mester Abō Horayrah رضي الله عنه at profeten صلى الله عليه وسلم sa: «Sannelig, Gud den mest Velsignede, den aller mest Høytstående har en gruppe engler som ikke har noen annen oppgave enn å lete etter samlinger av *ẓikr*. Når de finner en samling der Gud kommes i hu, setter de seg hos dem. De omringer dem ved å legge vingene rundt dem helt til de fyller det som er mellom dem og jordens himmel.»^{II}

Å utføre *ẓikr* med hjernen

Å fundere dypt over bevis på Guds enhet og de guddommelige versene anses også som *ẓikr*. Denne formen for *ẓikr* vil si at man funderer dypt over Guds storhet og majestetiske væren og også funderer dypt over de tegnene som Gud har opprettet ved Sitt

^I Koranen 2:200.

^{II} An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb faḍl majālis az-ẓikr*, 4:2069#25.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

guddommelige Vesen og egenskaper – det vil si å søke etter disse tegnene. Når han når fram til tegnet, bør han komme Herren over tegnet i hu. Noen eksempler er:

1. Å komme i hu Guds sinne ved å se rovdyr når de river andre dyr i filler.
2. Å komme i hu Guds nåde ved å se en mors kjærlighet til sitt barn.
3. Å komme i hu at Gud skal fryktes, ved å se høye fjell.
4. Å komme i hu Guds storhet ved å se himmelens vidstrakte og omfattende vidde.

Det har blitt gjengitt av Moslim at hvis det var solformørkelse, ble profeten ﷺ bekymret som om det skulle være oppstandelsens dag, og begynte å forrette bønn med det samme. Det var en slik forrettelse av bønnen som aldri hadde blitt observert før. Hans Hellighet ﷺ opplyste: «Disse tegnene som Gud sender, viser seg ikke på grunn av noens død eller liv, men Gud setter frykt i Sine tjenere ved å sende dem. Derfor når dere ser en ting av disse tegnene, søk vern ved å komme Ham i hu med det samme, bønnfall Ham og be Ham om tilgivelse.»^I

Betydningen er at Guds vrede viser seg når Han lar solen bli formørket. Det var derfor Hans Hellighet ﷺ ble fylt med frykt, at kanskje kommer Herrens vrede. Hans Høyhet ﷺ viste det ved sin praksis at under slike tilfeller bør man frykte Herren. For den Herren som evner å frata solen dens lys, evner også å frata våre øynes og hjertes lys. Det er derfor en tjener bør gjøre alt for å tilfredsstille Herren i et slikt øyeblikk og konstant frykte Ham og be skuddbønner og om tilgivelse så ofte vedkommende kan.

Å utføre *zikr* med hjertet

Å utføre *zikr* med hjertet vil si å ha Guds ihukommelse i hjertet. I Koranen står det skrevet: «Kom din Herre i hu når du glemmer ...»^{II}

Å utføre *zikr* med hjertet har to grader: 1) De vanliges grad og 2) De utmerkedes grad.

^I An-Nīsābūrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb faḍl majālis az-ḏikr*, 2:628#24.

^{II} Koranen 18:24.

1. De vanliges grad

Det er å komme Gud i hu når man gjør/påbyr det rette eller forbyr/unngår det urette. Slik som når bønnekalleren roper ut: «Kom til tidebønnen», forretter vedkommende tidebønnen og kommer Gud i hu ved det. Det hender noen ganger i et menneskes liv at han står overfor et slikt veiskille som gjør at han blir fanget i en indre konflikt som får vedkommende til å huske og nevne Skaperen og skapningene. I et slikt tilfelle er det å glemme skapningene og huske Herren oppstigningen (den høyeste graden) av selveste *zīkr*. Et eksempel er når en person har sårt behov for penger for å betale for sitt syke barns eller sin ektefelles behandling eller en annen lignende omstendighet som setter en person i en desperat situasjon. Hvis den personen forholder seg til det Gud og sendebudet ﷺ befaler ham, slik som å ikke gjøre noe ulovlig (bestikkelse, ran, prostitusjon) for å tjene de pengene, har vedkommende glemt skapningene og bevart Herrens ihukommelse i hjertet. Men hvis han glemmer Herren og heller gjør det som berger den verdslige situasjonen, kan han ikke erklæres som en som utfører *zīkr* med hjertet.

2. De utmerkede grad

Denne graden tilhører de som står Gud nær. Deres hjerte er aldri forsømmelig når det gjelder Guds ihukommelse. De er fortapt i Herrens kjærlighet til de grader at de ikke engang tenker på å rette sin oppmerksomhet mot skapningene. Det er den noble profeten ﷺ som besitter den høyeste graden av denne kategorien. Hans Nåde ﷺ sa: «Det er for meg en tid med Gud, som verken en nærstående engel makter eller en utsendt profet.»¹

¹ Denne beretningen har ikke blitt henvist til av forfatteren. Beretningen har blitt gjengitt i verket til as-Sakhāwī og blitt erklært som en *marfō* '-beretning. Det vil si en beretning hvis beretterkjede når helt opp til profeten Moḥammad ﷺ. Moḥammad ibn 'Abd-ir-Raḥmān as-Sakhāwī, «Al-Maqāṣid al-ḥasanah fī bayān kathīr min al-aḥādīth al-moshtahirah 'alā al-alsinah, #883,» [www.islamweb.net](http://library.islamweb.net), http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=1849&pid=910041&hid=883 (oppsøkt 17.02.2018).

Å utføre *zikr* hølytt – mellom kjetteri og tradisjon

Den noble profeten ﷺ var så betatt av den guddommelige stråleglansens skjønnhet og var så fylt med kjærlighet til Herren at Hans Nåde ﷻ verken rettet sin oppmerksomhet mot skapningene eller seg selv. Gud sier: «Han så deg dypt betatt i Sin kjærlighet, og førte deg til målet!»^I Betydningen er: Det var derfor Vi rettet din oppmerksomhet mot skapningene, for du besitter jo den høyeste graden av erkjennelsen om Guds guddommelighet og ihukommelse, slik at du ved din høye rang retter oppmerksomheten mot dem, og de oppnår noen dråper fra deg og gjennom ditt blikks foræring og gjennomgripende oppmerksomhet, vender de og deres skjebne om. Slik at de som seiler på villfarelsens sjø og blir kastet hit og dit av dens bølger, når rettledningens land.

Ifølge formene vi har diskutert ovenfor, blir det tydelig at *zikr* har tre former. Nå er det det å utføre *zikr* hølytt som er emnet som skal diskuteres. For det finnes noen grupper som kritiserer denne måten å utføre *zikr* på, og kaller den en kjettersk handling og erklærer den ulovlig. Vi skal se grundig på emnet med dets bevis, slik at saken blir tydelig og ikke levner noen form for tvil.

Bevis fra Koranen om å utføre *zikr* hølytt

Å utføre *zikr* hølytt eller lavt / inni seg er begge bekreftet gjennom bevis fra islamsk lov. Men det finnes tilfeller der det er foretrukket å utføre *zikr* lavt, og tilfeller der det er anbefalt å gjøre det hølytt. Vår diskusjon skal handle om å gjøre det hølytt på en moderat måte, og de anledningene der det generelt har blitt ansett som mislikt eller forbudt. Det er den hølytte måten som gjøres på en overdreven måte^{II} – å utføre *zikr* med en overdreven høy stemme ved å gå over grensen

^I Koranen 93:7.

^{II} *Al-jahr al-mofrit* (الجهر المفرط) er den overdrevne hølytte måten der man krysser *zikrs* grenser for å vise seg fram. Å krysse *zikrs* grense er å glemme dens opprinnelige mål og mening og heller fokusere på det som gjør en selv fornøyd. Altså ser andre på deg, og du blir ansett som en gudfryktig person, men i utgangspunktet er du ikke det.

Å komme Gud i hu høyløtt

for å vise seg fram, en form blandet med *riyā'*^I, og denne måten har ikke noe med vårt standpunkt å gjøre. Den høyløtte måten som vi argumenterer for, finnes spesifikt nevnt i Koranen: «Kom Gud i hu slik som dere minnes deres forfedre (i samlinger), faktisk kom Gud i hu sterkere enn det!»^{II}

Koranfortolkerne sier at dette var de vantros måte under uvitenhetstiden. De pleide å stille seg overfor Ka'bah etter å ha fullført pilgrimsferden, og så fortalte de med all stolthet om sine fedres og forfedres meritter. Gud sa at de heller skulle nevne Ham enn å nevne sine fedre. Det er ikke skjult for visdommens folk at den *zikr* som er for at folk skal klare å høre den, er den som anses som høyløtt. Basert på dette verset ser vi at det er tillatt å utføre *zikr* høyløtt.

'Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī argumenterte: «Vit at det er uten tvil tillatt å utføre *zikr* høyløtt og blant dens bevis er Guds utsagn: 'Slik som dere nevner forfedrene deres [...]»^{III}

I Koranen sier Gud: «Når dere har fullført tidebønnen, kom da Gud i hu stående, sittende og liggende på sidene deres.»^{IV}

Det berettes etter vår mester Ibn 'Abbās ؓ da han fortolket verset «Kom Gud i hu stående, sittende og liggende på sidene deres»: «I enhver tilstand – om natten og dagen, på det tørre land og på havet, under reise og når man ikke reiser, under rikdom og fattigdom, under sykdom og friskhet og lavt og høyløtt.»^V

Ashraf 'Alī at-Thānwī framla sin mening om det å utføre *zikr* høyløtt ved å referere til et vers fra Koranen: «Hvem er mer ondsinnet enn den som forbyr å nevne Guds navn i moskeene og strever for å ødelegge dem.»^{VI} Det er tydelig at man kan ikke forby en form for *zikr*

^I *Riyā'* (الرياء) er et omfattende ord, men kort fortalt er det en måte å være på, der man later som om man har bedre moral enn det man egentlig har. Det er å skjule sine sanne følelser og hensikter, og heller vise fram usanne og falske følelser og hensikter. Alt dette gjøres for å vise seg fram, slik at folk skal prise og like en.

^{II} Koranen 2:200.

^{III} 'Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī, *Ashi' 'ah al-lom'āt*, overs. og red. av Moḥammad 'Abd-ol-Ḥakīm Sharaf al-Qādirī og Moḥammad Khān al-Qādirī (Lahore: Farid Book Stall, 2001), 2:278.

^{IV} Koranen 4:103.

^V Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qor'ān*, 9:164.

^{VI} Koranen 2:114.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

som ikke kan høres, og man kan ikke bli hørt uten å utføre *zikr* høylytt.^I

Gud sier i Koranen: «Kom Meg i hu, Jeg skal komme dere i hu.»^{II}

I dette verset har Gud befalt de troende å komme Ham i hu. Han har ikke spesifisert at Han må kommes i hu lavt eller høylytt, det vil si at Han har tydeliggjort ihukommelsens generellhet. Ifølge grunnprinsippene til Hanafi-skriftlærde blir generelle tekster ansett som generelle, man kan ikke utlede en spesifikk lov basert på dem. Det er derfor mange koranfortolkere har gjengitt følgende beretning vedrørende dette verset: «Den som kommer Meg i hu når han er alene, ham kommer Jeg i hu alene, og den som kommer Meg i hu i en samling, ham kommer Jeg i hu i en samling mye bedre enn deres samling.»^{III} Denne beretningen argumenterer for *zikr* i begge formene: lavt og høylytt. Det beviser at det har blitt befalt om begge formene for *zikr*.

Koranfortolkerne har tolket at det å utføre *zikr* alene og i en samling, viser til både det å utføre *zikr* alene og med andre, og det gjelder både høylytt og lavt.

Al-Khāzin kommenterte: «*Zikr* er med tungen, og det er å lovsynge Guds hellighet, lovprise Ham og forherlige Ham (Guds navn). På lik måte som det, er det også en måte å utføre *zikr* på, og det er med hjertet. Det er å fundere på Gud den aller mest Høytstående storhet.»^{IV}

Ar-Rāzī utdypet: «Når det gjelder *zikr*, så er (gjøres) det noen ganger med tungen, noen ganger med hjertet og noen ganger med kroppens ytre deler. Tjenernes *zikr* av Gud med tungen er å lovprise Ham, lovsynge Herrens hellighet, forherlige Ham (Guds navn) og å resitere Hans skrift.»^V

Ash-Shīrāzī forklarte: «Blant dem som kommer Gud i hu, er det slike som kommer Ham i hu med tungen og med det hjertet som besitter sannhetserkjennelsen. Det gjør de til de oppnår *zikrs* sødme.

^I Ashraf ‘Alī at-Thānwī, *Fatāwā imdādiyyah*, 4:43.

^{II} Koranen 2:152.

^{III} An-Nisābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb al-ḥathth ‘alā zikr Allāh ta‘ālā*, 4:2061#2.

^{IV} ‘Alī ibn Moḥammad al-Khāzin, *Lobāb at-ta‘wīl fī ma‘ānī at-tanzīl* (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1994), 1:92.

^V Ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-kabīr*, 4:123.

Å komme Gud i hu høylytt

Det er også slike som kommer Ham i hu med oppriktige handlinger og tilbudelser, som er foretrukket.»^I

Å komme Gud i hu høylytts overlegenhet

Det vi har diskutert til nå, har gjort det innlysende at å komme Gud i hu høylytt med tungen eller komme Ham i hu lavt, er begge inkludert i generellheten i befalingen: «Kom Meg i hu.» Vi forstår at begge formene er tillatte og fortrinnslige. Faktisk finnes det bevis på at å komme Gud i hu høylytt er mer overlegent^{II} enn lavt. La oss se på det gjennom følgende beretning: «Den som kommer Meg i hu når han er alene, ham kommer Jeg i hu alene, og den som kommer Meg i hu i en samling, ham kommer Jeg i hu i en samling mye bedre enn deres samling.»^{III}

Først ser vi på hva Ibn Hajar al-‘Asqalānī kommenterte vedrørende betydningen av denne beretningen: «Noen blant kunnskapens folk sa at vi lærer ved den at *zīkr* inni seg er mer overlegent enn å utføre *zīkr* høylytt. Det kan klassifiseres basert på at nevner han Meg inni seg, nevner Jeg ham med belønning som Jeg ikke lar noen få vite. Hvis han nevner Meg høylytt, nevner Jeg ham høylytt med belønning som Jeg lar alle engleskarene vite om.»^{IV}

Målet vårt er å forstå at å utføre *zīkr* høylytt er tillatt, og det er det de skriftlærde har utledet av denne beretningen, for vi ser at al-‘Asqalānī viser til sin og sine læremesters mening om hva som er mer overlegent. Det må presiseres at beretningen som kommenteres, også er et bevis på å utføre *zīkr* høylytt, ifølge andre skriftlærde.

Al-Qaṣṭallānī fortolket ordene *fī mala’* (في مالا) som «Den som utfører *zīkr* høylytt om Meg i en samling».^V

As-Soyōṭī kommenterte beretningen: «Å utføre *zīkr* i en samling kan ikke gjøres uten at det gjøres høylytt.»^{VI}

^I Rōzbahān ibn Abī Naṣr al-Baqlī ash-Shīrāzī, *‘Arā’is al-bayān fī ḥaqā’iq al-Qor’ān*, 1:32.

^{II} At-Thānwī sier: «Å komme Gud i hu er nyttig på begge måter, men det er høylytt som virker bedre, derfor kom Gud i hu høylytt, men ikke så høylytt at det plager folk.» At-Thānwī, *Fatāwā imdādiyyah*, 4:20.

^{III} An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb al-ḥathth ‘alā zīkr Allāh ta‘ālā*, 4:2061#2.

^{IV} Al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī*, 13:386.

^V Aḥmad ibn Moḥammad al-Qaṣṭallānī, *Irshād as-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bokhārī*, 7. utg. (Kairo: Al-maṭba‘ah al-kobrā al-amīriyyah, 1905), 10:382.

^{VI} As-Soyōṭī, *Al-Ḥāwī lil-fatāwī*, 1:466.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

Vi går videre med å se på våre argumenter om hva som er mer overlegent. Det berettes etter vår mester Abō Qatādah رضي الله عنه at han berettet: «Guds sendebud صلى الله عليه وسلم kom en natt og gikk forbi Abō Bakr, som forrettet en bønn med lav stemme, og Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم gikk forbi ‘Omar, som forrettet en bønn med høy stemme. Da begge kom til profeten, sa Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم: 'Å, Abō Bakr, Jeg gikk forbi deg, og du forrettet en bønn med lav stemme.' Abō Bakr svarte: 'Han jeg samtalte med, kunne høre meg, kjære Guds sendebud.' Hans Høyhet صلى الله عليه وسلم sa til ‘Omar: 'Jeg gikk forbi deg, og du forrettet en bønn med en veldig høy stemme.' ‘Omar svarte: 'Kjære Guds sendebud, jeg drev og vekket de sovende og jagde vekk Satan.' Profeten صلى الله عليه وسلم sa: 'Å, Abō Bakr, hev din stemme litt!' Hans Nåde صلى الله عليه وسلم sa til ‘Omar: 'Demp stemmen din litt!'»¹

Denne beretningen beviser at profeten صلى الله عليه وسلم ba vår mester ‘Omar رضي الله عنه om å dempe stemmen litt, fra å være for høylytt til å holde høylytt på et moderat nivå, men lydnivået fikk være tydelig og hørbart – høylytt. På den andre siden ble vår mester Abō Bakr رضي الله عنه befalt å heve stemmen, altså å heve nivået fra lavt/dempet stemme til høylytt og tydelig. Befalingen viser til at Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم befalte å heve stemmen. Ifølge måten til de som trår på stien for å oppnå Guds tilfredshet, fører læremesteren eleven fra lavere til høyere grad. Det at Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم fikk vår mester Abō Bakr رضي الله عنه til å heve stemmen fra nivået lavt, er et tydelig bevis på det. Å utføre *zikr* høylytt er mer overlegent enn det å gjøre det lavt.

Her er det noen problemstillinger som oppstår blant enkelte. Vi må se nærmere på dem:

1. De som protesterer, mener at med å heve stemmen litt, betyr det ikke å heve til de grader at det kan anses som høylytt slik at en annen person kan høre stemmen. De anser det som at man selv i det minste kan høre sin stemme. Derfor kan ikke dette anses som et bevis for å utføre *zikr* høylytt.

¹ At-Tirmizī, *Sonan at-Tirmizī: Bāb mā jā'a fl-qirā'ah bil-layl*, 2:309#447; Moḥammad ibn ‘Abdillāh at-Tabrīzī, *Mishkāh al-maṣābīh*, red. av Moḥammad Nāṣir-od-dīn al-Albānī, 3. utg. (Beirut: Al-Maktab al-islāmī, 1985), 1:377#1204, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Albānī; As-Sijistānī, *Sonan Abī Dāwūd: Bāb raf' aṣ-ṣaut bil-qirā'ah fī ṣalāh al-layl*, 2:492#1329, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Arna'ōt.

Å komme Gud i hu høylytt

Mollā ‘Alī al-Qārī belyste «Hev din stemme litt!»: «Hev stemmen, så den som hører, kan dra nytte av deg, og den som søker etter rettledningen, kan oppnå rettledningen.» Han fortsatte å forklare at det var som om det ble sagt til vår mester Abō Bakr رضي الله عنه at la folket få ta del i din resitasjon.^I

Denne tolkningen gjør det tydelig at betydningen er å la stemmen nå andre, og ikke bare en selv.

2. Hvis det påstås at grunnprinsippet «læremesteren fører eleven til en høyere grad» utledes av denne beretningen, burde da ikke Hans Hellighet عليه السلام ha bedt vår mester ‘Omar رضي الله عنه om å heve stemmen enda mer, men istedenfor fikk han beskjed om å dempe seg litt.

Svaret er tydelig, og det er at den høyere graden er å gjøre det høylytt på en moderat og behersket måte, og med å heve menes det moderat måte. Slik som Gud sier: «Resiter ikke Koranen for høylytt i din tidebønn og heller ikke for lavt, men benytt heller en middelvei mellom dem begge.»^{II} Vår mester ‘Omars رضي الله عنه stemme var høyere enn den moderate måten, derfor var det stemmenivået i lavere grad enn den moderate måten. Stemmen hans var høyere, men graden var lavere. Hans Hellighet عليه السلام fikk ham til å dempe seg litt fra den høylytte måten og førte ham fra den lave graden til den høyere.

Det er viktig å forstå at den eneste grunnen til at profeten صلى الله عليه وسلم ba følgesvennen ‘Omar رضي الله عنه om å dempe stemmen litt, var at han ikke skulle forstyrre andre, og for at han skulle bli noe moderat i sin holdning.^{III}

3. En annen protest er: Denne beretningen handler særskilt om bønner, derfor er det ikke riktig å assosiere den med *zikr*. Dette kan besvares på følgende to måter:
 - a) Det er riktig at beretningen handler om bønner, men det er ikke skjult for kunnskapens folk at en befaling om det spesifikke gjelder ikke det generelle når dens mål er å spesifisere det spesifikke, men hvis ikke målet

^I ‘Alī ibn Solṭān Moḥammad al-Harawī al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ* (Beirut: Dār al-fikr, 2002), 3:911.

^{II} Koranen 17:110.

^{III} Al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 3:911.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

er det, så gjelder også det spesifikke det generelle. Når det gjelder vår diskusjon, handler ikke denne beretningens ord om å spesifikt heve stemmen i tidebønnen, for beretningen handler om overskytende bønn¹ om natten, og vi vet at det er tillatt i en slik overskytende bønn å både heve stemmen og la være å gjøre det. Overskytende bønn om nattens resitasjon er ikke spesifikt med høy stemme, derfor blir det tydelig at der det er tillatt med både høy og lav stemme, er høy stemme foretrukket.

- b) Utledningens hovedpoeng er «hev din stemme litt», og Hans Hellighet ﷺ begrenset ikke disse ordene med «i tidebønnen / overskytende bønn», derfor vil utledningen gjelde generelt. Slik som det er bestemt i rettslærens (الفقه – *fiqh*) grunnprinsipper.

Diskusjonen vår gjør det tydelig at beretningen vi har diskutert, beviser at å komme Gud i hu høylytt er mer overlegent enn å gjøre det lavt. Nå ser vi på noen punkter som de skriftlærde har nevnt i sine verk om å utføre *zikr* høylytts overlegenhet:

1. Å komme Gud i hu høylytt er det Guds sendebud ﷺ ønsket og forlanget med: «Hev din stemme litt!»
2. Det var følgesvennenes vane.
3. Ved den lærer de som ikke kan noe om det som blir nevnt.
4. Den som ikke gjør det, får mer interesse og får lyst til å gjøre det, og får kjærlighet til *zikr*.
5. De syndiges hjerte blir slått av *zikr* – den renser hjertet.
6. Under *zikr* er tungen, hjertet og hjernen aktive og engasjerte i å tilbe Herren.
7. Å komme Gud i hu høylytt er å anstrenge seg. Hans Hellighet ﷺ sa: «Den mest overlegne tilbedelsen er den som innebærer mye anstrengelse.»^{II}

^I *Nāfilah* / flt. *nawāfil* (نافلة/نوافل) er overskytende bønn eller handlinger som den troende utfører frivillig for å komme sin Herre nærmere.

^{II} As-Sakhāwī, «Al-Maqāṣid al-ḥasanah fī bayān kathīr min al-aḥādīth al-moshtahirah ‘alā al-alsinah, #135,» www.islamweb.net, http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?hflag=1&bk_no=1849&pid=908545 (opp søkt 25.02.2018).

Å komme Gud i hu høylytt

8. Denne *zīkr* er lønnsom for både den som gjør den, og for den som hører på den, begge oppnår belønning.
9. Å komme Gud i hu høylytt holder den som gjør det, i en våken og konsentrert tilstand. Det vil si at vedkommendes øyne er våkne, hjertet er lengtende, og hjernen er oppmerksom.
10. Høylytt *zīkr* sprer velsignelser så langt som stemmen når. Med andre ord er den lønnsom og velsignelsesrik for mennesker, jinner, dyr, trær, steiner.
11. Den som utfører høylytt *zīkr*, får vitner. Det vil si at disse personene vil bevitne på dommens dag overfor Herren at denne mannen var engasjert i å komme Herren i hu.
12. Englene leter etter den personen som utfører *zīkr* høylytt.
13. Englene omkranser de personene som utfører *zīkr* høylytt, og brer sine vinger over dem fra jorden til himmelen.
14. Gud har bebudet det gledelige budskapet om å tilgi de som kommer Ham høylytt i hu.
15. Englene er ansatt for å stige opp med ordene som nevnes under *zīkr* som utføres høylytt.
16. Gud tilgir de syndige takket være *zīkr* som utføres høylytt.
17. Den *zīkr* som englene hører, har sytti ganger høyere grad enn den som de ikke hører.
18. Med å utføre *zīkr* høylytt er man den som viderebringer Herrens ord, lovpris, advarsler og lignende til andre, og slik forbedrer og styrker man vedkommendes tro, og det er å følge i profetenes fotspor.
19. Å utføre *zīkr* høylytt fører til at de troende samler seg i en samling og forsterker brorskapet.

De punktene som har blitt nevnt, er først mer nyttige og overlegne for den troende enn å utføre *zīkr* lavt hvis det ikke er for å vise seg fram, eller om det er skadelig for andre, og det ikke kommer i veien for andre som er opptatt med å tilbe. Hvis det er fare for noe av dette, så er det bedre å gjøre det lavt.

Hvis det hevdes at *zīkr* kan være skadelig for andre eller være i veien for den som er opptatt med å tilbe, må det imøtegås med at *zīkr* i utgangspunktet aldri kan skade noen eller være i veien for den som er opptatt med å tilbe Gud. Vi skal snart se litt nærmere på dette.

Vi kan konkludere med at det er et par årsaker der å komme Gud i hu lavt er mer overlegent, men utenom det, er det å komme Ham i hu høylytt den mest overlegne måten.

Det er også viktig å poengtere at det er de som er svake i troen og ikke har en tilfreds sjel, som kan bli opphengt i å vise seg fram. Men de som har en sjel som er tilfreds og er faste i sin tro, opplever at deres oppriktighet øker idet de er engasjerte i å komme Herren i hu, på det tidspunktet kan det ikke engang forestilles at man gjør det for å vise seg fram. Det er grunnen til at Hans Hellighet ﷺ sa til vår mester Abō Bakr رضي الله عنه: «Hev din stemme litt!» Dette er et stort bevis på at å komme Gud i hu hølytt er profetenes, de sannferdiges, rettskafnes og fullkomnes måte.

Bevis på å komme Gud i hu hølytt fra *ḥadīth*-litteraturen

Det berettes etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه at han berettet: «Det å heve stemmen med å utføre *zikr* når folk var ferdige med de obligatoriske tidebønnene, var en vane på profetens ﷺ tid.» Han fortsatte: «Jeg pleide å vite at folk hadde fullført tidebønnen ved den *zikr* når jeg hørte den.»^I

Det berettes også etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه at han berettet: «Jeg pleide å få vite at Guds sendebuds ﷺ tidebønn var ferdig ved å høre *takbīr*.»^{II}^{III}

‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī kommenterte: «De skriftlærde sier at med *takbīr* i denne beretningen betyr det *zikr* i sin generellhet, slik som det har blitt gjengitt etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه i al-Bokhārīs og Moslims autentiske *ḥadīth*-samlinger, at det var en vane å utføre *zikr* hølytt etter tidebønnen på profetens ﷺ tid. Ibn ‘Abbās رضي الله عنه sa at han forstod at tidebønnen var ferdig ved å høre *zikr* hølytt. Etter det gjenga al-Bokhārī denne beretningen. Vi forstår at med *takbīr* menes det *zikr* i sin generellhet.»^{IV}

An-Nawawī utdypet vedrørende denne beretningen: «Beretningen er et bevis på det noen av de tidligere generasjonene av skriftlærde mente, at det er foretrukket å framsi *takbīr* eller utføre *zikr*

^I Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb az-ḥikr ba’d aṣ-ṣalāh*, 1:168#841.

^{II} التكبير – å framsi Guds storhet.

^{III} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb az-ḥikr ba’d aṣ-ṣalāh*, 1:168#842.

^{IV} Ad-Dihlawī, *Ashī‘ah al-lom‘āt*, 1:418.

Å komme Gud i hu høyløtt

høyløtt rett etter de pålagte tidebønnene, og den som foretrakk det blant de senere generasjonene, er Ibn Ḥazm az-Zāhirī.»^I

En annen beretning som omtaler å utføre *zīkr* høyløtt, er der det berettes etter vår mester ‘Abdollaḥ ibn az-Zobayr رضي الله عنه at han berettet: «Guds sendebud صلى الله عليه وسلم pleide å framsi med høy stemme etter å ha fullført tidebønnen: 'Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud, Han den Ene og ingen er Ham likestilt [...].'»^{II}

‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī kastet lys over denne beretningen: «Denne beretningen er en eksplisitt tekst om å komme Gud i hu høyløtt – at Guds sendebud صلى الله عليه وسلم pleide å utføre *zīkr* høyløtt.»^{III}

En beretning til som er nevnt i de to autentiske samlingene: Det berettes etter vår mester Abō Horayrah رضي الله عنه at han berettet: «Guds sendebud صلى الله عليه وسلم sa: 'Gud sier: «Jeg er ved Min tjeners antakelse. Når han kommer Meg i hu, er Jeg med ham. Hvis han kommer Meg i hu alene, kommer Jeg ham i hu alene. Hvis han kommer Meg i hu i en samling, kommer Jeg ham i hu i en samling bedre enn deres.»»^{IV}

‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī utdypet: «Denne beretningen inneholder bevis på at det er tillatt å komme Gud i hu høyløtt.»^V

Det er også verdtt å få med seg følgende beretning kompilert av an-Nasā’ī i hans *ḥadīth*-samling: «Det berettes etter ‘Abd-or-Raḥman ibn Abzā, etter sin far, at han berettet: 'Guds sendebud صلى الله عليه وسلم pleide å si etter å ha framsagt fredshilsenen (fullført tidebønnen): «Hellig er

^I Det er viktig å påpeke at an-Nawawī etter denne kommentaren også framla et standpunkt vedrørende skriftlærde som ikke var enige i at det var foretrukket med høyløtt *zīkr* etter tidebønnen. Ash-Shāfi‘ī mente at det var for å opplære følgesvennene i måten å utføre *zīkr* på, og ikke for at de bestandig skulle gjøre det høyløtt. An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 5:84.

Vi ser i alle fall at det er uenighet i saken.

^{II} At-Tabrīzī, *Mishkāh al-maṣābīḥ*, 1:304#963, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Albānī.

Beretningen gjengitt av at-Tabrīzī inneholder «med høy stemme», mens en lignende beretning er gjengitt av både al-Bokhārī og Moslim uten ordene «med høy stemme». Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ad-do‘ā’ ba‘d aṣ-ṣalāh*, 8:72#6330; An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb istiḥbāb aḏ-ḏīkr ba‘d aṣ-ṣalāh wa bayān ṣifati-hi*, 1:414#137, 1:415#139.

^{III} Ad-Dihlawī, *Ashi‘ah al-lom‘āt*, 1:419.

^{IV} An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb al-ḥathth ‘alā zīkr Allāh ta‘ālā*, 4:2061#2; Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb qaṭl Allāh ta‘ālā: «wa yohaẓẓiro-kom Allāh naḥṣah»*, 9:121#7405.

^V Ad-Dihlawī, *Ashi‘ah al-lom‘āt*, 2:180.

Kongen, den Allhellige!» tre ganger, og hevet stemmen den tredje gangen.»^I

Aḥmad ibn Ḥanbal gjenga samme beretning flere ganger med forskjellige ord, og der finner vi at profeten ﷺ både forlenget og hevet stemmen sin den tredje gangen. Al-Arna'ōṭ har klassifisert dem som autentiske beretninger.^{II}

Al-Qārī belyste: «Al-Mozhir tydeliggjorde: 'Dette beviser at det er tillatt å komme Gud i hu med høy stemme, faktisk beviser det at det er foretrukket.»^{III}

Moslim gjenga at vår mester Abō Horayrah رضي الله عنه berettet at profeten ﷺ sa:

Sannelig, Gud den mest Velsignede, den aller mest Høytstående har en gruppe engler som har ikke har noen annen oppgave enn å lete etter samlinger av *zīkr*. Når de finner en samling der Gud kommes i hu, setter de seg hos dem. De omringer dem ved å legge vingene rundt dem helt til de fyller det som er mellom dem og jordens himmel. Når samlingen er over, stiger de opp til himmelen. Gud spør dem enda Han vet bedre enn dem: «Hvor kommer dere fra?» De svarer: «Vi kommer fra Dine tjenere på jorden. De lovsynger Din hellighet, framsier Din storhet, og de roper: 'Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud', lovpriser Deg og bønnfaller Deg.» Herren spør: «Hva bønnfaller de Meg om?» De svarer: «De bønnfaller Deg om paradiset Ditt.» Herren spør: «Har de sett paradiset Mitt?» De svarer: «Nei, å, Herre!» Herren spør: «Hvordan ville det da ha vært hvis de hadde sett paradiset Mitt?» Englene sier: «De søker Din beskyttelse.» Gud spør: «Hva er det de søker Min beskyttelse mot?» De svarer: «Mot Din ild.» Gud spør: «Har de sett Min ild?» De svarer: «Nei!» Herren spør: «Hvordan ville det da ha vært hvis de hadde sett ilden Min?» Englene sier: «De ber om Din tilgivelse.» Gud sier: «Uten tvil, Jeg har tilgitt dem, Jeg har gitt dem det de

^I Aḥmad ibn Sho'ayb an-Nasā'ī, *As-sonan aṣ-ṣoḡhrā: Zīkr al-ikhtilāf 'alā sho'bah fiḥ*, 2. utg. (Aleppo: Maktab al-maṭbō'āt al-islāmiyyah, 1986), 3:244#1732.

^{II} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: 'Abd-or-Raḥmān ibn Abzā al-Khozā'ī*, 24:76#15358, 24:79#15362.

^{III} Al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīh sharḥ mishkāh al-maṣābīh*, 3:952.

Å komme Gud i hu høyløtt

bønnfaller Meg om, og Jeg har gitt dem beskyttelse mot det de søker beskyttelse mot.» Englene sier: «Herre, blant dem er det en syndig tjener. Han bare gikk forbi og satte seg med dem.» Gud sier: «Jeg har tilgitt ham også, for de er et folk der hvis noen setter seg hos dem, så blir også vedkommende tilgitt.»^I

Denne beretningen er et bevis på at det er ønskelig å utføre *zīkr* sammen, og den *zīkr* som utføres i en samling, er den som utføres høyløtt.

Englene hørte en *zīkr* og kom til den samlingen, det viser at den *zīkr* er hørbar – høyløtt.

Beretningens ord viser at de som utfører *zīkr*, sier følgende ord i samlingen: *Sobhānallāh* (سبحان الله – hellig er Gud), *Allāho akbar*

(الله أكبر – Gud er størst), *lā ilāha illallāh* (لا إله إلا الله – ingen er

tilbedelsesverdig unntatt Gud) og *al-ḥamdolillāh* (الحمد لله – all

lovprisning er for Gud alene). Hvis man ikke framsier disse ordene høyløtt, kan det ikke vises til at det blir gjort i kor, altså at alle er samlet om å si det samme. Hvis de hadde gjort dette lavt eller inni seg, ville ikke noen andre ha visst hva vedkommende framsier, og det ville ikke ha ført til at de sa det i kor. *Zīkr* kan erklæres som *zīkr* i en samling først når de tilstedeværende framsier ordene høyløtt og i kor.

An-Nawawī kommenterte det at englene legger vingene rundt samlingen ved å bre vingene tett inntil hverandre: «De oppmuntrer til å være til stede og lytte.»^{II} Altså oppmuntrer de andre engler til å komme og lytte på *zīkr* som er hørbar, med andre ord høy og tydelig.

Al-Qārī utdypet betydningen av noen setninger i en beretning i al-Bokhārī's *ḥadīth*-samling som innebærer samme budskap som den sistnevnte beretningen. I den framgår det at englene vandrer rundt på veiene idet de søker etter dem som gjør *zīkr*. Når de finner en gruppe som kommer Gud i hu, kaller englene på hverandre: «Kom til det dere kom for (deres formål)!»^{III,IV}

^I An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb faḍl majālis az-zīkr*, 4:2069#25.

^{II} An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 17:14.

^{III} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb faḍl zīkr Allāh 'azza wa jall*, 8:86#6408.

^{IV} Al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 4:1546, 1549.

Å utføre *zīkr* høyløtt – mellom kjetteri og tradisjon

1. «De søker dem som gjør *zīkr*», betyr: «De ber andre engler komme for å oppsøke (se) dem som utfører *zīkr*, og høre på deres *zīkr*.»
2. «Kom» vil si «kom fort!»
3. «Kom til det dere kom for», betyr: «For å høre på *zīkr*, se dem som utfører *zīkr*, og overholde og adlyde det som blir framsagt og nevnt.»
4. «[...] blant dem er det en syndig tjener. Han bare gikk forbi og satte seg med dem.» betyr: «Han kom ikke Gud i hu med intensjon om å gjøre det, og heller ikke gjorde han det oppriktig, men det å høre på *zīkr* er også *zīkr*.»

Det sistnevnte punktet er svaret på det englene sa. De sa at det var en slik en også blant dem som utførte *zīkr*, at han gikk forbi dem og satte seg hos dem, men han utførte ikke *zīkr*. Spørsmålet som oppstår i dette tilfellet, er at han hørte andre som utførte *zīkr*, og å høre på *zīkr* er jo også som å utføre *zīkr*, men hvorfor valgte da englene å si at han ikke utførte det? Al-Qārī svarte på det med å forklare at han hørte på *zīkr*, men det var ikke hans intensjon, og heller ikke var han oppriktig i den handlingen, faktisk hørte han på dem helt tilfeldig.

Det blir tydelig ved forklaringen hans at de som utfører *zīkr* i denne beretningen, deres *zīkr* høres av englene og menneskene, og for å kunne høres må *zīkr* være hørbar. Med å si «en gruppe (قوم – *qaum*)» i den sistnevnte beretningen har det blitt oppfordret og oppmuntret til å utføre *zīkr* høyløtt i en samling.

En beretning gjengitt av Moslim inneholder:

Sannelig, Guds sendebud ﷺ kom ut og så sine følgesvenner samlet i en sirkel. Hans Høyhet ﷺ sa: «Hva har fått dere til å sitte her?» De svarte: «Vi sitter her for å komme Gud i hu, og vi lovpriser Ham for å ha rettleidet oss til islam og for at Han har vist oss velvilje gjennom den (troen)!» Hans Nåde ﷺ sa: «Sverger dere ved Gud at det ikke er noe annet som har fått dere til å sitte her?» De svarte: «Vi sverger ved Gud at det ikke er noe annet som har fått oss til å sitte her!» Hans Nåde ﷺ sa: «Jeg krevde ikke at dere skulle avlegge ed, for å beskyldte dere for noe, men i sannhet, Gabriel kom til meg, og han fortalte

Å komme Gud i hu hølytt

meg at Gud den Allmektige og den Majestetiske skryter av dere overfor englene.»^I

I likhet med den forrige beretningen finner vi også en form for samling her. Vi har tidligere blitt klar over at *zikr* i en samling indikerer *zikr* med høy stemme. Gjennom denne beretningen lærer vi at *zikr* med høy stemme er følgesvennenes måte å utføre *zikr* på. Guds sendebud ﷺ krevde en høytidelig ed for å vise overlegenheten til å utføre *zikr* hølytt, engelen Gabriel ﷺ kommer for å gi det gledelige budskapet om det, og Gud viser hvor godt han liker det, ved å skryte av de troende.

De skriftlærdes kommentarer om det å utføre *zikr* hølytt

An-Nawawī, som er av de fremste Shāfi‘ī-skriftlærde, kommenterte følgende da han veide *zikr* med tungen og med hjertet opp mot hverandre: «Den som argumenterer for at *zikr* med hjertet er mer tungtveiende, legger vekt på at det er en skjult handling, derfor er det mer overlegent. Den som mener at *zikr* med tungen er mer tungtveiende, sier at det er på grunn av at handlingen inneholder mer handling. Hvis tungen brukes mer, krever det mer belønning.»^{II}

Her må det ikke feiltolkes dithen at man jo også kan utføre *zikr* lavt eller skjult med tungen, og at det er det an-Nawawī mener. Men ser vi nøye, så forstår vi at han har stilt *zikr* med tungen som det motsatte av *zikr* med hjertet. Det kan aksepteres som det motsatte hvis den ene er skjult og den andre utføres åpenlyst. Derfor må *zikr* med tungen bety å utføre *zikr* hølytt i dette tilfellet.

An-Nawawī framhevet det hele ved å si: «Det som er korrekt, er [...] at *zikr* med tungen samtidig som hjertet er til stede^{III}, er mer overlegent enn *zikr* med bare hjertet.»^{IV}

Aṣ-Ṣāwī forklarte at hvis en person anstrenger seg alene og føler ekstase ved å utføre *zikr*, og han er ikke ansatt for å rettlede folket, er det å utføre *zikr* alene for ham mer overlegent. Men utenom

^I An-Nīsābūrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb faḍl al-ijtimā‘ ‘alā tilāwah al-Qor‘ān wa ‘alā aḏ-ḏikr*, 4:2075#40.

^{II} An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 17:16.

^{III} Ydmykt, oppriktig og full av kjærlighet til Herren.

^{IV} An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 17:16.

det er det mer overlegent å utføre *zikr* med folket slik at han opplever ekstase, og at folk blir rettledet.^I

Al-Qārī utdypet om den beretningen vi tidligere diskuterte: «Al-Moẓhir sa: 'Dette beviser gyldigheten til *zikr* med høy stemme, faktisk beviser den at det er foretrukket når man holder seg unna det å vise seg fram, men utfør det for å kunngjøre levemåten, undervise de som hører på, vekke andre fra forsømmelighetens søvn og overføre ved *zikr*s velsignelse til den stemmen kan nå av dyr, trær, steiner og byer (mennesker). Slik at andre oppnår å følge det som er godt, og alt som er friskt og visnet hører stemmen og bevitner.'»^{II}

Aṭ-Ṭaḥṭāwī forklarte at man ikke skal forby noen å utføre *zikr* høyløytt i moskeene, slik at man er varsom med å ikke ende opp med å være den som er beskrevet i verset: «Hvem er mer ondsinnet enn den som forbyr å komme Guds navn i hu i Hans moskeer [...]»^{III} Han refererte til ash-Sha‘rānī, at det var konsensus blant både de tidligere skriftlærde og skriftlærde fra deres tid om at det er foretrukket å utføre *zikr* samlet i moskeene og utenom det uten at man skal bli hindret i å gjøre det. Men det at de utfører *zikr* høyløytt, må ikke forstyrre en som sover, forretter en bønn eller resiterer Koranen.^{IV}

Ash-Shāmī kommenterte at noen av de skriftlærde sier at det å utføre *zikr* høyløytt er mer overlegent, for det er mer handling i det. Dens nytte når de som hører på, og vekker hjertet til den som kommer Gud i hu, og vekker vedkommendes oppmerksomhet mot det å fundere dypt og vender hørselen hans mot den og jager vekk søvnen og øker entusiasmen.^V

Ar-Ramlī presiserte: «Når det gjelder å lage en sirkel for å utføre *zikr* høyløytt og resitere religiøs poesi, er det lovlig, for det har blitt gjengitt i beretninger som krever å utføre *zikr* høyløytt, slik som: 'Hvis han kommer Meg i hu alene, kommer Jeg ham i hu alene. Hvis han kommer Meg i hu i en samling, kommer Jeg ham i hu i en samling bedre enn deres.' Det har blitt gjengitt av al-Bokhārī, Moslim, at-Tirmizī, an-Nasā‘ī, Ibn Mājah og Aḥmad med autentisk beretterkjede. [...] *Ẓikr* kan ikke ikke være i en samling uten å være høyløytt. Det

^I Aḥmad ibn Moḥammad aṣ-Ṣāwī, *Tafsīr aṣ-Ṣāwī*, 1:65.

^{II} Al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 3:952.

^{III} Koranen 2:114.

^{IV} Aḥmad ibn Moḥammad ibn Ismā‘īl aṭ-Ṭaḥṭāwī, *Hāshiyah aṭ-Ṭaḥṭāwī ‘alā marāqī al-falāḥ sharḥ nūr al-īdāḥ* (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1997), 318.

^V Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 1:660.

samme gjelder å lage en ring for å gjøre *zikr*, og det at englene sirkulerer rundt den samlingen – det må være høyllytt. Det finnes også beretninger som krever å gjøre det lavt og krever å kombinere dem, for det skilles mellom dem basert på personene som gjør det, og omstendighetene. Slik som man ser i beretninger, der det har blitt krevd begge måtene i beretninger – både resitere høyllytt og lavt. Man kan ikke framsette de beretningene som motsetninger for å påstå at den beste formen for *zikr* er å utføre det lavt. For det utføres for å ikke vise seg fram, plage en troende eller en som sover. Noen skrifflærde har nevnt at den måten (å utføre det høyllytt) er mer overlegent når *zikr* er tom for det (å vise seg fram eller plage andre) [...]»^I

I det store lovverket kjent som *al-Fatāwā al-Hindiyyah* finner vi at det ikke er noe i veien for at en stor gruppe samler seg og hever stemmen samlet når de framsier «Gud er hellig!» eller «Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud!». Det står også det at det ikke er tillatt å heve stemmen i moskeen med mindre det er *zikr* av Gud.^{II}

‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī forklarte at å utføre *zikr* med høy stemme generelt sett etter tidebønnen er i henhold til loven, for det finnes beretninger som beviser det.^{III}

‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī utdypet prinsippet med å si at det vitner om fullstendig uvitenhet å benekte å utføre *zikr* høyllytt, for det er tydelig at Koranen resiteres høyllytt, og Gud har tillatt det, da det er tillatt å ha en melodios stemme under resiteringen. Under *talbiyah*^{IV} hever man stemmen, for det bekreftes i en beretning^V. Det er også

^I Khayr-od-dīn ibn Aḥmad ar-Ramlī, *al-Fatāwā al-khayriyyah*, 2. utg. (Kairo: Al-maṭba‘ah al-kobrá al-amīriyyah, 1883), 2:181.

^{II} Lajnah ‘olamā’ bi-ri’āsah Nizām-od-dīn al-Balkhī, *Al-Fatāwā al-hindiyyah*, 2. utg. (Beirut: Dār al-fikr, 1892), 5:315, 321.

^{III} Ad-Dihlawī, *Ashi‘ah al-lom‘āt*, 1:418.

^{IV} التلبية – det er å si «*Labbayk Allāhomma labbayk* (لبيك اللهم لبيك – til stede er jeg, Gud, for å tjene Deg)». Dette er pilegrimsformular som en pilegrim framsier for å erklære sin oppriktighet og lydighet til Herren.

^V Det berettes etter vår mester Abō Bakr sannhetsvitnet ﷺ at Guds sendebud ﷺ ble spurt om hvilke handlinger som var best (med tanke på pilegrimsferden). Hans Høyhet ﷺ svarte: «Å heve stemmen (under pilegrimsformularen (*talbiyah*)) og slakte offerdyret.» Al-Qazwīnī, *Sonan Ibn Mājah: Bāb raf‘ aṣ-ṣaut bit-talbiyah*, 4:161#2924, beretningen er klassifisert som god – understøttet av andre beretninger – av al-Arna‘ōt; Al-Albānī, *Sahīh sonan at-Tirmiḏī: Bāb mā jā‘a fī faḍl at-talbiyah wan-nahr*, 1:431#827, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Albānī.

nevnt i en annen beretning at tegn på at Guds sendebuds ﷺ tidebønn var blitt fullført, var høy *zikr*. Den *zikr* som englene hører, er sytti ganger mer overlegen enn den de ikke hører.^I

Ibn Ḥajar al-Haytamī klargjorde at det *ṣūfiyyah* resiterer / utfører *zikr* høyløst, ifølge deres vaner og tradisjoner etter tidebønnen som baserer seg på deres sti (brorskap), har en autentisert opprinnelse.^{II}

1. Al-Bayhaqī gjenga en beretning berettet etter vår mester Anas ﷺ at profeten ﷺ sa: «Å sitte med et folk for å utføre *zikr* av Gud den aller mest Høytstående etter daggrytidebønnen til soloppgang, er meg mer kjær enn verden og alt det som befinner seg i den. Å sitte med et folk for å utføre *zikr* av Gud den aller mest Høytstående etter ettermiddagstidebønnen til solen går ned, er meg mer kjær enn verden og alt det som befinner seg i den.»^{III}
2. Abō Dāwōd gjenga også en beretning berettet etter vår mester Anas ﷺ at Hans Hellighet ﷺ sa:^{IV} «Å sitte med et folk som utfører *zikr* av Gud fra daggrytidebønnen til soloppgang, er meg mer kjær enn å befri fire slaver fra Ismaels barn. Å sitte med et folk som utfører *zikr* av Gud fra ettermiddagstidebønnen til solnedgang, er meg mer kjær enn å befri fire slaver (fra Ismaels barn).»^V
3. Abo No‘aym gjenga at Hans Hellighet ﷺ sa: «Det stiger ned sjelero^{VI} over dem som er i *zikr*-samlinger, englene omkranser

^I ‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī, *Fatāwā ‘Azīzī*, 1:17.

^{II} Al-Haytamī, *Al-Fatāwā al-ḥadīthiyyah*, 55–56.

^{III} Al-Bayhaqī, *Sho‘ab al-īmān: Faṣl fī idāmah zikr Allāh ‘azza wa jall*, 2:86#555, beretningen har en brutt (ufullstendig) beretterkjede. Det vil si at beretningen er svak, men kan godtas med tanke på fortrinnslige handlinger.

^{IV} Al-Haytamī har stokket om setningenes rekkefølge i sitt verk, men beretningens tekst er presentert som den kommer i Abō Dāwōds *ḥadīth*-samling.

^V As-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwōd: Bāb fil-Qaṣaṣ*, 2:492#1329, beretningen er klassifisert som god av al-Arna‘ōt.

^{VI} Det vil si at de føler Guds nærvær og tilstedeværelse i hjertet og omfavnes av Hans kjærlighet – en følelse og virkelighet som fører til ekstase.

Å komme Gud i hu høylitt

dem, og nåden dekker dem, og Gud nevner dem (overfor englene).»^I

4. Ibn Ḥanbal og Moslim gjenga at Hans Høyhet ﷺ sa: «Når et folk sitter og utfører *zikr* av Gud, omkranser englene dem og nåden brer seg over dem, og sjelero stiger ned over dem, og Gud nevner dem overfor dem som er hos Ham.»^{II}

Nå er det blitt bekreftet at *ṣōfiyyahs* måte å utføre *zikr* høylitt på etter daggrytidebønnen og andre tidebønner har en god nok opprinnelse gjennom *sonnah*^{III}. Derfor kan det ikke være noen protest mot denne vanen deres. Men hvis det er noen som plages av deres høye stemme, slik som en som forretter tidebønnen eller en som sover, er det foretrukket for dem å utføre *zikr* lavt. Hvis ikke dette er tilfellet – at noen plages – kan de holde seg til den måten deres læremester har bedt dem utføre *zikr* på.

Gjennom flere bevis fra Koranen, *ḥadīth* og de skriftlærdes utsagn og standpunkter har vi sett hvilken grad *zikr* med høy stemme har. Spørsmålet som vi vil stille dem som mener at dette er en kjettersk og villfarene handling, er at gjelder deres *fatwá*^{IV} kun de som velger å følge Guds ord, eller gjelder det selveste Herren også? For det er Han som befaler: «Kom Gud i hu slik som dere minnes deres forfedre (i samlinger), faktisk kom Gud i hu sterkere enn det!»^V Han sier også at man skal gjøre det samlet, slik som vi har sett til nå, at når mennesker utfører *zikr* i en forsamling, så utfører Herren det i en bedre forsamling.^{VI}

Hvis man kaller de som følger Herrens ord, for kjettere, hva anser man Herren som da – Han som selv befaler å gjøre dette? Måtte Gud bevare oss mot slike tanker og meninger.

^I Aḥmad ibn ‘Abdillāh al-Aṣbahānī, *Hilyah al-auliya’ wa ṭabaqāt al-aṣfiya’* (Beirut: Dār al-fikr liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr wat-tauzī‘, 1996), 5:118–119, Abō No‘aym al-Aṣfahānī klassifiserte beretningen som *gharīb*.

^{II} An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb faḍl al-ijtimā’ ‘alā tilāwah al-Qor’ān wa ‘alā aḏ-ḏikr*, 4:2074#39.

^{III} السنة – Profeten Moḥammads ﷺ livsførsel, tradisjon, måte, vei.

^{IV} الفتوى – En sakkyndig uttalelse fra en islamsk rettslærd om en sak som angår islamsk lov.

^V Koranen 2:200.

^{VI} An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb al-ḥathth ‘alā ḏikr Allāh ta‘ālā*, 4:2061#2.

Å utføre *zikr* hølytt – mellom kjetteri og tradisjon

Guds sendebud ﷺ blir heller ikke utelatt hvis man fortsetter med å kalle alt kjetterske handlinger. Hans Hellighet ﷺ ba jo sin følgesvenn om å heve stemmen litt. Hans Nåde ﷺ la også vekt på å sitte samlet og utføre *zikr* etter både daggrytidbønnen og ettermiddagstidbønnen.

Følgesvennene faller også inn under dette hardhjertede forbudet, for de opplyste jo at de satt sammen for å utføre *zikr* av Herren.

Nei, dette er urettferdighet, og vi har gjennom sterke bevis bevist at det er konsensus blant de skriftlærde vedrørende å utføre *zikr* samlet og hølytt – hjemme eller i moskeen. Vil de som protesterer, fortsatt påstå at hele det muslimske samfunnet utenom dem er kjettere og villfarne? Enda Hans Hellighet ﷺ sier: «Sannelig, Gud lar ikke mitt – Moħammads – samfunn bli enige om noe som er basert på villfarelse!^I Guds hånd er over fellesskapet, og den som avviker, avviker til ilden.»^{II}

Det er viktig å fundere grundig over denne beretningen, for de skriftlærde er enige om dette, og de som motsier det, må framlegge autentiske bevis som kan bestride læren de troende har forstått og praktiserer basert på Herrens ord og profetens ﷺ og følgesvennes lære.

‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī gjenga en hendelse: «En gang sendte en konge fra Øst-Romerriket en skriftlærd som leder over et pilgrimsferdsfølge. I Medina traff han på imam Ibrāhīm al-Kordī. Den skriftlærde sa: 'Under denne reisen har jeg fjernet en stor kjettersk handling fra folket.' Al-Kordī spurte: 'Hvilken handling?' Han svarte: 'Å utføre *zikr* hølytt er det jeg fjernet fra folket, og i Jerusalem kuttet jeg den helt bort fra dem.' Da resiterte al-Kordī: 'Hvem er mer ondsinnet enn den som forbyr å nevne Guds navn i moskeene og strever for å ødelegge dem.' (Koranen 2:114)»^{III}

^I Deres konsensus kan ikke være basert på villfarelse!

^{II} Moħammad ibn ‘Isā at-Tirmizī, *Sonan at-Tirmizī: Bāb mā jā’a fī lozōm al-jamā’ah*, red. av Sho‘ayb ibn Moħarram al-Arna’ōt (Beirut: Dār ar-risālah al-‘ālamīyah, 2009), 4:239#2305, beretningen er klassifisert som enten god eller autentisk av al-Arna’ōt – basert på alle beretterkjedene etter én og samme følgesvenn den har blitt overlevert gjennom, og beretterkjeder også etter andre følgesvenner.

^{III} ‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī, *Fatāwā ‘Azīzī*, 1:170.

Å komme Gud i hu høylytt

Det er åpenbart at ‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī med denne historien viser at det rett og slett er ondskap å hindre noen i å utføre *zīkr* høylytt. Spørsmålet som dukker opp i ens tanker, blir da: «Hva er ondskap: å utføre *zīkr* høylytt eller å kalle det en kjettersk handling?»

Vi fortsetter vår søken etter sannheten og fordyper oss i motstanderne av høylytt *zīkr*s læremestere. Rashīd Aḥmad al-Gangōhī skrev:

Spørsmål: «Er det å utføre *zīkr* høylytt eller er det å utføre det lavt / inni seg mer overlegent?»

Svar: «Begge har en fortrinnlighet ved seg, men ifølge noen omstendigheter anses det å utføre *zīkr* høylytt som mer overlegent, og ved andre omstendigheter anses det som mer overlegent å utføre det lavt. Beviset er jo at Gud generelt har befalt å gjøre *zīkr*: 'Kom Gud i hu med rikelig ihukommelse.'^I Det som er en enkelthandling av det generelle, blir ansett som befalt, og det overlegne som utledes av det, er forskjellig med hensyn til *zīkr*, tid, tilstand og resultat. [...]»^{II}

Al-Gangōhīs ord tillater og viser at det å utføre *zīkr* høylytt er tillatt. Hans ord beviser at begge måtene er tillatte og innebærer fortrinnlighet i Guds øyne.

At-Thānwī, som også er blant læremesterne til dem som protesterer, fortolket verset «Kom i hu Herren din i hjertet bønnfallende med tårevåte øyne og dyptfølt frykt [...]»^{III} ved å kommentere: «Lyden må ikke være overdreven høy. *Zīkr* bør være enten helt lavt med at tungen beveger seg, eller at det utføres høylytt på en moderat måte.»^{IV}

Gjennom vers fra Koranen, beretninger, konsensus blant det muslimske samfunnet, de skriftlærdes kommentarer og utsagn av læremesterne til de som selv er motstandere av å utføre *zīkr* høylytt, har vi bevist at å utføre *zīkr* høylytt er tillatt.

^I Koranen 33:41.

^{II} Rashīd Aḥmad al-Gangōhī, *Fatāwā Rashīdiyyah*, 214.

^{III} Koranen 7:205.

^{IV} Moḥammad Ashraf ‘Alī at-Thānwī, *Tafsīr bayān al-Qor’ān*, red. av Anḡar Shāh al-Kashmīrī og Maḥmūd Aḥmad Khān (Lahore: Maktabah Raḥmāniyyah, uten dato), 2:79.

Undersøkelse av bevis fra Koranen mot å utføre *zikr* høyløtt

Nå skal vi se på noen vers som brukes som motargumenter og bevis mot å utføre *zikr* høyløtt.

Det første beviset

Dette verset brukes som et hovedargument mot det å utføre *zikr* høyløtt: «Kom i hu Herren din i hjertet bønnfallende med tårevåte øyne og dyptfølt frykt uten høyløtte ord [...]»^I

Motstandernes påstand er at dette verset er en tydelig tekst fra Koranen som nekter å utføre *zikr* høyløtt.

Vi svarer dette motargumentet med å si at å bare gjøre dette verset til en motsigelse mot *zikr*, er ikke noe annet enn en svikefull holdning mot den hellige teksten. Noen koranfortolkere har valgt å anse *zikr* som generell her, om det er å generelt nevne og prise Gud, eller resitere Koranen i tidebønnen eller utenom det. Andre koranfortolkere har valgt å anse denne *zikr* som spesifikk resitasjon av Koranen. Så hvis det nå påstås at verset nekter en å utføre *zikr* høyløtt, bør man forstå at denne negasjonen ikke bare lenger er knyttet til *zikr* generelt. Det vil si at å resitere Koranen høyløtt også blir nektet i dette verset. Dermed faller den praksisen også inn under kjettersk handling. Det samme vil gjelde det å tale og holde en preken, for det gjøres heller ikke uten å utføre *zikr* av Gud. Etter å ha sett på disse logiske argumentene blir man nødt til å stille seg et spørsmål: Hvis ikke dette verset nekter alle de andre formene for *zikr* som gjøres høyløtt, slik som å resitere Koranen, tale, preke, forrette tidebønnen, hvorfor må den absolutt gjelde som et motargument mot å utføre *zikr* høyløtt i en samling?

La oss se litt på hva de skriftlærde har fortolket dette verset som.

An-Nasafī sa at det menes generelt om *zikr* her, slik som å resitere Koranen, be skuddbønner, lovsynge Guds hellighet og bekjenne Ham som Gud alene og andre former utenom det.^{II}

^I Koranen 7:205.

^{II} ‘Abdollah ibn Ahmad ibn Mahmūd an-Nasafī, *Madārik at-tanzīl wa ḥaqā’iq at-ta’wīl* (Beirut: Dār al-kalim at-ṭayyib, 1998), 1:628.

Å utføre *zikr* høyløytt – mellom kjetteri og tradisjon

Al-Bayḍāwī sa også at det var generelt vedrørende *zikr* som man utfører ved å resitere Koranen eller be en skuddbønn eller noe annet.^I

Aṣ-Ṣāwī skrev at det betyr at det gjelder alle former for *zikr*, og etter det nevnte han formene som an-Nasafī og al-Bayḍāwī nevnte.^{II}

Vi ser at koranfortolkere fra de forskjellige lovskolene – Shāfi‘iyyah, Mālikiyyah og Ḥanafīyyah – har valgt å anse det som *zikr* i sin generellhet. Derfor vil vi kreve av motstanderne av å utføre *zikr* høyløytt at de kommer med en tydelig tekst fra Koranen som sier at det er forbudt.

Det finnes noen skriftlærde som har spesifikt knyttet verset (7:205) til Koranen, men de har ikke begrenset det til bare *zikr* som det blir protestert mot. Vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه sa at versets betydning er å resitere Koranen i tidebønnen.^{III} Når man ser at vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه viser til at verset spesifikt gjelder resitasjon av Koranen, hvorfor velger man da ikke å erklære de tidebønnene som forrettes høyløytt, for kjettersk handling?

Hvis man nå skulle velge å anse det som den *zikr* som blir kritisert, vil fortsatt dette verset ikke nekte å utføre *zikr* høyløytt på en måteholden måte. Ar-Rāzī klargjorde: «Meningen med det er å dempe *zikr*, for den skal være måteholden – mellom høyløytt og stille, slik som Gud sier: 'Resiter ikke Koranen for høyløytt i din tidebønn og heller ikke for lavt, men benytt heller en middelvei mellom dem begge.'^{IV}»^V

Det er mange koranfortolkere som har valgt å fortolke på samme måte som ar-Rāzī. Denne fortolkningen lærer oss at nektingen om å utføre *zikr* høyløytt er på samme måte som det er nekting mot å forrette tidebønnen høyløytt, og vi kjenner til det faktum at i tidebønnen finnes det ikke noen form for nekting mot å forrette den høyløytt med unntak av et par tilfeller. Ar-Rāzī kommenterte: «Forrett ikke alle tidebønnene høyløytt og forrett heller ikke alle tidebønnene lavt, finn

^I ‘Abdullāh ibn ‘Omar ibn Moḥammad al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta’wīl* (Beirut: Dār ihyā’ at-torāth al-‘arabī, 1997), 3:47.

^{II} Aṣ-Ṣāwī, *Tafsīr aṣ-Ṣāwī*, 2:107.

^{III} Al-Khāzin, *Lobāb at-ta’wīl fī ma ‘ānī at-tanzīl*, 2:287.

^{IV} Koranen 17:110.

^V Ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-kabīr*, 15:444.

heller en måteholden måte, altså forrett aftenens tidebønner høylytt og dagens tidebønner lavt.»^I

Det gjør det tydelig at noen ganger er det foretrukket å utføre *zikr* høylytt og noen ganger lavt. Her må man ikke misforstå at det er pålagt å forrette tidebønnen med lav stemme om dagen^{II}, derfor må det også være pålagt å utføre *zikr* med lav stemme om dagen. Vi må først og fremst forstå at det verset vi diskuterer, og det motargumentet som framsettes som en protest, gjelder noe som er foretrukket, for *zikr* er ikke obligatorisk. Denne tolkningen har heller ikke noen kraft i seg, at det bør være i samme form som tidebønnen. Det vil si at man hevder å mene at det er foretrukket å utføre *zikr* lavt om dagen og høylytt om natten. Det kan besvares med:

1. Det er ikke skjult for de skriftlærde at man likestiller ikke alle karakteristikk.
2. Når det gjelder å fastsette høy resitasjon om natten og lav resitasjon om dagen under tidebønnen, har det blitt gjort av profeten ﷺ. Men når det gjelder *zikr*, har det blitt gjort til generelt, det er derfor vi også vil anse den som generell og ikke knyttet til de spesifikke reglene.

Derfor konkluderer vi med at dette verset gjelder *zikr* som gjøres overdrevent, altså når man skriker og roper ut Guds navn på en ikke-måteholden måte for å vise seg fram.

Ibn Kathīr kommenterte: «Det er foretrukket at *zikr* ikke er som utrop og heller ikke voldsomt høylytt.»^{III}

Ibn Kathīrs fortolkning oppklarer at nektingen i verset gjaldt ikke det å utføre *zikr* høylytt, men å gjøre det på en overdreven og voldsom måte. Det er også viktig å begripe at hvis en person velger å utføre *zikr* på en overdreven og voldsom måte for å vise seg fram, er fortsatt ikke vedkommende en kjettersk person eller en som har begått noe som er forbudt, faktisk har han kun gått mot det som er foretrukket.

Blant læremesterne til de som argumenterer imot, finner vi følgende ord ytret av at-Thānwī: «Det man forstår, er at hjertet og kroppen skal være full av ydmykhet og frykt, og når det gjelder

^I Ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-kabīr*, 21:419.

^{II} Middagstidebønnen og ettermiddagstidebønnen.

^{III} Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qorʾān al-ʿazīm*, 3:539.

stemmen, skal den ikke være overdrevent høy. Den skal være helt lav med en bevegende tunge eller være måteholden høy.»^I

Al-Gangōhī poengterer et nyttig poeng vedrørende verset (7:205) vi diskuterer: «Uten å gjøre det høylytt (دون الجهر – *dōn al-jahr*) betyr å gjøre det høylytt, men det er bare den lavere (moderate) måten.»^{II}

Det andre beviset

Det andre verset som brukes for å protestere mot å utføre *zikr* høylytt, er: «Anrop Herren deres bønnfallende med tårevåte øyne og rolig.»^{III}

De som protesterer mot å utføre *zikr* høylytt, mener at dette verset innebærer to begrensninger vedrørende *zikr* og skuddbønner:^{IV}

1. Skuddbønner og *zikr* bør gjøres med svært mye oppriktighet og ydmykhet.
2. Det må gjøres lavt og gjemt (dypt inni seg).

Før en begynner å protestere, kan en i det minste se hvordan ens egne læremestere har oversatt verset. At-Thānwī oversatte: «Be skuddbønn til deres Herre ved å både vise ydmykhet og noen ganger dypt inni dere.»^V

Det som virkelig er urettferdig av de som protesterer, er at de har valgt å blande inn *zikr* i sine oversettelser, enda det er imperativet *od‘ō* (ادعوا – anrope / be skuddbønn) som er blitt brukt.

Det tredje beviset

Det tredje verset som anvendes for å protestere, er: «Hvis du er høylytt idet du ber skuddbønner eller kommer Gud i hu, kjenner Han til og med til det hemmelige og det som er enda mer skjult!»^{VI}

Dette verset protesterer heller ikke mot å utføre *zikr* høylytt. Koranfortolkerne har kommentert at målet med dette verset er at trosoverbevisningen om å utføre *zikr* høylytt ikke må være som følger:

^I At-Thānwī, *Tafsīr bayān al-Qor‘ān*, 2:79.

^{II} Al-Gangōhī, *Fatāwā Rashīdiyyah*, 213.

^{III} Koranen 7:55.

^{IV} Moḥammad Sarfarāz Khān Ṣafdar al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya‘nī rāh-e sonnat* (Gujranwala: Maktabah ṣafdariyyah, 2009), 175.

^V At-Thānwī, *Tafsīr bayān al-Qor‘ān*, 2:29.

^{VI} Koranen 20:7.

Gud hører ikke uten at man hever stemmen. For en slik trosoverbevisning anses som vantrø. Utenom det, hvis det gjøres for andre formål, er det tillatt og foretrukket å utføre *zikr* høyløyt.

Ar-Rāzī kommenterte verset: «Læren som tjenerne lærer: Å utføre *zikr* høyløyt skal ikke være for at Gud skal høre det, men det skal være for et annet mål^I.»^{II}

Abō as-So‘ūd al-‘Imādī kastet lys over verset med at det er veiledning for tjenerne at det å heve stemmen ikke skal være for å få Gud til å høre, men for andre mål. Slik som å fundere dypt i sitt indre om den *zikr* man utfører, og å forankre den i sitt indre, og å nekte det indre i å gjøre seg opptatt med annet enn *zikr* og for å kutte bort djevlelske fristelser og tvil fra det indre.^{III}

Aṣ-Ṣāwī utdypet om verset at meningen med det er å forby det å heve stemmen om ting som ikke er en del av loven. Det er som om Gud sier at sett ikke dere selv under hardhet ved å heve stemmen, for Jeg hører også utenom det. Det er derfor det er uvitenhet eller vantrø å heve stemmen for at Gud skal klare å høre vedkommende. Men når det gjelder å heve stemmen for andre mål, som å ha hjertet til stede, fjerne andre ting som gjør en opptatt, og fjerne djevlelske fristelser og tvil, er det ønsket.^{IV}

De ovennevnte fortolkningene beviser at det er tillatt å utføre *zikr* høyløyt så lenge det gjøres med de rette hensiktene. Vi lærer også at skriftlærde fra forskjellige lovskoler tillater dette.

^I De kravene som *zikr* ellers har, slik som å være oppriktig i å tjene og tilfredsstillе Gud, og lignende.

^{II} Ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-kabīr*, 22:10.

^{III} Moḥammad ibn Moḥammad ibn Moṣṭafā al-‘Imādī, *Irshād al-‘aql as-salīm ilā mizāyā al-kitāb al-karīm* (Beirut: Dār ihyā’ at-torāth al-‘arabī, uten dato), 6:5.

^{IV} Aṣ-Ṣāwī, *Tafsīr aṣ-Ṣāwī*, 3:46.

Undersøkelse av bevis fra *ḥadīth* mot å utføre *zīkr* høylytt

Hovedbeviset som er kjernen til protest mot å utføre *zīkr* høylytt, er at en gang utførte følgesvennene *zīkr* høylytt, men Hans Hellighet ﷺ nektet dem ved å si: «Å, folk! Vær milde mot dere selv! Dere anroper ikke Én som er døv eller usynlig, sannelig anroper dere Én som hører alt og er nær, og Han er med dere.»^I

En av læremesterne til de som protesterer – at-Thānwī – tolket denne beretningen: «De ble nektet å heve stemmen for letthet og for å være mild mot dem. Det ble ikke gjort fordi det å heve stemmen under *zīkr* er ulovlig.»^{II}

Etter å ha sett på denne forklaringen ser vi litt nærmere på hva vi forstår i lys av beretningen vi diskuterer:

1. Hans Hellighet ﷺ har ikke forbudt å utføre *zīkr* høylytt i sin helhet. Ser vi nøye, forstår vi at det er overdreven *zīkr* som har blitt nektet.

Selv al-Gangōhī diskuterte at når Hans Høyhet ﷺ sa: «Vær milde mot dere selv!» gjelder det å utføre *zīkr* høylytt – Hans Nåde ﷺ oppmuntret til å være mild, og ikke skrike. Det finnes mange vers og beretninger som beviser at det er tillatt å heve stemmen.^{III}

2. På grunn av at det å utføre *zīkr* høylytt på en moderat måte er bekreftet ved andre bevis, betyr denne beretningen at sett ikke dere selv under hardhet ved å utføre *zīkr* overdrevent høylytt. Det er det konteksten viser til.
3. Utfør ikke *zīkr* høylytt på en sånn måte som når en person snakker høylytt når han samtaler med en døv person. Beretningens ord bekrefter dette standpunktet.
4. Utfør ikke *zīkr* på en sånn måte som når en person roper på og skriker etter noen som er borte.
5. Utfør ikke *zīkr* på den måten at dere hever stemmen deres for å få Gud til å høre dere, og tror at uten denne stemmehevingen vil Han ikke evne å høre dere.

^I Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ghazwah Khaybar*, 5:133#4205; An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb istiḥbāb khafḍ aṣ-ṣaut biḥ-zīkr*, 4:2076#44.

^{II} At-Thānwī, *Fatāwā imdādiyyah*, 4:45.

^{III} Al-Gangōhī, *Fatāwā Rashīdiyyah*, 213.

6. Utfør ikke *zikr* på den måten at Gud er langt borte fra dere, og dere skriker og roper for å få stemmen deres til å nå Ham.
7. Dette innebærer meningen at når det å utføre *zikr* plager eller skader noen religiøst sett, bør man unngå høyløst *zikr*. De skrifflærde sier at under et slag nektet Hans Hellighet ﷺ følgesvennene å heve stemmen i *zikr* for at fienden ikke skulle bli klar over hvor de var.

Leserne bør fundere nøye over at konteksten til beretningens tekst gjør det tydelig at beretningen ikke inneholder et ubestridelig eller generelt forbud mot det å utføre *zikr* høyløst.

La oss nå se på hva de skrifflærde har sagt om denne beretningen.

‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī kommenterte at beretningen betyr at dere folk må være milde mot og gjøre det lett for dere selv, for dere anroper ikke Én som er døv eller usynlig. Denne betydningen opplyser at grunnen til at Hans Hellighet ﷺ nektet dem å gjøre det, var å vise medlidenhet, og ikke at det ikke er tillatt å heve stemmen. Det kan sies på grunn av at Guds sendebud ﷺ ved flere anledninger har hevet stemmen høyløst under både *zikr* og skuddbønner. Slik som det ble gjort under skyttergravsslaget når det ble gravd skyttergrav, da Hans Hellighet ﷺ løftet mursteiner og steiner til å bygge moskeen. Det er også gjengitt at følgesvennene og *tābi ‘ōn*^I pleide å heve stemmen de også. Alle disse sakene står som bevis på at konsensus er bekreftet vedrørende å heve stemmen under *zikr* og skuddbønner.^{II}

Ash-Shāmī gjenga etter al-Bazzāzī at han sa at det som ble berettet i den autentiske (samlingen), var at Hans Hellighet ﷺ sa om å heve stemmene for å framsi Guds storhet: «Vær milde mot dere selv! Dere anroper ikke Én som [...]» Beretningen innebærer mest sannsynlig tyding på at det ikke var noen fordel i å heve stemmen. Det har blitt berettet at det var under et slag, og kanskje kunne det å heve stemmen føre til vansker, og krig er lureri. Det var derfor det også var forbudt å ringe med klokker under krig. Når det gjelder å heve stemmen under *zikr*, er det tillatt, slik det er under bønnekallet, vanlig preken, fredagspreken og pilegrimsferden.^{III}

^I التابعون – generasjonen etter følgesvennene, altså deres elever.

^{II} Ad-Dihlawī, *Ashi ‘ah al-lom ‘āt*, 2:178.

^{III} Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 6:398.

Vår mester ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd رضي الله عنه om det å utføre *zīkr* høyløyt

Protestantene refererer ofte til at vår mester Ibn Mas‘ūd رضي الله عنه var imot det å utføre *zīkr* høyløyt, og at han kalte det en kjettersk handling. Al-Gakharwī har særskilt strevet hardt for å samle disse gjengivelsene og samlet dem i verket *Rāh-e sonnāt*. Han gjenga *fatwāen* i *al-Bazzāziyyah*: «Det gjengis etter *fatwāen* til al-Qādī at det er forbudt, for det er gjengitt etter Ibn Mas‘ūd i en autentisk beretning at han utviste en gruppe fra moskeen som framsa 'Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud' og sendte velsignelser over profeten ﷺ høyløyt, eller så sa han til dem: 'Jeg anser ikke dere som noe annet enn kjettere!'" Han refererte til *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 6:398.¹

Han har riktignok videreformidlet ordene i *al-Bazzāziyyah* gjengitt av ash-Shāmī, men han har bevisst valgt å utelate setningene før og etter det som ble gjengitt. La oss nå se hva ash-Shāmī egentlig har skrevet i verket, og så får leserne avgjøre hva som er rett og galt, og spørre seg selv hvorfor det er så vanlig blant protestantene å ta en del av teksten og la en del være, bare for å fremme sin mening. Ash-Shāmī kommenterte: «Jeg mener at *al-Bazzāziyyahs* ord er forvirrende, for først gjenga han etter *Fatāwā al-Qādī Khān* at det er forbudt, siden det er blitt autentisk gjengitt etter vår mester Ibn Mas‘ūd رضي الله عنه at han utviste en gruppe fra moskeen som framsa: 'Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud!' og sendte velsignelser over profeten ﷺ høyløyt. Han sa til dem: 'Jeg anser ikke dere som noe annet enn kjettere!' Etter det sa al-Bazzāzī: 'Det som ble berettet i den autentiske (*ḥadīth*-samlingen), er at Hans Hellighet ﷺ sa om å heve stemmene for å framsi Guds storhet: «Vær milde mot dere selv! Dere anroper ikke Én som [...]». Beretningen innebærer mest sannsynlig tyding på at det ikke var noen fordel i å heve stemmen. Det har blitt berettet at det var under et slag, og kanskje kunne det å heve stemmen føre til vansker, og krig er lureri. Det var derfor det også var forbudt å ringe med klokker under krig. Når det gjelder å heve stemmen under *zīkr*, er det tillatt, slik som det er under bønnekallet, vanlig preken, fredagspreken og pilegrimsferden.' (Her slutter det som står i *al-Bazzāziyyah*.)

¹ Al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya ‘nī rāh-e sonnāt*, 127.

Det har blitt diskutert i *al-Khayriyyah*^I, og han mente det som har blitt nevnt i *Fatāwá al-Qādī Khān* om å utføre *zikr* høyløytt som er beskrevet som skadelig, og så finnes det slike beretninger som krever at stemmen skal heves, og det finnes slike beretninger som krever at stemmen skal være lav. De kan innføres ved å forstå forskjellen på personer og omstendigheter. Det er mer overlegent å utføre *zikr* lavt når man frykter det å vise seg fram eller plage dem som forretter tidebønnen, eller dem som sover. Å utføre *zikr* høyløytt er mer overlegent når man er fri for det som ble nevnt, for det er mer handling i den, og det fører også nytte til dem som hører på, og holder hjertet til den som utfører *zikr* våkent, og fester oppmerksomheten hans ved refleksjon og får hørselen hans til å vende mot *zikr*, og den jager vekk søvnen og fremmer hans entusiasme.»^{II}

Dette er hva ash-Shāmī skrev om denne saken, men protestantene forneker seg ikke ved å presentere det som et forbud ved å fjerne det de føler for. I alle fall blir det helt klart og tydelig at al-Bazzāzī, ar-Ramlī og ash-Shāmī holder det å utføre *zikr* høyløytt som lovlig. Hvis man ikke frykter det å vise seg fram eller å plage andre, er det å utføre *zikr* mer overlegent.

Det er viktig å forstå hva ash-Shāmī framla:

1. Det som ble nevnt i *al-Bazzāziyyah* om å utføre *zikr* høyløytt, er tilsynelatende forvirrende, men i virkeligheten er det ingen forvirring. For han nekter en å utføre *zikr* når det ikke er fordel i det, men hvis det er fordel, anser han det som lovlig.
2. Den *zikr* som *Fatāwá al-Qādī Khān* har omtalt som forbudt og vår mester Ibn Mas‘ūd رحمته har ansett som en kjettersk handling, er den *zikr* som utføres for å vise seg fram.
3. Å utføre *zikr* høyløytt er lovlig og bekreftet, men i visse tilfeller er det mer foretrukket å gjøre det lavt, og i andre tilfeller er det å utføre *zikr* høyløytt mer foretrukket.

Her har det blitt bevist at al-Gakharwī har opptrådt svikeyfullt vedrørende de skriftlærdes hellige tekster. Vi vender tilbake til der vår mester Ibn Mas‘ūd رحمته erklærte dem som gjorde *zikr* høyløytt, som kjettere. For å forstå dette må vi se på at det har blitt bevist og bekreftet gjennom *sonnah* og følgesvennenes og *tābi ‘ōns* handlinger at denne formen for *zikr* er tillatt. Derfor kan ikke vår mester Ibn

^I Diskutert av Khayr-od-dīn ibn Aḥmad ar-Ramlī.

^{II} Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 1:660.

Mas‘ōds ﷺ utsagn tas bokstavelig, men må gjennom en fortolkningsprosess for å bli forstått. Den fortolkningen som gjør saken tydelig, er den ar-Ramlī har presentert: «Den *ẓikr* som de gjorde høyløst, var skadelig *ẓikr*.» Det vil si at de gjorde *ẓikr* høyløst for å vise seg fram. Det andre er at det var overdrevent høyløst *ẓikr*. Det var derfor vår mester Ibn Mas‘ūd ﷺ viste dem ut av moskeen. Det tredje er at Aḥmad ibn Ḥanbal gjenga følgende: «Det berettes etter Abō Wā’il at han sa: 'Det påstås at ‘Abdollāh ibn Mas‘ūd ﷺ pleide å nekte å gjøre *ẓikr*, enda jeg satt ikke i noen forsamling med ham uten at det ble gjort *ẓikr* av Gud i den!'»¹

Ẓikr har blitt tolket som høyløst *ẓikr* i denne beretningen.

Denne autentiske beretningen gjengitt av Aḥmad ibn Ḥanbal bekrefter at det ikke er riktig å hevde at vår mester Ibn Mas‘ūd ﷺ ikke tillot *ẓikr* høyløst. Denne oppdagelsen gjør protestantenes påstand svært svak. Det må også legges vekt på at det har blitt bevist gjennom autentiske beretninger som er *marfō*ⁱⁱ, at det er tillatt å utføre *ẓikr* høyløst i en forsamling, mens den andre gjengivelsen om der vår mester Ibn Mas‘ūd ﷺ skal ha nektet og utvist folk fra moskeen, er *mauqōf*ⁱⁱⁱ. De skriftlærde er kjent med det faktum at når to utsagn motstrider hverandre, går man for det som er sterkere. I dette tilfellet er *marfō* mer tungtveiende enn *mauqōf*.

¹ As-Soyōṭī, *Al-Ḥāwī lil-fatāwī*, 1:472.

ⁱⁱ مرفوع – den beretningen hvis beretterkjede når helt opp til profeten ﷺ.

ⁱⁱⁱ موقوف – den beretningen hvis beretterkjede stopper på en følgesvenn.

Abō Ḥanīfah om å heve stemmen når man framsier Guds storhet

Uenigheten mellom Abō Ḥanīfah og hans to erkeelever (Abō Yōsof al-Anṣārī og Moḥammad ash-Shaybānī) om å framsi Guds storhet på 'īd-dagene^I er velkjent. Denne uenigheten nevnes som regel i alle bøker som handler om 'īd-bønnen. Abō Ḥanīfah sier at man skal framsi Guds storhet lavt under 'īd-dagene, mens erkeelevene hans sier at det skal framsies høyløyt. Al-Gakharwī inkluderte ordene til Abō Ḥanīfah, men dro dem ut av konteksten for å bevise sitt poeng. Han framla først al-Ḥalabīs kommentar, og deretter la han til sin egen mening: «Ifølge Abō Ḥanīfah er det å heve stemmen under *zīkr* en kjettersk handling. Det motstrider Gud den aller Høyestes ord: 'Anrop Herren deres [...]'

Det er to ting som vi tydelig innser ved denne kommentaren, og det er at standpunktet til Abō Ḥanīfah, er:

1. Det å utføre *zīkr* høyløyt strider mot Guds ord.
2. Det er en kjettersk handling.

Observer ondskaperen til dem som velger å motsette seg dette standpunktet, de kaller de som ikke utfører *zīkr* høyløyt, for *wahhābī*^{II}, men anser det å utføre *zīkr* høyløyt som tegn på tilhengere av profetens ﷺ tradisjon.»^{III}

Leserne må forstå at Abō Ḥanīfah kalte det å utføre *zīkr* høyløyt for kjettersk handling på 'īd al-*fiṭr*-dagen, og ikke det å utføre *zīkr* høyløyt generelt.

Al-Gangōhī skrev: «Imamen (Abō Ḥanīfah) har kalt det å utføre *zīkr* høyløyt en kjettersk handling, der det er plass for å gjøre *zīkr*, men ikke bevist etter Hans Hellighet ﷺ å utføre *zīkr* høyløyt. Slik som når man går til 'īd al-*fiṭr*-bønnen, men han har ikke nektet å utføre *zīkr* høyløyt i sin helhet. Det er tillatt å utføre *zīkr* på alle måter.»^{IV}

^I العيد – muslimsk høytidsdag.

^{II} وهابي – en tilhenger av Moḥammad ibn 'Abd-il-Wahhābs ideologi. En ideologi som oppstod på 1700-tallet. Ordet *wahhābī* er ansett som et skjellsord blant muslimer, slik som «jøde» er et skjellsord i mange samfunn – både østlige og vestlige. Det er derfor al-Gakharwī oppfatter det som svært fornærmende.

^{III} Al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya'nī rāh-e sonnāt*, 177.

^{IV} Al-Gangōhī, *Fatāwā Rashīdiyyah*, 214.

La oss nå se på den teksten som kommer før det al-Gakharwī framla: «Det er ifølge konsensus (blant Abō Ḥanīfah og erkeelevene hans) foretrukket å framsi Guds storhet høylytt på veien til moskeen på *ʿīd al-adḥá*-dagen. Når det gjelder *ʿīd al-fiṭr*-dagen, sa Abō Ḥanīfah at ikke utfør *zikr* høylytt den dagen, men et utsagn etter Abō Ḥanīfah lyder at utfør *zikr* høylytt, akkurat som erkeelevene sa.»^I

Man kan stille spørsmålet hvorfor al-Gakharwī velger å utelate denne teksten. Det er uten uenighet bekreftet at det er foretrukket å utføre *zikr* høylytt på vei til moskeen på *ʿīd al-adḥá*-dagen. Når det gjelder *ʿīd al-fiṭr*-dagen, finner man en uenighet, men vi så et utsagn gjengitt etter Abō Ḥanīfah om at det skal gjøres den dagen også.

Al-Ḥaṣkafī skrev: «Erkeelevene sa: Det er *sonnah* å heve stemmen på den dagen også slik som på *al-adḥá*-dagen, og dette er en gjengivelse etter Abō Ḥanīfah.»^{II}

Det andre som er underlig med det al-Gakharwī gjorde, er at hvis han erklærer dette som en kjettersk handling, så inkluderer han jo også erkeelevene blant kjetterne. Saken blir enda verre når Abō Ḥanīfah selv erklærer å framsi Guds storhet høylytt på *ʿīd al-adḥá*-dagen – det er jo også en form for *zikr*. Når det er bekreftet gjennom *sonnah* at man skal heve stemmen når man framsier Guds storhet på *ʿīd al-adḥá*-dagen, hvordan kan man da erklære det å heve stemmen under *zikr* i sin helhet som en kjettersk handling?

Ash-Shāmī kommenterte: «På *ʿīd al-fiṭr*-dagen skal man ikke heve stemmen, ifølge Abō Ḥanīfah, men ifølge erkeelevene skal man heve stemmen. Men det er en gjengivelse etter ham som også sier det. Uenigheten ligger i overlegenheden, men når det gjelder at det er mislikt, er ikke det tilfellet hos noen av partene.»^{III}

Denne kommentaren fra ash-Shāmī opplyser oss om at det er tillatt ifølge Abō Ḥanīfah å utføre *zikr* høylytt uten å være en mislikt handling på *ʿīd al-fiṭr*-dagen. Det bekrefter at denne formen for *zikr* er tillatt, og den anses ikke som forbudt eller mislikt av Abō Ḥanīfah.

En diskusjon til kan framlegges for å forsterke poenget vårt, ash-Shāmī belyste: «Faktisk har al-Qohostānī gjengitt to gjengivelser etter imamen (Abō Ḥanīfah): Den ene sier at man skal gjøre det lavt,

^I Zafar Aḥmad al-‘Othmānī, *I‘lā’ as-sonan*, red. av Moḥammad Taqī al-‘Othmānī (Karachi: Idārah al-Qor’ān wal-‘olōm al-islāmiyyah, 1997), 8:114.

^{II} Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 2:170.

^{III} Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 2:170.

mens den andre sier at man skal heve stemmen, slik som erkeelevene mener. Han sa at den andre er korrekt, slik som det ar-Rāzī mente, og det samme er å finne i *an-Nahr*. Han sa i *al-Ḥilyah*: 'Det er uenighet vedrørende *ʿīd al-ḥiṭr*, for det gjengis etter Abō Ḥanīfah (at det skal framsies høylytt), og det er også hans erkeelevers utsagn. Aṭ-Ṭahāwī valgte at stemmen skal heves, men det gjengis også etter ham at stemmen skal være lav.'¹

Diskusjonen vår gjør det tydelig at det er to ting som har blitt gjengitt etter Abō Ḥanīfah vedrørende å heve stemmen når man går til moskeen på *ʿīd al-ḥiṭr*-dagen. Både høylytt og lavt er gjengitt etter ham. Ifølge al-Qohostānī er det å heve stemmen når man framsier Guds storhet på *ʿīd al-ḥiṭr*-dagen, det rette utsagnet. Selv erkeelevene til Abō Ḥanīfah valgte å følge denne måten, og det er de som stod ham nærmest. De tilhørte generasjonen etter følgesvennens elever, og aṭ-Ṭahāwī valgte den samme praksisen, og han tilhørte generasjonen etter dem. Abō Bakr ar-Rāzī valgte den samme praksisen, og han tilhørte den fjerde generasjonen. Etter det observerte vi at det samme stod i verk som *an-Nahr* og *al-Ḥilyah*, og al-Qohostānī godtok også den meningen. Alle disse tilhører den sjettede generasjonen. Spørsmålet blir da som følger: Er alle fra Abō Ḥanīfah til den sjettede generasjonen som har valgt å følge denne måten, en gruppe som vil bli ansett som kjettere, og slike som begikk det som var forbudt?

Det andre som leserne må konsentrere seg om, er hvorfor de som stadig protesterer, alltid skal hoppe over hele kjeden – som går fra profeten ﷺ, følgesvennene, deres elever og deretter deres elever, og som fortsetter helt fram til vår tid – og påstå at de skal hente kunnskap direkte fra profeten ﷺ, men overse alle leddene imellom?

Det kan hende at leserne blir litt forvirret, for de kan spørre hvis det er tillatt og bekreftet å framsi Guds storhet høylytt når man går til moskeen på *ʿīd al-ḥiṭr* og *ʿīd al-aḍḥā*, og det er jo det Ḥanafī-lovskolens skriftlærde valgte å praktisere, men hva betyr da det som står i de forskjellige verkene som de skriftlærde har drøftet. For der finner man jo at Abō Ḥanīfah nektet denne handlingen: «Å framsi Guds storhet høylytt er en kjettersk handling!»

¹ Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ʿalā ad-dorr al-mokhtār*, 2:170.

Å utføre *ẓikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

Svaret er at ordet *bid'ah*¹ (بدعة – kjetteri) har to betydninger:

1. Terminologisk betydning: Den handlingen som ikke er bekreftet gjennom Guds sendebuds ﷺ praksis og livsførsel, og den handlingen er motstridende og forandrende med hensyn til Hans Hellighets ﷺ lov. Når en slik handling inkluderes i loven, anses den som en ond eller forvillende *bid'ah*, med andre ord en kjettersk handling.
2. Leksikalsk betydning: Det er en ny måte eller handling. Hvis en slik handling generelt sett opprinnelig finnes i loven eller ikke, og de skriftlærde velger å bruke ordet *bid'ah* for den handlingen, mener de ikke at det er kjetteri. For kjetteri er det som strir mot profetens ﷺ lære.

Når det gjelder å framsi Guds storhet høylytt, er jo det bekreftet gjennom profetens ﷺ *sonnah*. Det er også viktig å vite at den som kaller til kjetteri, er en villedende person, derfor blir man nødt til å trå varsomt her, for hvis man kaller denne handlingen for kjetteri, inkluderer man de seks generasjonene som vi tidligere diskuterte. Det vil si at de også kalte til kjetteri og var villedende folk.

Vår diskusjon bekrefter at ordet *bid'ah* ikke har blitt anvendt basert på islamsk terminologi, men den leksikalske betydningen. Betydningen i denne sammenhengen er at det er en ny handling – en innovasjon. Det kan forklares med at man velger ikke å framsi Guds storhet på vei til moskeen når man ellers går for å forrette en tidebønn, derfor anser man det som en ny metode. Det forklarer også hvorfor de rettslærde valgte å holde denne handlingen tilbake i loven, mens den autentiske *sonnah* bekrefter å framsi Guds storhet høylytt når man går til moskeen på *'īd al-aḍḥā*-dagen. Derfor valgte Abō Ḥanīfah å si at man skal gjøre det høylytt på *'īd al-aḍḥā*-dagen, men på *'īd al-fiṭr*-dagen finnes det to utsagn av ham – både høylytt og lavt. Det var grunnen til at de rettslærde valgte å uttale seg slik: «Å utføre *ẓikr* høylytt er *bid'ah* [...]» og det kan tolkes som: «Å framsi Guds storhet høylytt på vei til moskeen er en ny måte, og fordi det ikke er bekreftet på denne dagen, er det mer overlegent å gjøre det lavt.» Det er

¹ Ofte brukes ordet «innovasjon» for å oversette *bid'ah* (بدعة) av de som peker på alt som *bid'ah* og *shirk* (شرك – flerguderi), enda innovasjon er et positivt ladet ord som innebærer betydningen forandring til det bedre.

konklusjonen basert på at de rettslærde valgte å bruke Abō Ḥanīfahs utsagn om å utføre *zīkr* lavt som en retningslinje. Derfor kan ikke de som fornekte å utføre *zīkr* høylytt, protestere her. Det har også blitt tydeliggjort ved å framlegge standpunktet til al-Qohostānī og aṭ-Ṭahāwī om at Abō Ḥanīfahs standpunkt er også å framsi Guds storhet høylytt på *īd al-fiṭr*-dagen.

Det er den leksikalske betydningen av ordet *bid‘ah* som har blitt brukt, for det å framsi Guds storhet høylytt er en ny måte å gjøre det på på den dagen. Handlingen kan bekreftes gjennom *sonnah*, da det finnes en opprinnelig handling som viser til det, og derfor vil det ikke bli ansett som en kjettersk handling, altså terminologisk *bid‘ah*.

La oss vende tilbake til teksten som al-Gakharwī ikke tok med da han refererte til al-Ḥalabī: «Det som er riktig, er at uenigheten handler om om det er foretrukket å heve stemmen eller ikke, og ikke om det er mislikt eller ikke. Ifølge erkeelevene er det foretrukket. Ifølge Abō Ḥanīfah er det foretrukket å gjøre det lavt. Men det er gjengitt etter mange av de skriftlærde fra de tidligere generasjonene om standpunktet om å heve stemmen, slike som Ibn ‘Omar, ‘Alī, Abō Omāmah al-Bāhilī, an-Nakha‘ī, Ibn Jobayr, ‘Omar ibn ‘Abd-il-‘Azīz, Ibn Abī Laylā, Abbān ibn ‘Othmān, al-Ḥakam, Ḥammād, Mālik, Aḥmad, Abō Thaur, og det samme har blitt gjengitt etter ash-Shāfi‘ī, det ble nevnt av Ibn al-Monẓir i *al-Ishrāf*.»¹

Denne passasjen gjør det vel klart for leserne hvorfor al-Gakharwī valgte bevisst å ikke ta med den.

¹ Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Ḥalabī, *Sharḥ monyah al-moṣallī*, 566.

De skriftlærdes utsagn om det å utføre *zikr* høylytt

Vi har observert at deler av de skriftlærdes ord blir framlagt for at ensidige tolkninger og standpunkter skal bli mer vektige. Før vi ser på hvor det forekommer forbud mot det å utføre *zikr* høylytt, og hvor det blir ansett som mislikt, er det på sin plass å la leserne bli kjent med noen ord som nekter det å utføre *zikr* inni seg. Det er for at leserne skal få se begge sidene av saken, og slik vil det være lettere å komme fram til sannheten.

Al-Haytamī skrev: «En gruppe blant våre imamer og andre utenom dem sier at det ikke ligger noen belønning i å bare utføre *zikr* i hjertet (inni seg).»^I

Al-Qārī gjenga etter al-Jazarī: «All *zikr* som er lovlig, det vil si befalt i loven – om den er obligatorisk eller foretrukket – ikke noe av den kan bli ansett som sann *zikr* før det blir uttrykt med tungen, og han i det minste hører den selv.»^{II}

‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī gjengir etter noen rettslærde: «Noen blant de rettslærde sier at *zikr* eksisterer ikke med mindre det gjøres med tungen. Dens minste grad, ifølge den mer foretrukne meningen, er at man i det minste selv hører de ordene, og uten dette kan ikke *zikr* anses som troverdig. Slik som det er under koranresitasjon og skilsmisse. Når det gjelder det som blir gjort av hjertet, er det jo hjertets handling og en form for kunnskap og refleksjon, og ikke *zikr*. For man kan ikke resitere Koranen i hjertet, og *zikr* er navn på den handlingen som gjøres med tungen.»^{III}

Disse utsagnene til de skriftlærde beviser at det var en gruppe blant dem som mente at å utføre *zikr* med hjertet og det å utføre *zikr* helt stille, ikke er en form for *zikr*. De anser den *zikr* som ikke utføres med tungen eller blir utført uten å bli uttrykt, som en ikke riktig *zikr*-form. På samme måte finner vi standpunkter om det å utføre *zikr* høylytt. Det vil si at det finnes skriftlærde som har kritisert både det å utføre *zikr* høylytt og det å utføre det lavt eller inni seg. Men ifølge oss er begge standpunktene uklare, for noen ganger er *zikr* høylytt foretrukket, og andre ganger er det foretrukket å utføre *zikr* lavt.

^I Al-Haytamī, *Al-Fatāwā al-ḥadīthiyyah*, 53.

^{II} Al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 4:1539.

^{III} Ad-Dihlawī, *Ashi‘ah al-lom‘āt*, 2:177.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

Diskusjonen vår omhandler *zikr* som blir utført måteholdent, for den *zikr* som skriftlærde har kalt forbudt eller mislikt, er *zikr* som utføres overdrevent høylytt for å vise seg fram, noe som også kan omfatte *zikr* som utføres lavt, altså at man ønsker å vise seg fram ved den.

Nå fortsetter vi å se på hva al-Gakharwī har framsatt som bevis for å nekte det å utføre *zikr* høylytt. Han refererer til an-Nawawīs^I tolkning: «Denne beretningen beviser at det er mer foretrukket å dempe stemmen under *zikr* når man ikke har behov for å rope høylytt om det man trenger.»^{II}

An-Nawawī mente at det er foretrukket å gjøre det lavt, men vi fører ikke en diskusjon for å bevise at det er foretrukket eller ikke. Diskusjonen vår omhandler om at det er forbudt og kjettersk eller lovlig å utføre *zikr* høylytt, noe protestantene diskuterer, men det bevises ikke gjennom an-Nawawīs passasje at det er forbudt eller kjettersk.

Al-Gakharwī fortsatte med å gjengi etter al-Qārī^{III}: «Noen av våre skriftlærde har nevnt at det å heve stemmen i moskeen er forbudt, om det så skulle være for å gjøre *zikr*.»^{IV}

Det stemmer at noen skriftlærde har skrevet dette, men vi leste også tidligere at noen skriftlærde mener at det ikke finnes belønning i å utføre *zikr* inni seg i det hele tatt. Vi ser at det er en uenighet blant de skriftlærde.

I alle fall har vi under diskusjonen vår referert til mange verk, der det har blitt bevist at å utføre *zikr* høylytt er foretrukket. Vi har til og med gjengitt fra den samme sistnevnte kilden, der standpunktet til al-Qārī kommer fram. Det andre er at det som det blir vist til her angående å heve stemmen, handler om overdreven *zikr* for å vise seg fram.

Al-Gakharwī diskuterte beretningen om at på tiden til profeten ﷺ ble det gjort høylytt *zikr* etter tidebønnen. Han viste til an-Nawawīs^V kommentar: «Ibn Baṭṭāl og andre gjenga at de lovskolene

^I An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 17:26.

^{II} Al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya 'nī rāh-e sonnāt*, 176.

^{III} Al-Qārī, *Mirqāḥ al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 8:3436.

^{IV} Al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya 'nī rāh-e sonnāt*, 177.

^V An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 5:84.

som blir fulgt, og andre utenom dem var enige om at det ikke er foretrukket å heve stemmen under *zikr* [...]»^I

For det første nytter ikke denne referansen al-Gakharwī, for her nektes det for at det er foretrukket. Det at en ting blir nektet som foretrukket, kan ikke utgjøre noe grunnlag for å kalle den tingen mislikt, og i hvert fall ikke kjettersk eller forbudt – det sistnevnte er protestantenes påstand.

Det andre, at det ikke er foretrukket blant samtlige lovskoler, har ingen rot i sannheten. Imamene^{II} i de fire lovskolene anser det å framsi Guds storhet høyløytt på *'īd al-adḥá*-dagen som foretrukket, mens tre av imamene anser det som også foretrukket på *'īd al-fiṭr*-dagen. Vi har tidligere etablert det faktum at Abō Ḥanīfah også anser det som foretrukket på *'īd al-fiṭr*-dagen. Det er den mer tungtveiende oppfatningen. Aṭ-Ṭaḥṭāwī skrev: «Det er konsensus blant de skriftlærde, både de tidligere og de senere, om at det er foretrukket å utføre *zikr* av Gud samlet (i en forsamling med høy stemme) i moskeene og utenom dem [...]»^{III}

Etter å ha referert til vår tidligere diskusjon om hva de skriftlærde mener, kan vi også se på hva Ibn Baṭṭāl sa:

1. Det vi må konsentrere oss om, er at Koranen og *sonnah* beviser og bekrefter at det er tillatt å utføre *zikr* høyløytt i en forsamling eller alene. Det er ikke bare tillatt, men også foretrukket og en handling som det oppfordres til å utføre.
2. Når det er konsensus blant alle de tidligere og de senere skriftlærde om å utføre *zikr* høyløytt, hvordan kan da de fire imamene erklære det som ikke foretrukket, er da ikke de av de tidligere skriftlærde?!
3. Målet med Ibn Baṭṭāls formaning må være den *zikr* som gjøres for å vise seg fram, ifølge oss, for utenom det kan ikke hans standpunkt gi noen mening i det hele tatt.

^I Al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya 'nī rāh-e sonnāt*, 176.

^{II} Abō Ḥanīfah, Mālik, ash-Shāfi'ī og Aḥmad.

^{III} Aṭ-Ṭaḥṭāwī, *Ḥāshiyah at-Ṭaḥṭāwī 'alā marāqī al-falāḥ sharḥ nūr al-īḍāḥ*, 318.

Meningsmotstandernes protester mot å utføre *zikr* hølytt i et logisk perspektiv

Når Guds skrift og profetens ﷺ livsførsel og følgesvennenes handlinger og de skriftlærdes ord ikke støtter protestantenes standpunkt, velger de å trekke fram rasjonelle argumenter. Derfor er det viktig for oss å vite svarene som gjør det klart at disse protestene er bygd på ensidige tolkninger.

1. En av de mest kjente protestene er at når man utfører *zikr* hølytt rett etter tidebønnen, forstyrrer det tidebønnen til de som kom forsinket til tidebønnen og ennå har noe de må fullføre av tidebønnen.

Svar: Vi har tidligere referert til beretninger fra samlingene til al-Bokhārī og Moslim om at Hans Hellighet ﷺ pleide å utføre *zikr* hølytt etter tidebønnen ved å framsi: «(Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud [...])»^I Det fantes jo folk på tiden til profeten ﷺ også, som kom forsinket til tidebønnen og innledet den i andre eller tredje bønneheten, og så fullførte den etter at resten av forsamlingen hadde fullført tidebønnen. Hvorfor ble ikke deres tidebønn forstyrret, og hvorfor stanset ikke Hans Nåde ﷺ den *zikr* som ble gjort hølytt etter tidebønnen ved å se dette? Den handlingen som profeten ﷺ utførte regelmessig, når man bevisst velger å forsømme den og anser den som unødvendig, er det ansett som en kjettersk handling av de som protesterer.

Det andre man må forstå, er at en person kan til og med bli forstyrret bare av at noen går forbi eller snakker lavt med noen andre. Den som forretter tidebønnen, kan miste konsentrasjonen dersom han er dårlig konsentrert. Vil det da si at det er forbudt bare å røre på seg hvis noen andre er opptatt med å forrette tidebønnen der? Det må også legges vekt på at det er *zikr* av Gud som gir hjertet ro^{II}, derfor kan ikke det anses som noe som forstyrrer.

2. Folk som sover, blir forstyrret av de som utfører *zikr* hølytt.

^I Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ad-do 'ā' ba 'd aṣ-ṣalāh*, 8:72#6330; An-Nisābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb istiḥbāb aḏ-ḏikr ba 'd aṣ-ṣalāh wa bayān ṣifati-hi*, 1:414#137.

^{II} Koranen 13:28.

Å utføre *zikr* høyløtt – mellom kjetteri og tradisjon

Svar: Den *zikr* som gjøres høyløtt etter tidebønnene, gjøres ikke i sovetiden til noen. Dette punktet blir lite relevant å diskutere når det gjelder folk som bor i Norge, da moskeene som regel har lydisolerte bygg. Men i muslimske land, der man kritiserer *zikr* for å vekke folk som sover eller forstyrre dem, kan man stille dem et spørsmål: Hva med bønnekallet, skal man stanse det også?

Beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه

Vi har sett på to beretninger som al-Bokhārī har gjengitt i sin samling, og nå skal vi fordype oss litt mer i dem, slik at vi forstår prinsippet grundigere.

Det ble gjengitt at på tiden til profeten ﷺ var det vanlig å heve stemmen under *zikr* når folk var ferdige med å forrette tidebønnene, og vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه sa at han visste når folk hadde fullført tidebønnen i forsamlingen ved å høre *zikr*:

«Det å heve stemmen med å utføre *zikr* når folk var ferdige med de obligatoriske tidebønnene, var en vane på profetens ﷺ tid.

[...]

Jeg pleide å vite at folk hadde fullført tidebønnen ved den *zikr* da jeg hørte den.»^I

«Jeg pleide å få vite at Guds sendebuds ﷺ tidebønn var ferdig ved å høre *tabīr*»^{II}.^{III}

Denne teksten er et tydelig bevis på at *zikr* etter en forsamling av tidebønnen er ikke bare foretrukket, men *sonnah*. Når det finnes en så eksplisitt tekst som opplyser hva som ble gjort på tiden til profeten ﷺ, trenger ikke vi å bry oss om hva protestantene velger å si mot *zikr* med hevet stemme. Det er viktig å vite at når en autentisk beretning bekrefter en sak, og det ikke finnes noen tekst som strider mot den i Koranen eller *hadīth*, i et slikt tilfelle er det det mest rette å handle basert på den beretningen. En person kan ha stor autoritet i faget, men hvis ikke vedkommende har noe bevis som beviser standpunktet, er vi pliktig til å følge det Koranen og *sonnah* lærer oss. Vi må ikke glemme prinsippet som opplyser oss om at hvis selv en følgesvenn sier noe som går mot en beretning etter profeten ﷺ, må vi se bort ifra følgesvennens ord.

^I Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb az-ḏikr ba’d aṣ-ṣalāh*, 1:168#841.

^{II} التكبير – å framsi Guds storhet.

^{III} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb az-ḏikr ba’d aṣ-ṣalāh*, 1:168#842.

Ble beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه avskaffet?

Vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه sier det med tydelige og utvetydige ord, men fortsatt velger noen å protestere. Det hevdes at denne beretningen ble avskaffet, at dens innhold trådte ut av kraft. Kan nå protestantene komme med et bevis fra Koranen som tydelig sier at det er forbudt å heve stemmen i *zikr* etter tidebønnene, eller finnes det én eneste befaling gitt av vår elskede profet ﷺ, eller i det minste ett utsagn berettet av følgesvennene at denne handlingen tok slutt?

Al-Gakharwī^I hadde ikke et eneste sterkt argument å komme med, derfor framsatte han et utsagn av ash-Shāfi‘ī: «Jeg mener at det å heve stemmen i *zikr* ble gjort en liten stund for å lære folket ved den. Denne meningen baseres på de generelle beretningene som vi har nedskrevet med, og uten disse (som har blitt nevnt) blir det ikke nevnt noe etter fredshilsenen (avslutningsvis i tidebønnen) [...]»^{II}

Etter å ha referert til disse ordene argumenterte han at det er tydelige ord som ash-Shāfi‘ī har skrevet, derfor er denne beretningen avskaffet, og *zikr* med høy stemme kan ikke gjøres, for dens befaling eksisterer ikke lenger.^{III}

Dette er det sterkeste beviset han klarte å komme med. Et bevis der ash-Shāfi‘ī har uttrykt at det er hans mening, for han innleder med: «Jeg mener [...]» Det er opp til sannhetssøkere å avgjøre: Veier én persons mening såpass mye at den kan avskaffe en autentisk og eksplisitt beretning? Hvis man nå legger vekt på hva flere skriftlærde som an-Nawawī, al-Kirmānī og al-‘Asqalānī kommenterte om denne saken basert på ash-Shāfi‘īs mening og autoritet, vil fortsatt ikke denne protesten bli sterkere, for dens rot er én skriftlærdes mening, og ikke noen evident tekst.

Med all respekt for ash-Shāfi‘ī – hans kunnskap, gudfryktighet og askese – som også er vår imam, men når det kommer til at hans personlige mening går mot det en tydelig og autentisk tekst fra *ḥadīth* sier, må vi sette hans personlighet og høye rang til side og etterleve Hans Nådes ﷺ *sonnah*. Ifølge grunnprinsippenes kunnskap er reglene

^I Al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya ‘nī rāh-e sonnat*, 177.

^{II} Moḥammad ibn Idrīs ash-Shāfi‘ī, *Al-Omm* (Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1990), 1:150.

^{III} Moḥammad Sarfarāz Khān Ṣafdar al-Gakharwī, *Ḥokm az-ḥikr bil-jahr*, 6. utg. (Gujranwala: Maktabah ṣafdariyyah, 2010), 166.

fastsatte og strenge når det gjelder at noe blir avskaffet. Hvis nå ash-Shāfi‘ī sier noe som går mot dem basert på sine egne tanker og meninger, og mener at en handling i en beretning er blitt avskaffet, vil vi fortsatt respektere hans store rang, men vi må beklage og si at vi ikke er pliktige til å følge den meningen. Det er et velkjent utsagn av ash-Shāfi‘ī: «Hvis en beretning er autentisk, kast utsagnet mitt mot veggen!» Derfor vil vi konkludere med at vi ikke kan godta hans mening i dette tilfellet.

Ibn Baṭṭāls fortolkning av beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās

For protestantene er det jo også innlysende at å støtte seg til et utsagn av ash-Shāfi‘ī basert på hans mening, er ikke sterkt nok som et bevis. Derfor velger man å framsette Ibn Baṭṭāls kommentarer til beretningen. Al-Gakharwī presenterte at det antakeligvis var Guds storhet som ble framsagt av de som kjempet for Guds sak, som skjedde på den tiden, ifølge tradisjonen, og folk utførte den handlingen. Det vil si at når de som kjemper for Guds sak, blir ferdige med å fullføre de fem tidebønnene, er det foretrukket for dem å framsi Guds storhet med høy stemme etter dem, slik at de kan sette frykt i fienders hjerte. Hvis det ikke antas at denne beretningen er basert på denne handlingen, vil den ifølge konsensus være avskaffet, for ifølge dem var det ikke noen av de skriftlærde som holdt den handlingen som sitt standpunkt. De stod fast ved at det ikke kan framsettes et bevis mot konsensus. Det ble også referert til ‘Iyāḍ al-Yaḥṣobī at han sa: «I alle fall, hvis man hever stemmen under *zīkr*, og det gjøres som en gruppe, da er det foretrukket, for slik kan de sette skrekk i fiendene, men som en enkeltperson, er ikke det anbefalt.»¹

De to sakene som har blitt diskutert i denne kommentaren, er: 1) Å utføre *zīkr* høylytt har med tiden for krig å gjøre, og 2) denne beretningen er avskaffet, ifølge de skriftlærdes konsensus.

Men ikke noen av disse punktene er akseptable.

1. Det første punktet kan avvises fordi det ikke er et eneste ord i denne beretningen som opplyser at det var i krigstid, eller at det var de som kjempet for Guds sak, som gjorde dette. Det finnes ikke noen autentisk eller tydelig beretning som støtter

¹ Al-Gakharwī, *Hokm az-zīkr bil-jahr*, 171–172.

denne teorien, og heller ikke en beretning der Hans Hellighet ﷺ skal ha nektet å utføre *zikr* høylytt etter at tidebønnsforsamlingen var ferdig med å forrette tidebønnen. Hvis påstanden om at dette gjaldt en spesifikk tid og var vanen til en spesifikk gruppe stemmer, strider beretningens ord mot det som hevdes. Beretningens ord opplyser at dette gjaldt den generelle tiden på tiden til profeten ﷺ, og at det ble gjort etter tidebønnene.

2. Det andre som blir påpekt, er at Ibn Baṭṭāl ikke kjenner til noen av de skriftlærde som skal ha uttalt seg om at det er foretrukket å utføre *zikr* høylytt etter tidebønnsamlingen. Men hans ord veier lite, for det finnes skriftlærde blant de tidligere generasjonene som har ytret at å utføre *zikr* høylytt etter tidebønnsamlingen er foretrukket.

Al-‘Aynī belyste: «Det er noen skriftlærde blant de tidligere som har utledet bevis gjennom denne beretningen på at det er foretrukket å heve stemmen når man framsier Guds storhet eller utfører *zikr* rett etter tidebønnene.»^I

Derfor kan vi avvise Ibn Baṭṭāls påstand, for dette skyldes hans mangel på kunnskap og studier, for det er tydelig at det er skriftlærde som har tillatt og foretrukket dette. Dermed forsvinner den begrensningen konsensus setter for en handling. Hvis Ibn Baṭṭāl ikke kjenner til en sak, betyr ikke det at en saks virkelighet forandres.

Når det gjelder det han har sagt om at denne beretningen ble avskaffet basert på de skriftlærdes konsensus, la al-Gakharwī til dette for å styrke sitt standpunkt: «Denne setningen beviser autorisasjonen på at det å framsi Guds storhet med hevet stemme var før, men etter det ble alle de kjente skriftlærde i de forskjellige lovskolene enige om at den er avskaffet. Konsensus er et slikt tungtveiende bevis som intet bevis kan virke imot.»^{II}

Hans forsøk er likevel forgjeves, for det eneste de som fornekter denne handlingen har, er ordene etter ash-Shāfi‘ī. Han hevder at alle de kjente skriftlærde fra de forskjellige

^I Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsā al-‘Aynī, *‘Omdah al-Qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī* (Beirut: Dār ihyā’ at-torāth al-‘arabī, uten dato), 6:126.

^{II} Al-Gakharwī, *Ḥokm aḏ-ḏikr bil-jahr*, 172.

lovskolene er enige om at den ble avskaffet, men hvorfor framsetter han ikke et eneste ord etter de resterende kjente skriftlærde fra alle lovskolene? Vi har tydelig bevist at flertallet er enige om at det er foretrukket å utføre *zikr* høylytt etter tidebønnen. Hvordan kan da konsensusen ifølge protestantene si det motsatte?



Når det gjelder grunnprinsippene i loven, er vi enige om at konsensus er et tungtveiende bevis som ikke bare kan avvises sånn uten videre, og intet bevis veier nok til å overmanne konsensus. Men hva sier egentlig konsensusen, er det foretrukket, eller er denne handlingen en handling som ikke gjelder lenger? La oss fordype oss videre og se hva de skriftlærde mener.

De tidligere og senere skriftlærdes konsensus vedrørende å utføre *zikr* høylytt

Blant de skriftlærde som protestantene holder som store skriftlærde, finner vi at-Thānwī. Han kommenterte følgende: «Det er konsensus blant tidligere og senere skriftlærde om at det er foretrukket at en forsamling utfører *zikr* i moskeene eller utenom det, men bare slik at deres hevede stemme ikke må forstyrre den som sover, forretter tidebønn eller resiterer Koranen.»¹

Vi har tidligere begrunnet at det er overdreven høy *zikr* som er årsaken til forstyrrelse, og ikke moderat *zikr*.

Referansen etter at-Thānwī bekrefter at det ikke bare er tillatt å heve stemmen på en moderat måte for å utføre *zikr* etter tidebønnen, men faktisk er det foretrukket. De refererer også til at både de tidligere og senere skriftlærde er enige om det.

Vår diskusjon klargjør at beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās  bekrefter at det var vanlig å heve stemmen for å utføre *zikr* etter tidebønnen på tiden til Hans Hellighet . Verken ash-Shāfi‘īs mening basert på en tanke om at beretningen ble avskaffet, eller Ibn Baṭṭāls mangelfulle undersøkelse, som sier at en konsensus slår fast at det å utføre *zikr* høylytt ikke er tillatt, kan godtas.

En av de store Shāfi‘ī-skriftlærde, as-Soyōṭī, argumenterte for det å utføre *zikr* høylytt. Han framla 25 beretninger som bekreftet at

¹ At-Thānwī, *Fatāwá imdādiyyah*, 4:45.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

det er foretrukket å utføre *zikr* høylytt. Han gjenga den samme beretningen som vi har diskutert etter vår mester Ibn ‘Abbās عليه السلام.¹

Vi lærer at det ikke bare er vi som argumenterer for at det er tillatt og foretrukket, men lærde fra Shāfi‘ī-lovskolen og selv protestantenes egne læremestere.

¹ As-Soyōfī, *Al-Hāwī lil-fatāwī*, 1:470.

Beretningen etter vår mester Ibn az-Zobayr رضي الله عنه

Nå skal vi analysere beretningen gjengitt etter vår mester Ibn az-Zobayr رضي الله عنه. Det berettes etter vår mester ‘Abdollāh ibn az-Zobayr رضي الله عنه at han berettet: «Da Guds sendebud ﷺ fullførte tidebønnen med å framsi fredshilsenen, pleide Hans Hellighet ﷺ å si med høy stemme: 'Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud, Han er Én, ingen er Ham likestilt! For Ham er herredømmet, for Ham er all lovprisning, og Han makter alt. Det finnes ikke evne eller kraft unntatt gjennom Gud. Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud! Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud! Vi tilber ingen utenom Ham! Ham tilhører all gunst. Ham tilhører all velvilje. For Ham er den vakreste lovprisning. Ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud! Vi vier vår levemåte til Ham alene i oppriktighet, selv om de vantro skulle mislike det.'»^I

Denne beretningen kritiseres av protestantene. De sier at ordene «med høy stemme» finnes i *Mishkāh al-Maṣābīh*, som er *ḥadīth*-samlingen til at-Tabrīzī, og disse ordene er en eksplisitt tekst med tanke på å utføre *zīkr* høyløst. Men de som argumenterer for å utføre *zīkr* høyløst, vil ikke tjene på dette, for ordene «med høy stemme» eksisterer ikke i *ḥadīth*-samlingen til Moslim, der denne beretningen opprinnelig er hentet fra. Det er eksakt denne delen av setningen som er kontroversiell, for utenom det er det ikke noen som forneker det å utføre *zīkr* i sin helhet. Videre sier de at denne delen av setningen er en illusjon (innbilning) lagt til av at-Tabrīzī, og at kunnskapens folk godt vet at at-Tabrīzī har lagt til flere illusjoner (innbilninger) i verket sitt.^{II}

Vi fordyper oss i beretningen for å undersøke det protestantene sier. Det som er viktig å forstå her, er at Moslims *ḥadīth*-samling har blitt gjengitt etter Ibrāhīm ibn Moḥammad og Ibrāhīm ibn Sofyān, og at denne *ḥadīth*-samlingen har flere indiske og egyptiske versjoner. Først må den som protesterer, gå nøye gjennom alle kopiene før man kan erkjenne at vedkommende har gjort sin jobb grundig nok. Det andre er at at-Tabrīzī ikke er alene om å referere «med høy stemme»

^I At-Tabrīzī, *Mishkāh al-maṣābīh*, 1:304#963, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Albānī.

^{II} Al-Gakharwī, *Ḥokm az-zīkr bil-jahr*, 175–176.

til Moslim. Aṭ-Taḥṭāwī^I refererte også til Moslim da han nevnte disse ordene. At-Thānwī^{II} og al-‘Othmānī^{III} har gjort det samme.

Det finnes andre skriftlærde som har gjengitt denne beretningen med ordene «med høy stemme».

Den samme ash-Shāfi‘ī som det refereres til, har selv gjengitt en beretning hvis beretterkjede når vår mester ‘Abdullāh ibn az-Zobayr عليه السلام. Beretningen har de samme ordene, og ordene «med høy stemme» er også inkludert i den. Etter det framla han sin mening om at det var en midlertidig handling.^{IV} Men det at han refererer til den beretningen, beviser ordenes eksistens i beretningen.

Al-Ālōsī har også gjengitt den samme beretningen og brukt den for å diskutere det å utføre *zikr* høylytt.^V

Ibrāhīm ibn Moḥammad ble kritisert

Al-Gakharwī kritiserte beretterkjeden til beretningen vi diskuterer. Han kommenterte:

I denne beretningens beretterkjede finnes Ibrāhīm ibn Moḥammad, og imam ash-Shāfi‘ī sa at Ibrāhīm holdt det å falle fra en høyde mer kjær enn å lyve, og han sa at Ibrāhīm var pålitelig når det gjaldt *ḥadīth*.^{VI} Men dette er en feil basert på imam ash-Shāfi‘īs uavhengige og selvstendige tolkning, da han sier om en slik beretter at han er pålitelig når det gjelder å berette *ḥadīth*. I bøkene om beretternes navn (kritikk og ros) finnes kritikk om ham. Imamen til de som utførte prosessen av kritikk og ros, Yahyá ibn Sa‘īd al-Qaṭṭān, sa at han spurte imam Mālik om Ibrāhīm ibn Moḥammad var pålitelig. Imam Mālik svarte: «Skulle han være pålitelig vedrørende *ḥadīth*, han som ikke engang er pålitelig i levemåten?» Imam Aḥmad

^I Aṭ-Taḥṭāwī, *Hāshiyah aṭ-Taḥṭāwī ‘alā marāqī al-falāḥ sharḥ nōr al-īdāh*, 312.

^{II} At-Thānwī, *Fatāwá imdādiyyah*, 4:43.

^{III} Shabbīr Aḥmad al-‘Othmānī, *Faṭḥ al-Moḥim bi-sharḥ ṣaḥīḥ al-imām Moslim*, red. av Moḥammad Rafī‘ al-‘Othmānī (Beirut: Dār iḥyā’ at-torāth al-‘arabī, 2006), 4:184–185.

^{IV} Ash-Shāfi‘ī, *Al-Omm*, 1:150.

^V Maḥmūd ibn ‘Abdillāh al-Ālōsī, *Rōḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qor‘ān al-‘azīm* (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1994), 8:478.

^{VI} Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb* (Hyderabad: Maṭba‘ah dā’irah al-ma‘ārif an-nizāmiyyah, 1908), 1:159.

sa at han var av dualistene^I, rasjonalistene^{II} og panteistene^{III} – alle disse manglene fantes i ham. Videre sa han at en beretning gjengitt etter ham kan ikke nedtegnes. [...] ^{IV}

Al-Ghakarwis kommentarer er et eksempel på å skjule sannheten og vri og vrenge på den. Sannheten er den at det er to berettere ved navnet Ibrāhīm ibn Moḥammad:

1. Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn al-Ḥārith al-Fazārī, døde i år 188 etter *hijrah* (år 803 e.Kr.)
2. Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn Abī Yaḥyá Sam‘ān al-Aslamī, døde i år 184 etter *hijrah* (år 800 e.Kr.)

Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn al-Ḥārith al-Fazārī berettet etter Mōsá ibn ‘Oqbah. Al-‘Asqalānī skrev om ham: «Han berettet etter (hans læremestere var) Ḥomayd aṭ-Ṭāwīl, Abō Towālah, Abō Ishāq as-Sabī‘ī, al-A‘mash, Mōsá ibn ‘Oqbah, Yaḥyá ibn Sa‘īd al-Anṣārī, Mālik, Sho‘bah, ath-Thaurī og andre *ḥadith*-lærde.» ^V

Når det gjelder Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn Abī Yaḥyá Sam‘ān al-Aslamī, beretter ikke han etter Mōsá ibn ‘Oqbah. Al-‘Asqalānī opplyste: «Han berettet etter (hans læremestere var) az-Zohrī, Yaḥyá ibn Sa‘īd al-Anṣārī, Ṣāliḥ *maulā* hos at-Tau‘amah,

^I Dualistene (القدرية): En sekt som er tilhenger av filosofien til Ma‘bad al-Johanī. De forneker det som er forutbestemt om det gode og det onde. Et grunnprinsipp i deres tro, er: Det gode er fra Gud, men ikke det onde. Fri vilje står i fokus i deres filosofi. Gud har ikke noe å gjøre med menneskenes handlinger. Gud bare skaper menneskene, og så skaper de sine egne handlinger.

^{II} Rasjonalistene (المعتزلة): En sekt som oppstod da deres grunnlegger Wāṣil ibn ‘Aṭā’ løsrev seg fra studiesirkelen til al-Ḥasan al-Baṣrī. De avviker fra måten til *Ahl-os-sonnah* (tilhengerne av profeten Moḥammads ﷺ tradisjon) – den største grenen av islam – i mange saker, slik som: De fortolker Guds attributter/egenskaper figurativt, de påstår at Koranen er skapt, de forneker Guds vilje med tanke på onde handlinger/hendelser.

^{III} Panteistene (الجهمية): En sekt som er tilhenger av Jahm ibn Ṣafwān. Deres religiøse og filosofiske oppfatning er at Gud er ett med alt det skapte, altså er Han og fins i alt som eksisterer. De deler synspunktet med deterministene med tanke på at mennesker er tvunget til å handle. De mener også at helvete ikke er et evigvarende sted.

^{IV} Al-Gakarwī, *Hokm az-ẓikr bil-jahr*, 177.


^V Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:151.

Moḥammad ibn al-Monkadir, Mōsá ibn Wardān, Ishāq ibn ‘Abdillāh ibn Abī Ṭalḥah og andre.»^I

Nå som det er tydelig at Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Fazārī berettet etter Mōsá ibn ‘Oqbah, og at Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Aslamī ikke berettet etter ham, blir det enklere å vite hvilken Ibrāhīm ibn Moḥammad ash-Shāfi‘ī har nevnt. Vi må se grundigere på beretterkjeden som ash-Shāfi‘ī refererer til: «Ibrāhīm ibn Moḥammad opplyste oss, han sa: 'Mōsá ibn ‘Oqbah berettet for meg [...]»^{II} Han viser til Ibrāhīm, som berettet etter Mōsá, og det er Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Fazārī, og *ikke* Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Aslamī.

Den kritikken som al-Gakharwī har vist til fra verket *Tahzīb at-Tahzīb*, er egentlig rettet mot Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Aslamī, men det ash-Shāfi‘ī har gjengitt, er etter Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Fazārī. Al-Gakharwī har virkelig vært svikefull mot *ḥadīth*-faget og latt en beretter bli kritisert istedenfor en annen, og gjennom dette har han forsøkt å svekke beretningen.

Det er nå klart at det er Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Fazārī som har gjengitt denne beretningen, derfor er det viktig å se hva *ḥadīth*-ekspertene sier om ham. Al-‘Asqalānī kommenterte at Ibn Ma‘īn mente at han var en pålitelig beretter. Abō Ḥātim mente at han var pålitelig, trofast og en imam^{III}. An-Nasā’ī mente det samme. Al-‘Ijlī sa blant annet at han var pålitelig, en rettskaffen mann, en som praktiserte *sonnah*, han påbød det gode og forbød det onde, han kunne svært mange beretninger utenat, og han var en rettslærd. Sofyān ibn ‘Oyaynah sa at han var en imam. Al-Khalīlī mente det samme. Ash-Shāfi‘ī priste ham og studerte hans verk om historie og biografi, og han mente at al-Fazārī var enestående på dette fagfeltet. Ash-Shāfi‘ī fikk også diktet en bok basert på al-Fazārīs verks struktur om historie og biografi. Ibn ‘Oyaynah sa at han ikke visste om noen person som han kunne sette over al-Fazārī.^{IV}

Etter å lest disse kommentarene til de *ḥadīth*-lærde innser man at al-Fazārī var en utmerket *ḥadīth*-beretter, og ash-Shāfi‘ī gjenga beretningen etter vår mester Ibn az-Zobayr  gjennom beretterkjeden der Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Fazārī er nevnt.

^I Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:151.

^{II} Ash-Shāfi‘ī, *Al-Omm*, 1:150.

^{III} Det vil i dette tilfellet si en framstående *ḥadīth*-beretter og skriftlærd.

^{IV} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:151–152.

Siden beretningen gjengitt av ash-Shāfi‘ī innebærer pålitelige berettere, har andre skriftlærde også valgt å stole på den og godta den. De har også nevnt den i sine verk. Dette står som et bevis på at beretningen etter vår mester Ibn az-Zobayr رضي الله عنه er autentisk. Her blir det også viktig å se litt nærmere på beretningen gjengitt etter Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn Abī Yaḥyá Sam‘ān al-Aslamī.

Autentisering av Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn Abī Yaḥyá Sam‘ān al-Aslamī

Det har igjen blitt nevnt noe av al-Garkhawī fra en tekst, men bevisst utelatt noe fra den. Han refererte til *Tahzīb at-Tahzīb*, der han framla teksten der al-Aslamī blir kritisert, men den midtre delen som autentiserte ham som en beretter, utelot han bare for å gjøre sin sak sterkere. Han hoppet ikke bare over der de skriftlærde autentiserer ham, men han ga uttrykk for at ash-Shāfi‘ī er helt alene om å mene at han er en autentisk beretter, og det er hans feil basert på hans uavhengige og selvstendige tolkning.

Nå gjelder det å være årvåken; først støttet han seg til ash-Shāfi‘īs mening basert på en tanke for å erklære beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه som avskaffet, enda vi vet at en mening etter ash-Shāfi‘ī basert på en tanke, ikke har rett til å avskaffe en *ḥadīth* – verken basert på grunnprinsippene i loven eller hans grad som imam. Men når det kommer til en sak der ash-Shāfi‘ī har full rett til å uttale seg og kan autentisere eller avvise en person som en beretter, og vi ser også at han autentiserer ham, finner al-Gakharwī det som en feil basert på ash-Shāfi‘īs uavhengige og selvstendige tolkning.

Skulle vi nå erklære noe som feil, er faktisk ash-Shāfi‘īs feil basert på hans uavhengige og selvstendige tolkning om det han sa om beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه – altså at den ble avskaffet. Når det gjelder beretningene etter al-Aslamī, er faktisk de fleste beretningene gjengitt av ash-Shāfi‘ī etter ham.

La oss nå se på beretningen etter Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn Abī Yaḥyá Sam‘ān al-Aslamī med vitenskapen for øye.

Al-‘Asqalānī opplyser at følgende personer har blant annet gjengitt beretninger etter Ibrāhīm ibn Moḥammad al-Aslamī: Ibrāhīm

ibn Ṭahmān, Sofyān ath-Thaurī, Ibn Jorayj, Sa‘īd ibn Abī Maryam, Abō No‘aym og Ḥasan ibn ‘Arafah.^I

Vi har tidligere lest ash-Shāfi‘īs standpunkt om at al-Aslamī var en pålitelig beretter. Abō Aḥmad ibn ‘Adī sa at han spurte Ibn ‘Oqdah om det var noen andre enn ash-Shāfi‘ī som også priste (autentiserte) ham. I svar framla han sin beretterkjede etter Aḥmad ibn Yaḥyá al-Audī at han hørte Ḥamdān ibn al-Aṣbahānī si at han stolte på beretningene gjengitt av al-Aslamī. Ibn ‘Oqdah sa også at han hadde studert nøye beretningene gjengitt av al-Aslamī, og mente at han ikke var avvist i faget *ḥadīth*. Ibn ‘Adī sa at det Ibn ‘Oqdah har sagt, det er i virkeligheten slik det er, og at han selv har studert nøye beretningene gjengitt etter ham. Beretningene han gjengir, inneholder ikke *ḥadīth monkar*^{II}, men hvis det finnes, er det basert på autoriteten til hans læremester eller læremesterens læremester.^{III} For å oppsummere er han av de beretterne hvis beretninger ble nedtegnet.

Vi lærer at det er mange *ḥadīth*-lærde som anså ham som pålitelig og gjenga beretninger gjengitt av ham. Det er riktig nok at det er mange som har kritisert ham, men man kan ikke bare se bort ifra de *ḥadīth*-lærde som vi har nevnt, for de har autentisert ham. Derfor er det et godt nok argument for at hans beretninger var gode nok som bevis.

Det fortrinnslige og svake *ḥadīth* som et bevis

Hvis man ser bort ifra at Ibrāhīm ibn Moḥammad ibn Abī Yaḥyá Sam‘ān al-Aslamī har blitt autentisert, og man godtar at han har blitt kritisert, vil fortsatt beretningen etter ham kalles en svak beretning. Det vil heller ikke gagne påstanden til de som protesterer.

Saken å utføre *zikr* høyløst etter fellestidebønnene og at det er foretrukket, har blitt gjort tydelig og bekreftet gjennom beretningen etter vår mester Ibn ‘Abbās رضي الله عنه. Når det gjelder handlinger som er foretrukket, er det tillatt å anvende en beretning som har en form for svakhet i seg. An-Nawawī kommenterte: «De skriftlærde blant *ḥadīth*- og rettslærde, og andre utenom dem, sa: 'Det er tillatt å anvende en

^I Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:158.

^{II} الحديث المنكر – det er en beretning der beretterens ord strider mot en mer pålitelig beretters ord. Det er også en beretning som ingen kjenner ordene til, utenom den ene enkeltberetningens ord, og ingen godtar eller er enige med den.

^{III} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:159.

svak beretning vedrørende handlinger som er foretrukne og fortrinnsfulle for å vekke interesse (for dem) eller advare mot (det som er ondt) så lenge den beretningen ikke er oppdiktet. Når det gjelder lover som det lovlige og det forbudte, handelstransaksjoner, giftermål, skilsmisse og annet utenom det, kan man ikke benytte seg av noe annet enn autentisk eller godkjent beretning [...]»^I

Tarāwih-bønnen^{II} består totalt av tjue bønneenheter. Her finner vi en enighet blant flertallet, og de anser det som en emfatisk/vektlagt *sonnah*, og ikke bare foretrukket. Men den beretningen som den er basert på, altså at den består av tjue bønneenheter, er gjengitt etter Ibn Abī Shaybah. I den beretningens beretterkjede finner vi en beretter som heter Ibrāhīm ibn ‘Othmān, og han er ifølge de *ḥadīth*-lærdes enighet en svak beretter. *Ḥadīth*-lærde har følgende å si om ham:

Sho‘bah sa at han var en løgner. Ibn Ma‘īn sa at han var upålitelig. Ahmad ibn Ḥanbal sa at han er svak.^{III}

At-Tirmizī sa at han er avvist når det gjelder *ḥadīth*-faget. An-Nasā’ī sa at han er forlatt vedrørende *ḥadīth*-faget. Abō Dāwōd og ad-Dāraḳoṭnī sa at han er svak. Al-Jauzajānī sa at han er en ugyldig beretter.^{IV}

På samme måte er det enighet blant de fire imamene om at det en død person etterlater, blir fordelt på arvingene, ifølge hans testament etter at gjelden hans er nedbetalt. Denne loven er basert på en beretning der det ble berettet at profeten ﷺ gjorde det slik, og den beretningen finnes i at-Tirmizī’s *ḥadīth*-samling, og den innebærer en sterk svakhet.

I denne beretningens beretterkjede er det en beretter som heter Ḥarith ibn ‘Abdillāh al-A‘war al-Hamdānī, som er svak av den ytterste grad. ‘Alī ibn al-Madanī sa at han var en stor løgner. Abō Zor‘ah sa at han ikke er kvalifisert til å utlede et bevis eller kunnskap etter. Abō Ḥātim sa at han ikke er sterk. Ad-Dāraḳoṭnī sa at han er svak.^V

Disse detaljene gjør oss klar over at hvis en beretning er svak, betyr ikke det at man ikke i det hele tatt kan handle basert på den. Når

^I Yaḥyá ibn Sharaf an-Nawawī, *Al-Aẓkār*, red. av ‘Abd-ol-Qādir al-Arna’oṭī (Beirut: Dār al-fikr liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr wat-tauzī‘, 1994), 8.

^{II} صلاة التراويح – en bønn som særskilt forrettes i ramadan.

^{III} As-Soyōṭī, *Al-Ḥāwī lil-fatāwī*, 1:413.

^{IV} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:144–145.

^V Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 2:146.

det gjelder det som er foretrukket, emfatisk *sonnah* og det obligatoriske, kan alt dette faktisk bli bekreftet gjennom en svak beretning med hensyn til sammenhengen.

Vi kan vedrørende beretningen etter vår mester Ibn az-Zobayr رضي الله عنه konkludere med at at-Tabrīzī, at-Taḥṭāwī, at-Thānwī og al-‘Othmānī har alle referert til denne beretningen ved å bruke Moslims *ḥadīth*-samling som kilde. I tillegg har al-Ālōsī referert til at den er autentisk, og det er faktisk nok som bevis for dens autenticitet. Ash-Shāfi‘ī har gjengitt den ved en autentisk beretterkjede i sitt verk *al-Omm*. Den Ibrahim ibn Moḥammad som er nevnt i dens beretterkjede, er al-Fazārī, og ikke al-Aslamī. Den kritikken som al-Gakharwī framsatte, handler om al-Aslamī, og ikke al-Fazārī. Hvis man nå skulle godta det protestantene mener om beretningens beretterkjede, at den inneholder al-Aslamī, utgjør det fortsatt ikke noen forskjell, for ash-Shāfi‘ī har autentisert ham, og andre *ḥadīth*-lærde har også gjort det. Derfor kan ikke kritikken som det henvises til, skade beretningen. For vi argumenterer ikke om at noe er pålagt eller obligatorisk, men noe som er foretrukket og anbefalt.

Flere beretninger om å utføre *zikr* høylytt

Det berettes etter Sa'īd ibn 'Abd-ir-Rahmān ibn Abzā, som berettet etter sin far: «Guds sendebud ﷺ pleide å forrette *witr*-bønnen med å resitere 'Forherlige din Herres navns hellighet, den aller mest Høytstående [...]', 'Si: «Å, dere vantro! [...]»' og 'Si: «Han, Gud, er Én!»' Etter å ha framsagt fredshilsenen, sa Hans Hellighet ﷺ tre ganger med hevet stemme: 'Hellig er Kongen, den Helligste.'^I

Denne beretningen ble kommentert av al-Qārī: «Al-Moẓhir sa: 'Dette beviser tillatelsen til å utføre *zikr* med å heve stemmen, faktisk at det er foretrukket.'^{II}

Al-Hākim gjenga en beretning, og al-Bayhaqī autentiserte den i *Sho'ab al-īmān*: Det berettes etter vår mester Abō Sa'īd al-Khodrī at han berettet: «Guds sendebud sa: 'Utfør *zikr* av Gud til den grad at folk sier at du er besatt (fra deg / gal)!'^{III}

Al-Bayhaqī gjenga etter vår mester Abō al-Jauzā' at han berettet: «Guds sendebud sa: 'Utfør *zikr* av Gud til den grad at hyklerne sier at dere gjør det for å vise dere fram!'»^{IV}

As-Soyōṭī kommenterte at disse beretningene beviser det å utføre *zikr* høylytt, for folk sier besatt eller de som driver og viser seg fram til noen, når de utfører *zikr* høylytt og ikke inni seg.^V

Al-Bayhaqī gjenga etter Zayd ibn Aslam at Ibn al-Adra' berettet at han gikk med profeten ﷺ en natt. Profeten ﷺ tok hånden hans og gikk sammen med ham. De gikk forbi en mann i moskeen som hevet stemmen under bønnen. Ibn al-Adra' sa: «Kjære Guds sendebud, det virker som om denne er en som viser seg fram!» Hans Høyhet ﷺ sa: «Nei, faktisk er han en som bønnfaller og trygler!»^{VI}

^I Aḥmad ibn Sho'ayb an-Nasā'ī, *As-Sonan al-kobrā*, red. av Sho'ayb ibn Moḥarram al-Arna'ōṭ og Ḥasan 'Abd-ol-Mon'im Shalabī (Beirut: Mo'assasah ar-risālah, 2001), 9:270#10503, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Arna'ōṭ og Shalabī.

^{II} Al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 3:952.

^{III} As-Soyōṭī, *Al-Hāwī lil-fatāwī*, 1:467; Ash-Shaybānī, *Mosnad al-īmām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Abī Sa'īd al-Khodrī raḍī Allāho 'anh*, 18:212#11653, beretningen er klassifisert som svak av al-Arna'ōṭ.

^{IV} Al-Bayhaqī, *Sho'ab al-īmān: Faṣl fī idāmah zikr Allāh 'azza wa jall*, 2:64–64#524, beretningen ble klassifisert som svak av an-Nadwī og Ḥāmid.

^V As-Soyōṭī, *Al-Hāwī lil-fatāwī*, 1:467.

^{VI} Al-Bayhaqī, *Sho'ab al-īmān: Faṣl fī idāmah zikr Allāh 'azza wa jall*, 2:100#576, beretterne i denne beretterkjeden er erklært som pålitelige av an-Nadwī og Ḥāmid.

Å utføre *zikr* høylytt – mellom kjetteri og tradisjon

Aḥmad ibn Ḥanbal, Abō Dāwōd, at-Tirmizī, an-Nasā'ī og Ibn Mājah har inkludert en beretning berettet av Khallād ibn as-Sā'ib, etter følgesvennen as-Sā'ib رضي الله عنه at Guds sendebud صلى الله عليه وسلم sa: «Gabriel عليه السلام kom til meg og sa til meg at jeg skulle befale mine følgesvenner å heve stemmen når de framsier pilegrimsformularen^I!»^{II}

Al-Marwazī gjenga i boken om *'id*-dagene etter Mojāhid at 'Abdollāh ibn 'Omar og Abō Horayrah رضي الله عنه pleide å gå til markedet under de ti dagene av ʒol-Ḥijjah mens de høylytt framsa Guds storhet. De kom ikke til markedet for noe annet enn det.

Al-Marwazī gjenga også etter 'Obayd ibn 'Omayr at han sa: «'Omar pleide å framsi Guds storhet høylytt i teltet, så folket i moskeen og folket i markedet framsa også Guds storhet høylytt helt til hele Miná ble fylt med gjenklang av at Guds storhet ble framsagt.»^{III}

Vi lærer at det er tillatt å utføre *zikr* høylytt så lenge intensjonen er ren og fri for det å vise seg fram. Vi ser at profeten صلى الله عليه وسلم først har oppfordret til å utføre *zikr* høylytt og intenst, for den skal beskrive en tjeners kjærlighet til sin Herre. Etter det ser vi at Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم selv ga en klargjøring om at den som utfører *zikr*, har en oppriktig intensjon og hensikt som knytter vedkommende til Herren Gud. Hvis intensjonen er oppriktig, spiller det ingen rolle om vedkommende utfører *zikr* høylytt og energisk, for det er intensjonen som teller, og ikke hva folk tror om den personen.

^I التلبية – det er å si «*Labbayk Allāhomma labbayk* (ليك اللهم ليك) – til stede er jeg, Gud, for å tjene Deg)». Dette er en pilegrimsformular som en pilgrim framsier for å erklære sin oppriktighet og lydighet til Herren.

Termen *ihlāl* (الإهلال) er nevnt i den arabiske teksten. De skriftlærde tolker det som å heve stemmen under *talbiyah*.

^{II} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Ḥadīth as-Sā'ib ibn Khallād Abō Sahlah*, 27:101#16567; As-Sijistānī, *Sonan Abī Dāwōd: Bāb kayfa at-talbiyah?*, 3:221#1814; At-Tirmizī, *Sonan at-Tirmizī: Bāb mā jā'a fī raf' aṣ-ṣaut bit-talbiyah*, 2:354#844; An-Nasā'ī, *As-Sonan al-kobrā: Raf' aṣ-ṣaut bil-ihlāl*, 4:55#3719; Al-Qazwīnī, *Sonan Ibn Mājah: Bāb raf' aṣ-ṣaut bit-talbiyah*, 4:159#2922, al-Arna'ōṭ har klassifisert denne beretningen som autentisk i hans redaksjon av alle disse *hadīth*-samlingene.

^{III} As-Soyōṭī, *Al-Ḥawī lil-fatāwī*, 1:470.

Å utføre *zikr* inni seg

Protestantene framsetter en annen beretning som de strever og anstrenger seg ved, for å ugyldiggjøre *zikr* som gjøres høyløst. Denne beretningen er gjengitt i *Mosnad* av Ibn Ḥanbal: «Wakī‘ berettet for oss at Osāmah ibn Zayd berettet for oss etter Moḥammad ibn ‘Abd-ir-Raḥmān ibn Abī Labībah, etter Sa‘d ibn Mālīk, som sa: 'Guds sendebud ﷺ sa: «Den beste *zikr* er den som gjøres inni seg, og den beste forsyningen er den som er tilstrekkelig.»»^I

I denne beretningen finner vi en beretter ved navnet Osāmah ibn Zayd. Det er to kjente berettere ved dette navnet:

1. Osāmah ibn Zayd ibn Aslam al-‘Adawī
2. Osāmah ibn Zayd al-Laythī

La oss se litt nøyere på disse to:

1. Osāmah ibn Zayd ibn Aslam al-‘Adawī^{II}
 - Ibn Ḥanbal hadde følgende å si om ham: «Han er ikke sterk i *ḥadīth*. Han er avvist i *ḥadīth*, og han er svak.»
 - Yaḥyā ibn Ma‘īn sa: «*Ḥadīth* etter ham har ingen betydning.»
 - Al-Jauzajānī sa: «Han er svak.»
 - Abō Ḥātim sa: «Beretninger etter ham er ikke verdige til å utlede noe av.»
 - An-Nasā’ī sa: «Han er ikke sterk.»
 - Ibn Sa‘d sa: «Han hadde mange beretninger, men de er ikke gyldige som bevis.»
 - Ibn Ḥibbān sa: «Denne personen er skrøpelig, og han innbilte seg mye.»
 - ‘Alī ibn al-Madanī sa: «Ingen fra avkommet til Zayd ibn Aslam er pålitelig.»
 - Abō Dāwōd sa: «Han er svak.»
2. Osāmah ibn Zayd al-Laythī^{III}
 - Ibn Ḥanbal sa: «Han er av ingen betydning.»
 - Yaḥyā ibn Sa‘īd sa: «Han er svak.»

^I Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Abī Ishāq Sa‘d ibn Abī Waqqāṣ raḍī Allāho ‘anh*, 3:76#1477, beretningens beretterkjede er klassifisert som svak av al-Arna’ōṭ.

^{II} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:207–208.

^{III} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 1:208–209.

Å utføre *zīkr* høyløst – mellom kjetteri og tradisjon

- Abō Hākim sa: «Beretninger etter ham er ikke verdige til å utlede noe av.»
- An-Nasā'ī sa: «Han er ikke sterk.»
- Ibn Ma'īn sa: «Beretninger etter ham er avvist.»
- Ad-Dāraqṭnī gjorde folket til vitne etter å ha hørt beretninger etter ham, og sa: «Jeg avstår fra beretninger etter ham.»
- Al-Bokhārī avstod også fra beretninger etter ham.
- Ibn Hibbān sa: «Han begikk feil i beretningene.»

Protestantene holder denne beretningen som sitt grunnlag for at det å utføre *zīkr* inni seg eller lavt er bedre og mer overlegent. De fortsetter ved å erklære det å utføre *zīkr* høyløst som mislikt, basert på denne beretningen som har en svak beretter. Faktisk er ikke bare Osāmah ibn Zayd al-Laythī et problem i denne beretningens beretterkjede, men også Moḥammad ibn 'Abd-ir-Raḥmān ibn Abī Labībah, for han var svak og møtte aldri Sa'd ibn Mālik.¹

Hvis man ser bort ifra at denne beretningen inneholder svakhet, er den fortsatt ikke et argument mot det å utføre *zīkr* høyløst. 'Abd-ol-Ḥayy al-Lakhnawī forklarte at svaret på denne beretningen er at den beviser ikke at det er forbudt å utføre *zīkr* høyløst, faktisk beviser den den mer overlegne graden til det å utføre *zīkr* inni seg. For ordet *khayr* (خير) blir brukt på to måter. Den ene er at det blir brukt som overlegenhet, som er mer i forhold til noe annet, for da vil det motsatte av det bli ansett som noe ondt. Den andre er at den innebærer å bare være mer overlegen (komparativ), og ikke sammenlignes med noe annet, for da sammenlignes ikke den, men bare opplyses at den er mer overlegen, og det motsatte kan også være en god handling.

Han fortsatte med å framsette et eksempel som as-Soyōṭī ga da han ble spurt om at i en beretning har det blitt berettet at Hans Nåde ﷺ sa: «Mitt liv er godt for dere, og min død er også god for dere!» Hvordan kan begge tingene være gode eller til nytte for menneskene? Han svarte med at ordet *khayr* brukes på to måter, og ordet har ikke blitt brukt for å sammenligne – som komparativ – i beretningen. Ordet

¹ Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Abī Ishāq Sa'd ibn Abī Waqqāṣ raḍī Allāho 'anh*, 3:76#1477, beretningens beretterkjede er klassifisert som svak av al-Arna'ōṭī.

innebærer overlegenhet. Betydningen er at det ligger godhet i både livet og døden til Hans Hellighet ﷺ for de troende.

Videre forklarte han at etter at man forstår dette prinsippet, kan det erklæres at den mest overlegne *zīkr* er den man gjør lavt, og betydningen er ikke basert på den første betydningen av ordet, men den andre. Betydningen blir at det er mer overlegenhet i å utføre *zīkr* lavt, og det er mindre overlegenhet i å utføre *zīkr* høylytt enn lavt. Men å utføre *zīkr* høylytt er på ingen måte ondt, slik som det har blitt utledet av de som er imot denne formen. Det har blitt nevnt autentiske beretninger som beviser gyldigheten til å utføre *zīkr* høylytt.¹

Vi kan konkludere med det sistnevnte at denne beretningen gjør det ikke forbudt å heve stemmen under *zīkr*, men denne beretningen viser til at det er mer overlegent å utføre *zīkr* lavt enn å gjøre det høylytt. Vi anerkjenner at det er et korrekt standpunkt i noen tilfeller, slik som der det er fare for at man begynner å vise seg fram, eller at noen andre blir plaget av at *zīkr* gjøres høylytt. Men det er på ingen måte korrekt at man ikke kan utføre *zīkr* høylytt i sin helhet, og generelt anse det som en plage for andre.

Det som ble gjengitt etter vår mester Ibn Mas‘ūd ﷺ

Noen rettslærde har nevnt en gjengivelse i sine verk om at vår mester Ibn Mas‘ūd ﷺ så en gruppe utføre *zīkr* høylytt i moskeen. Det gjorde ham sint, og han viste dem ut av moskeen. Den beretningen er en beretning protestantene velger å bruke for å argumentere mot det å utføre *zīkr* høylytt.

Ad-Dārimī gjenga en beretning i sin *ḥadīth*-samling:

Al-Ḥakam ibn al-Mobārak opplyste oss at ‘Amr ibn Yaḥyā underrettet oss, han sa: «Jeg hørte min far, som berettet etter sin far, han sa: 'Vi pleide å sitte ved døren til ‘Abdollah ibn Mas‘ūd ﷺ før daggrytdebønnen. Da han kom ut, gikk vi med ham til moskeen.

En gang kom Abō Mōsā al-Ash‘arī ﷺ til oss og spurte: «Har Abō ‘Abd-or-Raḥmān kommet ut til dere?» Vi

¹ Moḥammad ‘Abd-ol-Ḥayy al-Lakḥnawī, *Sibāḥah al-fīkr fil-jahr biḥ-zīkr*, red. av ‘Abd-ol-Fattāḥ, 7. utg. (Aleppo: Maktab al-maṭbō‘āt al-islāmiyyah; Kairo: Dār as-salām liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr wat-tauzī‘ wat-tarjamah, 2009), 43–44.

svarte: «Nei, ikke ennå!» Abō Mōsā al-Ash‘arī ﷺ satte seg hos oss til Ibn Mas‘ūd ﷺ kom ut. Da han kom ut, stod vi opp alle sammen. Abō Mōsā ﷺ sa til ham: «Å, Abō ‘Abd-or-Rahmān, jeg så nå nettopp i moskeen en handling som jeg nektet å godta, men jeg så ikke noe annet enn godt – all lovprisning er for Gud.» Ibn Mas‘ūd ﷺ spurte: «Hva var det?» Abō Mōsā ﷺ svarte: «Hvis du lever, vil du se den.»

Han fortsatte: «Jeg så i moskeen en gruppe sitte i sirkler og vente på daggrytdebønnen. I hver sirkel var det en person – og alle hadde småstein foran seg – som sa: 'Framsi Guds storhet hundre ganger!' Og de framsa Guds storhet hundre ganger. Han sa: 'Framsi at ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud hundre ganger!' Og de framsa at ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud hundre ganger. Han sa: 'Lovsyng Guds hellighet hundre ganger!' Og de lovsang Guds hellighet hundre ganger.» Ibn Mas‘ūd ﷺ spurte: «Hva sa du til dem?» Abō Mōsā ﷺ svarte: «Jeg sa ikke noe som helst til dem. Jeg ventet på din mening eller ventet på din befaling.» Ibn Mas‘ūd ﷺ sa: «Hvorfor kunne du ikke befalt dem å telle deres onde handlinger, og garantert dem at ikke noe fra deres gode handlinger skulle gå tapt.» Etter det satte han av gårde, og vi gikk med ham helt til vi nådde en av gruppene blant de gruppene. Han stilte seg overfor dem, og sa: «Hva er dette jeg ser dere gjøre?» De svarte: «Å, Abō ‘Abd-or-Rahmān, vi har småstein som vi teller når vi framsier *takbūr*^I, *tahlīl*^{II} og *tasbīh*^{III}.» Ibn Mas‘ūd ﷺ sa: «Tell deres onde handlinger, og jeg garanterer at ikke noe som helst fra deres gode handlinger vil gå tapt. Ve dere, å, Moḥammads ﷺ tilhengere, hvor raskt dere farer mot deres fordervelse. Disse er følgesvennene til profeten deres ﷺ som finnes blant dere i et stort antall. Klærne til Hans Hellighet har ikke engang rukket å bli slitte, og heller ikke har Hans Hellighets spise- og drikkestell blitt ødelagt. Ved

^I *Takbūr* (التكبير): Å framsi Guds storhet.

^{II} *Tahlīl* (التهليل): Å framsi at ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud.

^{III} *Tasbīh* (التسبيح): Å lovsynge Guds hellighet.

Å utføre *zikr* inni seg

Han som har min sjel i Sin hånd, dere følger en religion som er mer rettledet enn religionen til Moḥammad ﷺ, ellers så åpner dere kjetteriets dør!» De sa: «Ved Gud, å, Abō ‘Abd-or-Raḥmān, vi hadde ikke til intensjon å gjøre noe annet enn gode handlinger.» Han sa: « Hvor mange er det ikke som har til intensjon å gjøre gode handlinger, men som ikke oppnår dem! Sannelig, Guds sendebud ﷺ opplyste oss at et folk vil resitere Koranen, og den vil ikke engang passere deres strupe. Ved Gud, hva vet jeg, men kanskje er de fleste av dem av dere!» Etter det snudde han seg og gikk fra dem.'

‘Amr ibn Salamah (‘Amr ibn Yaḥyās far) fortsatte: «Vi så alle fra de sirklene angripe oss på an-Nahrawān-dagen sammen med al-Khawārij.»¹

Denne gjengivelsen har blitt gjengitt av ad-Dārimī med følgende person i beretterkjeden: ‘Amr ibn Yaḥyā. Han har blitt kritisert av flere *ḥadīth*-lærde. Al-‘Asqalānī viste til denne kritikken at de *ḥadīth*-lærde kommenterte at beretninger gjengitt etter ham har ingen betydning:^{II}

- Abo No‘aym sa at han er forlatt med hensyn til *ḥadīth*-faget.
- Ad-Dāraqoṭnī mente at han var svak.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī la vekt på at ‘Amr ibn Yaḥyā gjenga beretninger som lignet oppdiktede beretninger etter Sho‘bah.

Denne beretningen er også svak og innebærer defekt med hensyn til dens beretterkjede. Den motstrider også grunnprinsippene i religionen, derfor har den blitt tilbakevist av alle forskere blant de skriftlærde. Al-Ālōsī kommenterte: «Det som har blitt gjengitt om hendelser etter Ibn Mas‘od رضي الله عنه, at han så en gruppe framsi at ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud høylytt i moskeen, og han skal ha sagt til dem at han anså dem som kjetterske og i tillegg til det utvist dem fra moskeen, er ikke autentisk, ifølge de *ḥadīth*-lærde. Når det gjelder dens autenticitet, motstrider den de gjengivelsene som beviser at å utføre *zikr* høylytt er bekreftet etter Ibn Mas‘od رضي الله عنه. Noe som har blitt

¹ ‘Abdollāh ibn ‘Abd-ir-Raḥmān ibn al-Faḍl ad-Dārimī, *Mosnad ad-Dārimī*, red. av Ḥosayn Salīm Asad ad-Dārānī (Riyadh: Dār al-moghni lin-nashr wat-tauzi‘, 2000), 1:286#210, beretningens beretterkjede er klassifisert som god av ad-Dārānī.

^{II} Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-mīzān* (Beirut: Mo’assasah al-‘alamī lil-maṭbō‘āt, 1971), 4:337, 4:378.

gjengitt av mange blant de *ḥadīth*-lærde. (Hans forbud) gjaldt overdreven høyløytt *zikr*.»^I

Al-Ālōsī har klargjort tre punkter, som er korrekte:

- Denne gjengivelsen er ikke autentisk, på grunn av at ‘Amr ibn Yaḥyā er en svak beretter.
- Det kan heller ikke anses som korrekt at han nektet noen å utføre *zikr* høyløytt kontekstuell sett, for han gjorde selv *zikr* høyløytt.
- Når det gjelder at han nektet noen å gjøre *zikr*, var det en overdreven høy måte han forbød.

As-Soyōfī kommenterte om denne gjengivelsen:

Når det gjelder dens klassifisering vedrørende dens autenticitet, strider den mot mange beretninger som er bekreftet og autentiske og har høyere grad. De har fortrinn framfor den vedrørende kontradiksjonen. Jeg så også det som krever (leder til) fornektelse av denne gjengivelsen etter Ibn Mas‘ūd. Imam Aḥmad ibn Ḥanbal presiserte i boken *az-Zohd*: «Ḥosayn ibn Moḥammad berettet for oss at al-Mas‘ūdī berettet for oss, etter ‘Āmir ibn Shaqīq, etter Abī Wā’il, som sa: 'Disse hevder at ‘Abdollaḥ ibn Mas‘ūd nektet å utføre *zikr* (høyløytt), men jeg var ikke med ham i en eneste forsamling der han ikke gjorde *zikr* av Gud (høyløytt).'»^{II}

Det er to punkter som er verdt å legge merke til i denne passasjen kommentert av as-Soyōfī:

1. Når det er bevist gjennom flere autentiske beretninger etter vår elskede profet ﷺ, da hjelper det ikke å vise til ord etter vår mester Ibn Mas‘ūd رضي الله عنه. For beretningene er autentiske, og de bekrefter at det er tillatt å utføre *zikr* høyløytt. Vi vil ikke prioritere vår mester Ibn Mas‘ōds رضي الله عنه utsagn over profetens ﷺ.
2. Det er enda et faktum som viser til at gjengivelsen om forbud mot høyløytt *zikr* er uten rot i sannheten, for han praktiserte det motsatte av det han sa og gjorde i den gjengivelsen.

^I Al-Ālōsī, *Rōḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qor’ān al-‘azīm*, 8:479.

^{II} As-Soyōfī, *Al-Ḥāwī lil-fatāwī*, 1:472.

Å utføre *zīkr* inni seg

I lys av dette forstår vi at det er noen som har feilaktig referert disse ordene til vår mester Ibn Mas‘ūd رضي الله عنه.

‘Abd-ol-Ḥayy al-Lakhnawī kommenterte også denne gjengivelsen. Etter å ha ført en lang diskusjon konkluderte han med at den strider mot de autentiske bekreftede beretningene som godkjenner og tillater å utføre *zīkr* høyløst på en måteholden måte, og den måten som ikke er tillatt, er den overdrevne høyløst måten (for å vise seg fram).¹

Vi konkluderer med at ‘Omar ibn Yaḥyā er årsaken til at denne gjengivelsen etter vår mester Ibn Mas‘ūd رضي الله عنه ikke kan godkjennes, da han er svak og avvist. Hvis denne ene gjengivelsen skulle ha vært sterk nok basert på sin beretterkjede, ville den fortsatt ikke ha blitt godtatt, for den strider mot mangfoldige overleverte beretninger og standpunkter etter de skriftlærde.

¹ Al-Lakhnawī, *Sibāḥ al-fīkr fil-jahr biḥ-zīkr*, 43.

Å utføre *zikr* hølytt og de skriftlærdes standpunkt

Vi har tydeliggjort hva Koranen og *ḥadīth* mener om det å utføre *zikr* hølytt, derfor er det på sin plass å framlegge bevis etter de skriftlærde i islam. Vi har tatt opp spørsmål og mistanker som protestantene har, og deres motargumenter har også blitt besvart. Nå fordyper vi oss videre i emnet ved å kaste lys over de skriftlærdes standpunkter til saken.

Abō Ḥanīfah om det å utføre *zikr* hølytt



Vi innleder med den største i *fiqh*¹-faget. Protestantene argumenterer at under de omstendighetene der det er spesifikt nevnt å utføre *zikr* hølytt – slik som: *Talbiyah* (pilegrimsformular), bønnekallet, fredagsprekenen, *ʿīd*-prekenen, å framsi Guds storhet under pilegrimsdagene – er de eneste dagene/tidene, og utenom det er det mislikt og kjetteri, ifølge Abō Ḥanīfah. De har ikke klart å bringe noe direkte og sterkt nok bevis for å styrke argumentet sitt her, men heller valgt å plukke ut løsrevene argumenter her og der fra noen bøker basert på rettslære. De framhever at det er uenighet mellom Abō Ḥanīfah og erkeelevene.

Abō Ḥanīfahs standpunkt om å utføre *zikr* hølytt er generelt

Det er sant nok at det finnes noen skriftlærde som har hevdet at han ikke stod for å utføre *zikr* hølytt i sin generellhet, men det finnes også skriftlærde på den andre siden som har argumentert for at hans standpunkt er at det generelt er tillatt å utføre *zikr* hølytt. Al-Ālōsī skrev:

Det imam an-Nawawī har erklært om det i sin *fatāwá*, er at når det å heve stemmen under *zikr* ikke er skadelig, ifølge islamsk lov, er det lovlig og foretrukket. Faktisk er det mer overlegent enn å gjøre det lavt, ifølge lovskolen til imam ash-Shāfiʿī, og det er det tydeligvis også, ifølge lovskolen til imam Aḥmad, og en gjengivelse av to gjengivelser tilsier det samme etter imam

¹ *Fiqh* (الفقه): Det er forståelse av islamsk lov og regler som omfatter både det verdslige og åndelige. Det verdslige vil si kriminalitet, rettferdighet, giftermål, arv og lignende. Det åndelige omfatter tidebønnen, fasten og andre former for tilbedelse.

Mālik, meddelt av Ibn Ḥajar i *Fath al-Bārī*. Det er også utsagnet til Qāḍī Khān i hans *fatāwá*, der han fortolket saker om hvordan resitasjon skal være. Når det gjelder hans utsagn i delen om det rituelle badet av en avdød, sa han at på det tidspunktet er det mislikt å heve stemmen under *zikr*. Men det er tydelig at utsagnet hans gjelder den som går med begravellesfølge, slik som lovskolen til Shāfi‘iyyah sier, men det gjelder ikke generelt sett, sånn som man forstår gjennom passasjen i *al-Baḥr ar-Rā‘iq* og andre verk utenom det. Utsagnet til de to imamene (Abō Yōsof al-Kōfī og Moḥammad ash-Shaybānī) når det gjelder å framsi Guds storhet under *‘īd al-fiṭr*, er på samme måte som under *al-Aḍḥā*, og det finnes også en lignende gjengivelse etter imam Abō Ḥanīfah , faktisk i hans  *mosnad*^I, noe som gjør det klart at ifølge ham er det generelt sett foretrukket å utføre *zikr* hølytt.^{II}

Ash-Shāmī klargjorde det som er så vanskelig for enkelte å forstå i dette tilfellet: «Man skal ikke heve stemmen når man framsier Guds storhet på *al-fiṭr*-dagen, ifølge Abō Ḥanīfah, men ifølge erkeelevene skal man heve stemmen, og det finnes en gjengivelse etter ham også om det. Uenigheten handler om overlegenheten, men når det gjelder at det er mislikt, er ikke det tilfellet (standpunktet) hos noen av sidene.»^{III}

Begge disse skriftlærde – al-Ālōsī og ash-Shāmī – bekrefter gjennom sine kommentarer at det finnes en gjengivelse etter Abō Ḥanīfah også som sier at man skal heve stemmen når man framsier Guds storhet på *al-fiṭr*-dagen. Al-Ālōsī skriver med sin autoritet at det er bevist gjennom imamens *mosnad* at det er foretrukket å utføre *zikr* hølytt. Det ble påpekt at uenigheten handler om overlegenheten mellom det å utføre det hølytt og det å utføre det lavt, for det er ikke noen tvil om at det ikke er mislikt og heller ikke er en kjettersk handling.

^I Verket er kjent som *Mosnad al-imām Abī Ḥanīfah riwāyah Abī No‘aym*. Verket er compilert av Aḥmad ibn ‘Abdillāh ibn Aḥmad al-Aṣḥabānī (d. 1039 e.Kr.), kjent som Abō No‘aym.

^{II} Al-Ālōsī, *Rōḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qor‘ān al-‘aẓīm*, 8:478.

^{III} Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 2:170.

Å utføre *zīkr* høyløst og de skriftlærdes standpunkt

I verket *al-Mojtabá* står det at Abō Ḥanīfah ble spurt: «Bør Kufas folk framsi Guds storhet under de ti dagene^I på markedene og i moskeene?» Imamen svarte: «Ja.»^{II}

Dette beviser at Abō Ḥanīfah generelt tillot å utføre *zīkr* høyløst.

Erkeelevenes standpunkt ble framhevet av al-Gangōhī: «Spørsmål: 'Å gjøre *zīkr*, be skuddbønn eller sende velsignelser over profeten ﷺ med hevet stemme – rolig eller energisk – slik som under tidebønnen, hvilken regel kommer det under, ifølge de *ḥadīth*-lærde og de fire imamene ﷺ?'

Svar: 'Uansett hva slags *zīkr* det er, er det mislikt, ifølge imam Abō Ḥanīfah, med mindre det er bekreftet gjennom en tydelig tekst. Når det gjelder erkeelevene og de resterende *fiqh*- og *ḥadīth*-lærde, er det tillatt. Ifølge tradisjonen er våre læremesters standpunkt å følge standpunktet til erkeelevene.'^{III}

Her er det et utsagn som tilsier at Abō Ḥanīfah ikke tillot *zīkr*, med mindre det var gjennom en bekreftet tekst. Men det er ikke standpunktet vårt. Vi har gjennom bevis bevist at det er gjengitt to standpunkter etter Abō Ḥanīfah. Hvis erkeelevene kan velge det andre standpunktet, hvorfor kan da ikke vi gjøre det?

Erkeelevene har hatt en metode som de har fulgt med hensyn til denne tradisjonen. Vi finner at ved flere tilfeller hadde Abō Ḥanīfah forskjellige utsagn om en del saker. Etter nøye vurdering valgte han det han anså som mer tungtveiende, og fulgte det. Som regel var erkeelevene enige om den saken og fulgte den læren, men noen ganger var de uenige og valgte å anse et annet utsagn av ham som mer tungtveiende enn det utsagnet eller standpunktet som Abō Ḥanīfah selv valgte som mer tungtveiende, og et slikt standpunkt ble ansett som måten til eller tradisjonen etter erkeelevene.

Vanligvis er det meningen til Abō Ḥanīfah som blir gjort til grunnlaget for en *fatwá*, men det hender også at man gjør erkeelevenes mening til grunnlaget og baserer *fatwáen* på den. Dette er ikke å krysse grensene til det som anses som Ḥanafiyah eller Ḥanafī-lovskolen, noe en del folk forsøker å påstå. Altså at man bør gi lovskolen navnet til en av erkeelevene, og ikke Abō Ḥanīfahs. Det er

^I De ti første dagene i *zol-Hijjah*, som er den 12. månedene i den islamsk kalenderen.

^{II} Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār 'alá ad-dorr al-mokhtār*, 2:180.

^{III} Al-Gangōhī, *Fatāwá Rashīdiyyah*, 216.

slik Ḥanafī-lovskolens metode har vært, og det er ikke skjult for kunnskapens folk.

As-Soyōfī om det å utføre *zikr* hølytt

As-Soyōfī skrev et hefte med tittelen *Natījah al-fikr fil-jahr biḡ-ḡikr* for å bevise at det er tillatt å utføre *zikr* hølytt, og at det er en foretrukket måte. I dette heftet utledet han bevis fra tjuefem beretninger. Noen beretninger har tydelig tekst om at det er tillatt, og noen har tekst som krever tolkning. Han har også tatt for seg motargumentene til protestantene ved å besvare dem med mange argumenter som er for å heve stemmen under *zikr*. Han fikk et spørsmål om de *zikr*-samlingene som *ṣōfiyyah* holder i moskeene, der de hever stemmen hølytt når de sier at ingen er tilbedelseverdig unntatt Gud, er mislikt eller ikke. Han svarte: «Det er ikke mislikt i det hele tatt når det gjelder det. Det har blitt gjengitt beretninger som krever at det å utføre *zikr* hølytt er foretrukket, og det finnes beretninger som krever at det å gjøre det lavt er foretrukket. Ser man på dem begge, er beretningene uenige med hverandre vedrørende forskjellige omstendigheter og personer, slik som an-Nawawī på samme måte har gitt eksempel på at det å resitere Koranen hølytt er foretrukket, og at noen ganger er det foretrukket å gjøre det lavt, gjennom beretninger som har blitt gjengitt.»^I

Al-Ālōsī om det å utføre *zikr* hølytt

Koranfortolkningen til al-Ālōsī holder en høy grad i de skriftlærdes øyne. Selv protestantene anser ham som en mann av mye viten. Han kommenterte: «Noen av forskerne valgte at meningen med 'uten å gjøre det hølytt' er: overdrevent hølytt og å heve stemmen mer enn man har behov for å gjøre. Når det gjelder å heve stemmen på en måteholden måte, og til den grad man har behov for å heve den, forblir den saken værende innenfor det som er befalt om å utføre *zikr* hølytt. For det finnes mer enn tjue beretninger som det bekreftes gjennom, at Hans Hellighet ﷺ pleide å utføre *zikr* hølytt.»^{II}

^I As-Soyōfī, *Al-Hāwī lil-fatāwī*, 1:466.

^{II} Al-Ālōsī, *Rōḡ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qor'ān al-'aẓīm*, 8:478.

Ẓikrs forskjellige former

I denne delen skal vi se på noen forskjellige former for *ẓikr*. Det er viktig å bekrefte disse formene, da de som praktiserer disse formene ved bruk av noen bestemte ord, blir kritisert.

Å slå sitt indre jeg med «(Ingen er tilbedelsesverdig) unntatt Gud!»

Å slå sitt indre med noen ord vil si at man gjør stemmen sterkere under *ẓikr* ved enkelte ord, slik at de ordene etterlater påvirkning på hjertet og egoismen, og slik renser man både hjertet og det indre.

Lenge har *ṣōfiyyah* utført *ẓikr* høyløst med visse formularer, men de har alltid blitt kritisert for sine metoder. Det blir alltid sagt at deres handlinger ikke har et grunnlag å stå på. At-Thānwī diskuterte i verket *Bawādir an-nawādir* ved å framlegge en *marfō* 'beretning gjengitt av al-Bokhārī i hans autentiske *ḥadīth*-samling: Det berettes etter al-Barā' رضي الله عنه: «Profeten ﷺ bar jord på skyttergravdagen^I helt til Hans Hellighets ﷺ mage ble dekket med jord. Hans Høyhet ﷺ sa: 'Ved Gud, hadde det ikke vært for Gud, ville ikke vi ha blitt rettledet, ikke ha gitt almisser og heller ikke forrettet tidebønnen regelmessig. Send sjelero over oss og gjør våre føtter stø hvis vi møter dem (møter fienden i kamp), for fienden har undertrykket oss, og hvis de bestemmer seg for krig, skal ikke vi (flykte vår vei)!' Hans Hellighet ﷺ hevet stemmen ved ordene: 'Skal ikke vi, skal ikke vi (flykte vår vei)!'^{II}

At-Thānwī fortsatte med å framlegge en annen versjon av samme beretning, også gjengitt av al-Bokhārī, der det blir sagt: «Etter det forlenget Hans Hellighet ﷺ stemmen på slutten av setningen.»^{III}

Videre forklarte at-Thānwī mer om hva denne beretningen viser til. Altså er det tillatt å legge vekt på enkelte ord under *ẓikr* for å forsterke effekten. Det er det man forstår med «å slå sitt indre jeg med [...]», for det er en spesiell effekt i det ordet eller den setningen som

^I Skyttergravdagen, skyttergravsslaget eller slaget ved diket (غزوة الخندق), som fant sted i år 627 e.Kr.

^{II} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ghazwah al-khandaq wa hiya al-aḥzāb*, 5:109#4104.

^{III} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ghazwah al-khandaq wa hiya al-aḥzāb*, 5:109#4106.

det legges vekt på ved å heve stemmen eller trekke ut ordene og gjøre setningen lengre. Man ser også at denne effekten er knyttet til å heve stemmen, gjentakelse av ordene gang på gang og å gjøre ordene lengre. Denne beretningen blir et bevis på at denne formen for *zīkr* er tillatt. Den er også et bevis for å benytte den ufullstendige setningen: «Unntatt Gud (إِلَّا اللهُ – *illā Allāh* (uttales: *illallāh*))!», som blir gjentatt gang på gang under *zīkr*. Det kan sies fordi ordene til profeten ﷺ i beretningen også er ufullstendige, selv om de bærer på en mening. Det er det samme med den ufullstendige setningen: «Unntatt Gud!», for egentlig sier den som gjør *zīkr*: «Det er ingen tilbedelsesverdig unntatt Gud!»¹

Denne forklaringen til at-Thānwī klargjør at hans standpunkt er det samme som majoritetens, at det er tillatt å utføre *zīkr* høylytt. Han beviste også at å slå sitt indre med et slag av «unntatt Gud» er tillatt, for denne metoden stammer fra profetens ﷺ *sonnah*.

«Velsignelser og fred være med Dem, kjære Guds sendebud (الصلاة والسلام عليك يا رسول الله)»

Av og til velger de troende å sette seg i moskeen for å framsi: «Velsignelser og fred være med Dem, kjære Guds sendebud»^{II} høylytt. Det er ingen hemmelighet for oss hvor høyt Gud har satt det å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ. Dette er også en form for *zīkr* og faller inn under *zīkr*s generellhet, derfor er det også tillatt å gjøre det høylytt. Men å gjøre det på den overdrevne måten for å vise seg fram, er heller ikke tillatt her, men utenom det er det tillatt og foretrukket.

An-Nawawī kommenterte:

Det er foretrukket for den som leser *ḥadīth* og andre lignende tekster med samme betydning, at når han hører Guds sendebud ﷺ bli nevnt, så hever han stemmen idet han framsier velsignelser over og fredshilsen til Hans Hellighet ﷺ. Men

¹ Moḥammad Ashraf ‘Alī at-Thānwī, *Bawādir an-nawādir* (Lahore: Idāra-e islāmiyāt, 1985), 446.

^{II} الصلاة والسلام عليك يا رسول الله.

han må ikke overskride det å heve stemmen ved å overdrive på en umoralsk måte.

Når det gjelder de som har argumentert for å heve stemmen, er imam al-ḥāfiẓ Abō Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī og andre blant dem, og jeg har overført det (deres standpunkt) i vitenskap om *ḥadīth*. Våre skriftlærde (Shāfi‘ī-skriftlærde) og andre har også argumentert for og erklært at det er foretrukket å heve stemmen når man framsier velsignelser (og fredshilsener) over Guds sendebud ﷺ. Dette prinsippet har vi utledet av når man framsier *talbiyah* (pilegrimsformular) høylytt slik som det er observert i *ḥadīth*-samlingene til Abō Dāwōd, at-Tirmizī og an-Nasā’ī.^I

Uheldigvis har vi et par grupper i islam som påstår at det er flerguderi og ikke tillatt å si: «Velsignelser og fred være med Dem, kjære Guds sendebud» ved å bruke andrepersons objektsform, for det er direkte tiltale. De insisterer på at når det gjelder å sende velsignelser over profeten ﷺ, bør man kun bruke Abrahamsvelsignelsen^{II}. Men Koranen befaler to ting: «Å, dere som tror, send velsignelser over og fredshilsener til profeten i rikelig monn.»^{III}

Abrahamsvelsignelsen inneholder velsignelse, men ikke fredshilsen. Derfor har man ikke fullført Koranens befaling hvis man bare framsier Abrahamsvelsignelsen, men hvis man framsier:

^I An-Nawawī, *Al-Aẓkār*, 1:117.

^{II} Abrahamsvelsignelsen (الصلاة الإبراهيمية) er den velsignelsen som er den mest kjente måten å sende velsignelser over profeten ﷺ på. Det finnes noen forskjellige versjoner av den. Det er også den velsignelsen som mer eller mindre alle muslimer inkluderer i tidebønnen og overskytende bønn.

Den lyder: «Å, Gud! Send nåde (Din kjærlighet, velvilje, gunst) over Moḥammad og Moḥammads familie, slik som Du sendte nåde over Abraham og Abrahams familie. Sannelig, Du er all pris verdig, mest ærerik. Å, Gud! Velsign Moḥammad og Moḥammads familie, slik som Du velsignet Abraham og Abrahams familie. Sannelig, Du er all pris verdig, mest ærerik.»

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد.

اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد.

Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ḥaddathanā Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Naṣr*, 4:146#3370.

^{III} Koranen 33:56.

«Velsignelser og fred være med Dem, kjære Guds sendebud», da har man gjort begge delene.

An-Nawawī kommenterte: «De skriftlærde ﷺ har erklært at det å begrense å sende velsignelser over profeten ﷺ uten å sende fredshilsener, er mislikt.»^I

Basert på dette forstår vi at man ikke skal begrense denne handlingen. Her oppstår det et naturlig spørsmål: «Hvorfor lærte profeten ﷺ følgesvennene Abrahamsvelsignelsen?» Svaret er enkelt, for det blir framsagt etter *tashahhod*^{II} i overskytende bønn eller tidebønnen. *Tashahhod* oppfyller delen med fredshilsener, og Abrahamsvelsignelsen oppfyller delen med velsignelser.

Følgende beretning er et bevis på dette argumentet: «Det kom en mann og satte seg overfor profeten ﷺ mens vi var hos Hans Hellighet ﷺ. Han spurte: 'Kjære Guds sendebud ﷺ, når det gjelder å sende fredshilsen over Dem, har vi forstått det, men hvordan skal vi sende velsignelser over Dem når vi forretter tidebønnen – måtte Guds velsignelser være med Dem?' Guds sendebud ﷺ ble stille helt til vi ønsket at mannen ikke hadde stilt Hans Hellighet ﷺ spørsmålet. Hans Nåde ﷺ sa: 'Når dere skal sende velsignelser over meg, framsi: «Å, Gud, send velsignelser over Moḥammad [...]»»^{III}

Noen folk mener at å sende Abrahamsvelsignelsen oppfyller begge delene – velsignelser og fredshilsener – men denne handlingen er ikke bekreftet av praksisen til følgesvennene. Al-Khafājī presiserte: «Det har blitt overlevert at følgesvennene pleide å si: 'Velsignelser og fred være med Dem, kjære Guds sendebud!' når de hilste på profeten.»^{IV}

^I An-Nawawī, *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*, 1:44.

^{II} *Tashahhod* (التشهد) er ifølge islamsk terminologi det å sitte i tidebønnen etter to eller fire bønneenheter for å framsi en spesiell bønneformular som profeten ﷺ lærte oss. Den kalles *tashahhod* fordi den inneholder trosbekjennelsen.

^{III} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Baḳīyyah ḥadīth Abī Mas'ūd al-Badrī al-Anṣārī*, 28:304#17072, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Arna'ōt; Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb qaulihī: «In tobdō shay'an au tokhfōho [...]»*, 6:120#4797.

^{IV} Aḥmad ibn Moḥammad ibn 'Omar al-Khafājī, *Nasīm ar-riyād fī sharḥ shifā al-Qādī 'Iyād*, red. av Moḥammad 'Abd-ol-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-kotob al-'ilmiyyah, 2001), 5:18.

Žikrs forskjellige former

Her blir det også viktig å se litt på det å rope på eller påkalle, for det er direkte tale i denne formen for å sende velsignelser og fredshilsener, og den inneholder «يا (yā – å, o)», som er et vokativt småord (حرف نداء)¹ på arabisk. Dette småordet brukes for å kalle på noen, og i og med at profeten ﷺ er gått bort, er det ansett som å anrope andre utenom Gud, ifølge protestantenes teologiske standpunkt. Med dette som grunnlag erklærer de det som forbudt og flerguder. Denne påstanden til protestantene er forstyrrende og forvirrende, derfor er det nødvendig å diskutere denne saken grundig.

Man kan ikke erklære det å kalle på noen som forbudt i sin generellhet, for Koranen er full av eksempler på at profeter blir befalt å kalle på sitt samfunn, og deres samfunn blir befalt å kalle på sine profeter. Å legge til en slik restriksjon er i utgangspunktet ulogisk.

Noen folk sier at det å anrope dem for å søke hjelp av eller ved dem er galt, men det strider mot det som er tydelig i Koranen. Et eksempel er at dronning Bilqis' trone var på tre måneders avstand, og profeten Salomo ﷺ ville at den tronen skulle bli brakt til ham før dronningen og hennes folk kom til ham. Det var en unaturlig sak, men han sa til sine hoffmenn: «Å, dere hoffmenn! Hvem av dere skal bringe tronen hennes til meg før de kommer til meg som underdanige?»¹¹

Dette verset beviser at det er tillatt å søke hjelp av andre enn Gud når det er behov, så lenge grunntanken er forankret i den troen at det er Gud som er den virkelige Hjelperen.

Andre skriftlærde hevder at det ikke er tillatt å anrope de som ikke er synlige eller er på avstand, men det kan tilbakevises gjennom praksisen til følgesvennene. Det berettes etter vår mester Ibn ‘Omar رضي الله عنه at vår mester ‘Omar رضي الله عنه sendte ut en hær og satte inn en mann som ble kalt Sāriyah, som leder over dem. Mens vår mester ‘Omar رضي الله عنه holdt preken en dag, begynte han plutselig å rope ut: «Å, Sāriyah, fjellet (kom deg i fjellets ly)!» Et bud fra hæren kom og sa: «Å, de troendes leder! Vi støtte på fienden, de hadde overtaket, men så lød et

¹ Dette småordet eller anropspartikkelen fungerer også som interjeksjon. Det blir brukt for overraskelse, forbauselse, skuddbønn, anrop. I utgangspunktet anvendes ordet for å anrope/tiltale noen som er på avstand, men når det anvendes for noen som er nær, blir anropet mer ettertrykkelig og empatisk.

¹¹ Koranen 27:38.

skrik: 'Å, Sāriyah, fjellet (kom deg i fjellets ly)! Vi søkte ly i fjellet, og Gud lot oss beseire dem.»^I

Her ser vi at hæren var på slagmarken og vår mester 'Omar رضي الله عنه var på et annet sted, men han ropte fra det stedet på noen han ikke så, og brukte vokativt småord (و).

Det er også viktig å klargjøre at å rope på de døde ikke er ulovlig. Det berettes etter vår mester Ibn 'Abbās رضي الله عنه at han berettet: «En gang gikk Guds sendebud صلى الله عليه وسلم forbi gravene i Medina. Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم rettet ansiktet mot dem og sa: 'Fred være med dere, å, gravenes folk. Måtte Gud tilgi oss og dere. Dere er våre forgjengere og vi er de som skal følge etter.'»^{II}

Beretningen viser at det er tillatt å rope på de som er i graven, og tale direkte til dem.

Vi fortsetter i vår søken etter å forstå prinsippet om å kunne rope på andre enn Gud, men vit at det er Gud som er den som forårsaker og at alt hviler i Hans hånd. Enda en ting som blir erklært som ulovlig av protestantene, er å rope på helgener som har gått bort.

At-Thānwī kommenterte:

Det berettes etter 'Othmān ibn Ḥonayf رضي الله عنه at en blind mann kom til profeten صلى الله عليه وسلم og sa: «Be for meg at Gud skal gjøre meg frisk.» Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم sa: «Hvis du vil, så bærer du på det, og det er mye bedre, men hvis du vil, skal jeg be for deg.» Han sa: «Be for meg.» Guds sendebud صلى الله عليه وسلم befalte ham å utføre *wodō* på en komplett måte og be følgende: «Å, Gud, jeg spør Deg og henvender meg til Deg ved vår profet Moḥammad, nådens profet. Kjære Moḥammad, ved Dem henvender jeg meg til Herren min, oppfyll mitt behov for meg. Å, Gud, godta Hans Hellighets forbønn for meg.»^{III}

^I Al-Bayhaqī, *Dalā'il an-nobowwah*, 6:370; At-Tabrīzī, *Mishkāh al-maṣābīh*, 3:1678#5954, beretningen er klassifisert som god av al-Albānī.

^{II} At-Tirmizī, *Sonan at-Tirmizī: Bāb mā yaqōl ar-rajol izā dakhala al-maqābir*, 2:531–532#1075, beretningen er klassifisert som autentisk – basert på at den er understøttet av andre beretninger – av al-Arna'ōt.

^{III} Moḥammad Ashraf 'Alī at-Thānwī, *Taḥkīrah al-ḥabīb ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam tashīl nashr at-ṭīb fī zikr an-nabī al-ḥabīb ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam* (Karachi: Zamzam Publishers, 2003), 318; Al-Qazwīnī, *Sonan Ibn Mājah: Bāb mā*

At-Thānwī fortsatte med å gjengi hendelsen der en mann kom til muslimenes tredje kalif, ‘Othmān ibn ‘Affān رضي الله عنه, men han fulgte ikke med på denne personens behov. Vår mester Ibn Ḥonayf رضي الله عنه ba denne mannen utføre *wadō*’ og gå til moskeen. Han lærte ham den samme skuddbønnen som profeten ﷺ lærte den blinde mannen, og ba ham be den. Han gjorde som han ble anbefalt. Etter det dro han til vår mester ‘Othmān رضي الله عنه, og denne gangen fikk han oppmerksomhet og respekt av ham og oppfylte det han hadde behov for. Al-Bayhaqī gjenga den og at-Ṭabarānī gjenga den i begge sine verk al-Kabīr og al-Ausat ved den samme beretterkjeden. I den beretterkjeden finner man Rauḥ ibn Ṣalāḥ. Både Ibn Ḥibbān og Ḥākīm har erklært ham for pålitelig. Det er noe svakhet i den, men med hensyn til innholdet innebærer ikke den svakheten noen skade.¹

Denne beretningen beviser at selv etter Guds sendebuds bortgang kan man søke Hans Nådes ﷻ hjelp. For vår mester Ibn Ḥonayf رضي الله عنه lærte den skuddbønnen til den personen etter profetens ﷺ bortgang. I denne skuddbønnen ble det vokative småordet (يا) brukt.

At-Thānwī erkjenner i det minste at dette beviset finnes, men han er noe uenig i det å kalle på en som er gått bort. Etter å ha gjengitt begge beretningene argumenterte han at ved dette blir *tawassol* (التوسل – forbønn) etter en persons bortgang bekreftet, og utenom det blir også den bekreftet gjennom beretninger og erfaring og tolkning, for det som har blitt klargjort som utledning av den første gjengivelsen, er vanlig i begge tilstander. Men det må ikke sammenlignes med å anrope basert på noen årsaker, mente han. Han kommenterte:

1. Det første som historien indikerer, er at han ble anbefalt å dra til profetens ﷺ moské, og der holder profeten ﷺ seg nær, derfor kan ikke dette anses som å kalle på noen som ikke er til stede. De rettskafne som tilhørte de første generasjonene, hadde en rettsakffnen og korrekt tro. For de mente at englene brakte videre det som ble sagt med anropet, men nåtidens folk

jā’a fī ṣalāh al-ḥājah, 2:395#1385, beretningens beretterkjede er klassifisert som autentisk av al-Arna’ōt.

¹ At-Thānwī, *Taḥkīrah al-ḥabīb ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam tashīl nashr at-ṭīb fī ḥikr an-nabī al-ḥabīb ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam*, 319.

overdriver veldig i sin trosoverbevisning. Det er derfor de blir nektet å gjøre det. Faktisk blir også de som eier kunnskap, nektet, for å bevare de som ikke har kunnskap, mot å gjøre noe slikt.

2. Det andre er at de kalte ikke på dem med den tanken at den de kaller på, skal forløse eller hjelpe dem. Man ser også en overdrivelse i dette i dag. Derfor kan ikke handlingen til de tidligere generasjonene anses som grunnlaget til de mindrevitende.^I

At-Thānwī mente at profeten ﷺ pleide å være i moskeen, derfor har ikke den handlingen å kalle på noen som synlig ikke er til stede, blitt benyttet. Men dette er å neglisjere på det sterkeste eller en kraftig feil. Dette kan bli sagt om den første beretningen, men det er under den andre beretningen at-Thānwī prøvde å framheve sitt standpunkt. Her ser vi at handlingen å kalle på noen som synlig ikke er til stede, ble utført, for denne beretningen viser til en hendelse etter profetens ﷺ bortgang. Når det gjelder å kalle slik at det når englene, er det tillatt, men det er ikke noen restriksjoner i det.

Det er bekreftet gjennom følgesvennenes praksis å kalle på profeten ﷺ for hjelp og styrke etter Hans Nådes ﷺ bortgang. Al-Bokhārī gjenga følgende: «Foten til Ibn ‘Omar ﷺ ble nummen. En mann sa til ham, nev den du elsker mest blant menneskene. Ibn ‘Omar sa: 'Kjære^{II} Moḥammad!'»^{III} I en annen beretningen, gjengitt av al-Yaḥṣobī, står det: «Han skrek: 'Kjære Moḥammad, bistå meg!' Foten ble med det samme frisk.»^{IV}

Al-Qārī kommenterte i fortolkningen av ash-Shifā’ om setningen «*Yā Moḥammadāh* (يا محمداه) – kjære Moḥammad, bistå

^I At-Thānwī, *Taẓkirah al-ḥabīb ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam tashīl nashr at-ṭīb fī zīkr an-nabī al-ḥabīb ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam*, 320.

^{II} Det vokative småordet (يا) er blitt brukt.

^{III} Moḥammad ibn Ismā‘īl al-Bokhārī, *Al-Adab al-mofrad: Bāb mā yaqōl ar-rajol izā khadīrat rijloh* (Beirut: Dār al-bashā’ir al-islāmiyyah, 1989), 335#964.

^{IV} ‘Iyāḍ ibn Mōsā ibn ‘Iyāḍ al-Yaḥṣobī, *Ash-Shifā’ bi ta’rīf ḥoqōq al-Moṣṭafā* (Oman: Dār al-Fayḥā’, 1987), 2:53.

meg)»: «Ibn ‘Omars ﷺ intensjon med å kalle på Hans Hellighet ﷺ var å vise sin kjærlighet til profeten ﷺ ved å søke hjelp.»^I

Både beretningen og fortolkningen gjort av al-Qārī gjør det tydelig at en følgesvenn anropte profeten ﷺ for å søke hjelp og styrke, og denne handlingen er også å kalle på noen som ikke er synlig til stede. Dette hendte etter profetens ﷺ bortgang.

Før vi går videre, er det viktig å vite at denne beretningen har blitt kritisert av al-Albānī. Han har valgt å kalle den svak og i tillegg at den strider mot monoteismen. Derfor er det viktig å oppklare denne delen før man studerer emnet ytterligere.

Det austalske *fatwá*-rådets (Darulfatwa, Islamic High Council of Australia) leder, dr. Salīm ‘Alwān al-Ḥosaynī, gransket denne uttalelsen til al-Albānī. Han gjorde en del funn vedrørende kritikken av beretningens beretterkjede og al-Albānīs partiske og subjektive holdning. Vi ser på noen punkter belyst av dr. al-Ḥosaynī med ytterligere opplysninger vedrørende al-Albānīs kritikk.^{II}

1. Det første som må bekreftes, er at ordene «*Yā Moḥammadah* (يا محمداه) – kjære Moḥammad, bistå meg)» er en del av beretningen, og de er gjengitt av selveste al-Bokhārī. Ordene finnes i flere versjoner som har blitt trykt og utgitt.
2. Det andre som må observeres, er beretterkjeden:
 - a) Abo No‘aym. Det er Al-Faḍl ibn Dokayn. Han er pålitelig og autoritativ i *ḥadīth*-faget.^{III}
 - b) Sofyān. Dette er Sofyān ath-Thaurī. Han trenger ingen presentasjon. Det er velkjent at han var en stor imam og en verdensledende *ḥadīth*-lærd på sin tid.
 - c) Abō Ishāq as-Sabī‘ī. Det er ‘Amr ibn ‘Abdillāh ibn ‘Alī al-Hamdānī. Han var av de store skriftlærde i Kufa.

^I ‘Alī ibn Soltān Moḥammad al-Harawī al-Qārī, *Sharḥ ash-Shifā lil-Qādī ‘Iyād*, red. av ‘Abdillāh Moḥammad al-Khalīlī (Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 2001), 2:43.

^{II} Darulfatwa, Islamic High Council of Australia, «*Ṣiḥah isnād athar Ibn ‘Omar wa fīhi: Yā Moḥammad*,» www.darulfatwa.org.au, <http://www.darulfatwa.org.au/> (oppsøkt 25.03.2018).

^{III} Han har blitt grundig diskutert og bekreftet som en pålitelig og sannferdig beretter. Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 8:270–276.

Han var av følgesvennernes elever.^I Da han ble gammel, forandret hans hukommelse seg, men ath-Thaurī gjenga etter ham før den tid. Derfor kan ikke det aksepteres at han har blandet inn noe i denne beretningen.

- d) ‘Abd-or-Rahmān ibn Sa‘d al-Qorashī al-Kōfī ble erklært pålitelig av både Ibn Hibbān og an-Nasā‘ī.^{II}

Det er verdt å vite at al-Bokhārī gjenga kun én beretning etter ham i *Al-Adab al-mofrad*. Beretningen er *mauqōf* (موقوف). Det vil si en beretning som berettes etter følgesvennene om deres utsagn og handlinger og lignende. Beretningen baserer seg på det og går ikke videre til profetens ﷺ utsagn, handling og lignende. Men den er basert på følgesvennernes oppfatning og tro. En slik beretning kan være autentisk, god eller svak.

Vi ser at beretterkjeden er autentisk. Den har ingen form for defekt. Når beretterkjeden er autentisk og det finnes andre autentiske og gode beretninger som gir samme mening, kan det trygt konkluderes med at denne beretningen er autentisk.

3. Det er vel å merke Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ḥarbī, som levde på samme tidsperiode (700- og 800-tallet e.Kr.) som Ibn Hanbal og ble sammenlignet med ham i kunnskap og gudfryktighet, som gjenga også denne beretningen.

Den ene gangen med følgende beretterkjede: ‘Affān, etter Sho‘bah, etter Abō Ishāq, etter den som hørte Ibn ‘Omar si at foten hans ble nummen. Det ble sagt til ham at han skulle komme i hu den han elsket mest blant alt folk. Han sa: «Kjære Moḥammad!»^{III}

- a) ‘Affān er ‘Affān ibn Moslim ibn ‘Abdillāh aṣ-Ṣaffār. Han er pålitelig og bekreftet.^{IV}

^I Han har blitt bekreftet som en pålitelig beretter og en stor imam. Mange *ḥadīth*-lærde berettet etter ham og han møtte mange følgesvenner som han berettet etter. *Az-Zāhabī, Siyar a‘lām an-nobalā’*, 5:392–400.

^{II} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 6:186.


^{III} Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ḥarbī, *Gharīb al-ḥadīth*, red. av Solaymān Ibrāhīm Moḥammad al-‘Āyad (Mekka: Jāmi‘ah omm al-qorā, 1985), 2:673.

^{IV} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 7:230–235.

- b) Sho‘bah ibn al-Ḥajjāj ibn al-Ward al-Azdī al-‘Atakī var en stor *ḥadīth*-lærd, faktisk fikk han tittelen «de troendes leder i *ḥadīth*-faget». ^I Han var bekreftet som en stor autoritet i *ḥadīth*-faget. Noen *ḥadīth*-lærde erklærte ham som mer kunnskapsrik enn ath-Thaurī. ^{II}
- c) Abō Ishāq grad har allerede blitt verifisert.

Den andre beretningen han gjenga var gjennom beretterkjeden: Aḥmad ibn Yōnos, etter Zohayr, etter Abō Ishāq, etter ‘Abd-or-Raḥmān ibn Sa‘d: «Jeg gikk til Ibn ‘Omar, og han var nummen (stiv) i foten. Jeg spurte: 'Hva er det med foten din?' Han svarte: 'Krampe.' Jeg sa: 'Kall på den du elsker mest blant alt folk.' Han kalte: 'Kjære Moḥammad!' Krampen ga seg.» ^{III}

Den første beretningen der vi ser at Sho‘bah gjenga etter Abō Ishāq as-Sabī‘ī, beviser autentisiteten til beretterkjeden og beretningens ord, at det ikke var noen innblanding av fremmede ord i den. For Sho‘bah var av de tidlige som hørte beretninger av as-Sabī‘ī. Det vil si før han ble gammel og glemsk.

4. Ibn Taymiyyah har også gjengitt denne beretningen: «Det gjengis etter al-Haytham ibn Ḥanash at han berettet: 'Vi var hos ‘Abdollaḥ ibn ‘Omar , og foten hans var nummen. En mann sa til ham: «Nevn den som er deg mest kjær blant alt folk.» Ibn ‘Omar sa: «Kjære Moḥammad!» Han ble frisk av krampen.» ^{IV}

Ibn Taymiyyah har gjengitt ord og handlinger i dette verket som han har vist til at bør gjøres under visse omstendigheter. Det han har gjengitt her, har han oppmuntret til og ansett som behjelpelig og anbefalt. Han har ikke kritisert eller forbudt det. Det som er underlig ved denne gjengivelsen, er at det finnes en annen holdning hos ham som har fått større utbredelse, mens denne holdningen blir fullstendig oversett.

^I Aḏ-Ḍahabī, *Siyar a ‘lām an-nobalā’*, 7:202.

^{II} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 4:338–346.

^{III} Al-Ḥarbī, *Gharīb al-ḥadīth*, 2:674.

^{IV} Aḥmad ibn ‘Abd-il-Ḥalīm ibn Taymiyyah al-Harrānī, *Al-Kalim at-ṭayyib* (Beirut: Dār al-fikr al-lobnānī liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr, 1978), 96.

Vi har gått gjennom beretningen og dens bertterkjede. Resultatet er at den er autentisk, og en troende kan handle basert på den. Konklusjonen bygd på dr. al-Ḥosaynīs forskning blir at det er tillatt å bruke profeten Moḥammad ﷺ som mellomledd og forbeder i enhver tilstand og tid. Det spiller ingen rolle hvor man befinner seg – i denne verden eller neste. Det er den læren majoriteten blant de skriftlærde har fremmet, derfor har vi full rett til å følge den.

Å anrope helgener og rettskafne selv etter deres bortgang

De rettslærde bekrefter også det å kalle på den som har gått bort for å oppnå hjelp og styrke, som gyldig. Ar-Ramlī kommenterte: «Når det gjelder ropet deres: 'Å, shaykh 'Abd-ol-Qādir!' Det er bare et anrop, og når de legger til '(avse oss) noe for Guds skyld!' er det å søke om noe gjennom Guds sjenerøsitet. Hva kan da være årsaken til å erklære det forbudt?!»¹

Ar-Ramlī trenger i utgangspunktet ingen introduksjon, for de som kjenner til faget, vet hvilken høy grad han holder. Men bare for å sette det på spissen kan det opplyses at han er blant læremesterne til 'Alā-'od-dīn al-Ḥaṣkafī og er blant de høyeste innenfor Ḥanafī-lovskolens rettslærde. Med sine ord har han gjort det innlysende at det er tillatt å kalle på helgener og rettskafne selv etter deres bortgang for å søke hjelp.

Under samme diskusjonen gjengir 'Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī etter sin læremester 'Abd-ol-Wahhāb:

Det er kjærlighet til læremesteren, og det er egentlig hjelpen gjennom læremesterens fokus (blikket rettet mot eleven). Dette fokuset når den søkendes hjerte og fyller det når han har behov for å få fjernet og løse vanskene. Søkeren oppnår det under det som er avgjort av Gud av hendelser, og det som inntreffer. Dette kjærlige fokuset når søkerens hjerte når han søker om å få fjernet problemene ved å søke læremesterens hjelp gjennom å bruke hans bevissthet (hans navn eller noe som er knyttet til ham). Problemet blir løst og knutene løsner, og det spiller ingen rolle om læremesteren er til stede eller ikke eller levende

¹ Ar-Ramlī, *al-Fatāwā al-khayriyyah*, 2:182.

eller død. Det læremesteren, han som besatt sannhetserkjennelsen om Gud, ‘Ali ibn Hosām-od-dīn, sa, beviser dette: «Å, ‘Abd-ol-Wahhāb, når noe blir vanskelig for deg av det Gud har bestemt, vis det ved ditt hjerte og søk om å få det fjernet ved å søke hjelp av meg, om det så skulle være etter min død.» Jeg forsøkte det, og opplevde det som læremesteren sa. Dette kjærlige fokuset er i virkeligheten under (en del av) det kjærlige fokuset til den Sanne – hellig er Han – for hjertet til læremesteren er en port – grad – som står åpen mot det usettes verden, og den er en forbeder mellom søkeren og den Sanne (Gud) – hellig er Han. Hjelpen når ved Guds overflod gjennom læremesteren som en forbeder.^I

Det er ingen tvil om hvilken høy grad ‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī holder blant *ḥadīth*-lærde. Han er foregangsmannen med tanke på *ḥadīth*-læren i India og Pakistan – denne kronen er det ingen som kan frata ham. Når det gjelder å kalle på andre utenom Gud, er denne tillatelsen stadfestet av ham et bevis for enhver som påstår å ha oppnådd lærdom gjennom hans kunnskap.

En annen skriftlærd, Walī-Allāh ad-Dihlawī, hvis kunnskap de som stadig protesterer, legger stor vekt på. Mange av deres standpunkter og svar refereres til ham. Walī-Allāh ad-Dihlawī pleide å følge praksisen til Moḥammad Ghauth al-Gawālyārī, og tillatelsen til å praktisere disse tilbedelsesritualene fikk han av sine læremestere Moḥammad Sa‘īd al-Lahorī og Abō Ṭāhir al-Madanī.^{II} Disse tilbedelsesritualene har blitt nevnt av al-Gawālyārī: «Anrop ‘Alī^{III} som viser undre, du vil oppleve ham som en hjelper under vanskene. All lidelse og sorg vil forsvinne – ved din helgenskap, å, ‘Alī, å, ‘Alī, å, ‘Alī!»^{IV}

^I Ad-Dihlawī, *Ashī‘ah al-lom‘āt*, 1:141.

^{II} Shāh Walī-Allāh ad-Dihlawī, *Rasā‘il Shāh Walī-Allāh ad-Dihlawī*, overs. av Moḥammad Fārōq al-Qādirī (Lahore: Taṣawwof Foundation, 1999), 1:239.

^{III} Den personen som fikk æren av å være profetens ﷺ følgesvenn, fetter og svigersønn, nemlig vår velynder og mester ‘Alī ﷺ.

^{IV} Moḥammad Ghauth al-Gawālyārī, *Jawāhir-e khamsah* (Delhi: Nāz Publishing House, uten dato), 277, 281.

Det er verdt å merke at al-Qārī har klassifisert ordene som al-Gawālyārī refererer til som oppdikt. ‘Alī ibn Solṭān Moḥammad al-Harawī al-Qārī, *Al-Asrār al-*


‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī er også en person som er anerkjent og høylytt ansett hos protestantene. I verket *Bostān al-moḥaddithīn* har han samlet opplysninger om *ḥadīth*-lærdes asketiske og gudfryktige tilstand. Han har nevnt Zarrōq al-Fāsī i det verket. Han opplyste at al-Fāsī var blant Trippolis *abdāl*^I. ‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī nevner at al-Fāsī har skrevet noen vers med samme stil som ‘Abd-ol-Qādir al-Jīlānī. Et vers lyder: «Jeg er den som trøster min elev (søkeren) når han er bekymret, og når tiden rammer ham med katastrofer og ulykke.»

Et annet lyder: «Hvis du finner deg selv fanget i trang, smerte eller skrekk, anrop da meg ved å si: 'Å, Zarrōq!' Med det samme vil jeg komme.»^{II}

Vi ser at vår diskusjon leder oss til at det generelt ikke er forbudt å kalle på eller anrope noen andre enn Gud. Det gjelder i alle aspekter, om det er på avstand eller for å søke hjelp av noen, eller om den man kaller på, har gått bort. Det er kun én årsak som gjør det å kalle på noen andre enn Gud forbudt, og det er å kalle på noen ved å anse vedkommende som tilbedelsesverdig eller som en uavhengig autoritet som evner å gjøre alt. Å kalle på noen på den måten er uten tvil flerguderi og forbudt, og det spiller ikke noen rolle om den personen er levende eller død, på avstand eller nær, eller om man kaller på vedkommende for hjelp eller bare av kjærlighet og lengsel.

marfō ‘ah fī al-akhbār al-mauḍō ‘ah, red. av Moḥammad ibn Loṭfī aṣ-Ṣabbāgh, 2. utg. (Beirut: Al-Maktab al-islāmī, 1986), 385.

Men det er viktig å vite at han har kritisert selve ordene, men ikke filosofien om å søke forbønn gjennom helgener og de rettskafne. Han viste til en av sine læremestere, Moḥammad al-Jazarī, utsagn at han besøkte graven til Moslim ibn al-Ḥajjāj an-Nīsābūrī, der han resiterte noen av de autentiske beretningene fra hans *ḥadīth*-samling for å oppnå godhet og velsignelse med håp om oppfyllelse gjennom hans grav (mausoleum). Al-Qārī, *Mirqāh al-mafāṭīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 1:19.

Det vil si at hvis det er tillatt å bruke Moslim som en forbeder, må det kategorisk være tillatt å bruke vår velynder ‘Alī  som forbeder.

^I أبدال – Ibn Taymiyyah skrev: «Når det gjelder kunnskapens folk, sa de: 'De (*ḥadīth*-lærde) er *abdāl* (i bokstavelig forstand: erstattere), for de er i virkeligheten stedfortrederne til profetene og står ved (bevarer) deres grad [...]'» Al-Ḥarrānī, *Majmō ‘ al-Fatāwā*, 4:97.

Det er verdt å vite at Ibn Taymiyyah har argumentert og uttrykt andre tanker i diverse verk.

^{II} ‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī, *Bostān al-Moḥaddithīn*, 322.

Å anrope: «Kjære Guds sendebud (يا رسول الله)!»

Vi har til nå sett at det ikke er forbudt å kalle på noen andre enn Gud så lenge man holder seg innenfor den grensen som ble oppklart. Det er viktig for oss å bevise at å rope: «Kjære Guds sendebud

(يا رسول الله)!» etter Hans Hellighets ﷺ bortgang, også er tillatt. I

Koranen sier Gud: «Kall ikke på sendebudet som dere kaller på hverandre!»^I

Al-Ālōsī kommenterte:

Det ble gjengitt av Ibn Abī Hātim, Ibn Mardawayh og Abō No‘aym i *ad-Dalā'il* at det ble berettet etter Ibn ‘Abbās رضي الله عنه, han sa: «Følgesvennene pleide å si: 'Kjære Moḥammad! Kjære Abō al-Qāsim!' Men så nektet Gud den aller mest Høytstående dem det ved Sitt – hellig er Han – ord: 'Kall ikke på [...]'. For at det skulle vises respekt for Hans profet ﷺ. De begynte å si: 'Kjære Guds profet! Kjære Guds sendebud!'»

Noe lignende har blitt gjengitt etter Qatādah, al-Ḥasan, Sa‘īd ibn Jobayr og Mojāhid. I *Aḥkām al-Qor’ān* av as-Soyōfī har denne nektingen blitt erklært som forbudt, å kalle på profeten ﷺ ved Hans Hellighets ﷺ navn. Det er tydelig at det er et vedvarende forbud selv etter Hans Høyhets ﷺ bortgang og i vår tid!^{II}

Al-Ālōsī lærer oss en viktig lekse her. Det er at vi ikke bør kalle på profeten ﷺ på vanlig måte, slik som man snakker om en hvilken som helst person.

Al-Qārī skrev følgende under denne diskusjonen: «For de sa: 'Kjære Guds sendebud! Kjære Guds profet!' Det vil si at man kan benytte det som ligner disse to, slik som: 'Kjære Guds elskede!' 'Kjære Guds inderlige venn!' Dette gjaldt under Hans Hellighets ﷺ (synlige)

^I Koranen 24:63.

^{II} Al-Ālōsī, *Rōḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qor’ān al-‘azīm*, 9:414.

liv og gjelder etter Hans Høyhets ﷺ bortgang, og gjelder alle måter å tale til (anrope) Hans Høyhet ﷺ på.»^I

Profetens ﷺ velsignede navn «Moḥammad» vil bli sett på to måter:

1. Det er Hans Hellighets ﷺ navn, og hvis man har som intensjon å nevne det for å nevne eller anrope Hans Hellighets ﷺ velsignede vesen, og man sier «Kjære Moḥammad (يا محمد!)» basert på det, er det forbudt og vil bli ansett som uforskammet.
2. Det navnet er en karakteristikk av Hans Nåde ﷺ, og om man har som intensjon å bruke den leksikalske betydningen: «Den mest lovprisede», er det egentlig tillatt å si: «Kjære Moḥammad (يا محمد)». Engelen Gabriel ﷺ kalte på Hans Nåde ﷺ på denne måten, og vår teori baserer seg på at det er respekt som ligger i bunnen for at det skal være tillatt å bruke denne metoden. Dette er hva al-Qārī har konkludert med, og det samme har Shabbīr Aḥmad al-‘Othmānī gjort i fortolkning av engelen Gabriels ﷺ beretning.

Profeten ﷺ hører de velsignelsene som blir sendt

Protestantene er også kritiske til om anrop når profetens ﷺ vesen eller ikke. Det vil si: Evner Hans Nåde ﷺ å høre det anropet, eller ikke. Det at ens stemme ikke kan nå noen som er på avstand, er en sak som angår denne verden, for her finnes det begrensninger. Men når det gjelder *Barzakh*^{II}, er det ikke noen begrensninger der. Profeten ﷺ sa: «Når en person blir lagt i graven og hans gravfølge snur og går sin vei, hører han deres fottrinn.»^{III}

^I Al-Qārī, *Sharḥ ash-Shifā lil-Qādī ‘Iyād*, 2:65.

^{II} *Barzakh* (البرزخ) kan bety stopp, søke ly et sted eller hindring mellom to ting. Ifølge islamsk terminologi er dens korrekte betydning: Tidsperioden mellom døden og dommens dag, for denne tidsperioden er lik en stopp.

^{III} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb al-mayyit yasma ‘khafq an-ni‘āl*, 2:90#1338, *Bāb mā jā’a fi ‘azāb al-qabr*, 2:98#1374.

As-Soyōfī skrev følgende: «Det berettes etter Ibn ‘Abbās رضي الله عنه at han berettet: 'Guds sendebud رسول الله sa: «Ingen person passerer forbi en grav av hans troende bror som han kjente på jorden, og han framsier fredshilsen til ham uten at den døde vil kjenne ham igjen og svare ved å framsi fredshilsen tilbake.»' Dette ble autentisert av ‘Abd-ol-Ḥaqq.»^I

Her bør de troende fundere nøye over hva som blir sagt. Hvis det er slik at vanlige folk kan høre etter deres død og svare på fredshilsenen, hvorfor skulle det være umulig for profeten صلى الله عليه وسلم å høre eller svare.

Ibn Qayyim refererte til at-Ṭabarānī: «Abō ad-Dardā' berettet at Guds sendebud رسول الله sa: 'Send rikelig med velsignelser over meg på fredagen, for det er en dag som er bevitnet, og englene er til stede og bevitner. Det finnes ikke en eneste person som sender velsignelser over meg uten at stemmen hans når meg uansett, hvor han enn måtte være.' Vi spurte: 'Selv etter Deres bortgang?' Hans Høyhet صلى الله عليه وسلم svarte: 'Selv etter min bortgang! Sannelig, Gud har gjort det forbudt for jorden å spise profetenes kropp.'»^{II}

At-Thānwī kritiserte denne beretningen gjengitt av Ibn Qayyim, for han mente at profeten صلى الله عليه وسلم ikke kan høre de velsignelsene og fredshilsenene som blir sendt fra avstand:

^I ‘Abd-or-Raḥmān ibn Abī Bakr as-Soyōfī, *Sharḥ aṣ-ṣodōr bi sharḥ ḥāl al-mautá wal-qobōr* (Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1996), 201.

^{II} Moḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Jalā' al-afḥām fī faḍl aṣ-ṣalāh was-salām ‘alá Moḥammad khayr al-anām*, red. av Sho‘ayb ibn Moḥarram al-Arna‘ōṭ og ‘Abd-ol-Qādir al-Arna‘ōṭ, 2. utg. (Kuwait: Dār al-‘orōbah lin-nashr wat-tauzī‘, 1987), 127, al-Arna‘ōṭ klassifiserte at beretningens berettere er pålitelige, men Sa‘īd ibn Abī Hilāl hørte ikke beretninger etter Abō ad-Dardā', derfor er denne beretningen *morsal* (مرسل).

Morsal er en beretning som mangler et ledd (beretter) i enden av beretningen. Det vil si at en beretter hopper over en *tābi‘ī* eller en følgesvenn, og beretter direkte etter profeten صلى الله عليه وسلم. Majoriteten mener at en slik beretning er svak. Men det må legges vekt på at beretningen oppmuntrer til godhet, derfor er den et godt nok argument.

I alle fall er en lignende beretning med samme betydning og omtrent samme ord, etter Aus ibn Abī Aus رضي الله عنه, klassifisert som autentisk av al-Arna‘ōṭ. Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Ḥadīth Aus ibn Abī Aus ath-Thaqafī wa howa Aus ibn Ḥożayfah*, 26:84#16162.

I denne beretningen finnes det en beretter ved navn Yahyá ibn Ayyōb, men han er nevnt uten et demonym, og mange berettere har dette navnet. Blant dem er det en som er kjent som al-Ghāfiqī. Om ham har det blitt skrevet: 'Pleier å ta feil til tider.' Det er sannsynlig at det er han det menes her.

En annen beretter som er nevnt, er Khālid ibn Zayd^I. Han er også nevnt uten et demonym. Blant berettere med det navnet, er det en som hadde for vane å utføre *irsāl* (إرسال)^{II} (vedrørende *ḥadīth*). Her er det også anvendt '*an 'anah* (عنينة)^{III} der det er en sannsynlighet for at beretteren er avvist i *ḥadīth*-faget, og at vedkommende er upålitelig.

En tredje beretter er Sa'īd ibn Abī Hilāl, som har blitt erklært svak av Ibn Ḥazm, og «en som hadde svekket hukommelse» av imam Aḥmad.^{IV}

^I Beretteren som har blitt nevnt i beretterkjeden, er Khālid ibn Yazīd, og ikke Khālid ibn Zayd.

^{II} Det vil si berette *morsal*-beretninger: Den beretningen som mangler en beretter i enden av beretningen..

^{III} I en beretning der beretteren bruker fagordet '*an* (عن – etter) istedenfor *ḥaddathanī* (حدثني – berettet for meg), *akhbaranī* (أخبرني – opplyste meg) eller *sami 'to* (سمعت – jeg hørte) for å berette beretningen etter læremesteren. Denne formen for å berette kalles '*an 'anah*. Dette fagordet ('*an*) er ikke like tydelig som de andre nevnte fagordene.

Når det gjelder hvordan de *ḥadīth*-lærde kategoriserer den, er det på følgende måte:

1. Hvis det er en pålitelig beretter som beretter, og han er kjent for å ikke skjule noe i beretterkjeden – det er bekreftet at han har hørt etter den læremesteren – er det konsensus om at vedkommende sannsynligvis har hørt det. Med andre ord godtas beretningen.
2. Hvis en pålitelig beretter som ikke skjuler noe i beretterkjeden, men det ikke er bekreftet at han har hørt etter den læresteren, men det er en mulighet for at han kan ha møtt den læremesteren, mener Moslim at han sannsynligvis kan ha hørt etter den læremesteren, og det samme mener de som er enige med ham. Men majoriteten er uenige med dem, og mener at vedkommende ikke har hørt.
3. Hvis det er en beretter som skjuler noe i beretterkjeden, er det konsensus om at vedkommende ikke har hørt.

^{IV} At-Thānwī, *Bawādir an-nawādir*, 205.

La oss nå besvare denne kritikken. Denne beretningens beretterkjede er som følger: Aṭ-Ṭabarānī gjenga: «Yaḥyá ibn Ayyōb al-‘Allāf berettet for oss at Sa‘īd ibn Abī Maryam berettet for oss at Yaḥyá ibn Ayyōb berettet for oss, etter Khālid ibn Yazīd, etter Sa‘īd ibn Abī Hilāl, etter Abō ad-Dardā’.»

1. At-Thānwī kommenterte at Yaḥyá ibn Ayyōb ble nevnt uten demonym/tilhørighet. Det er to personer ved dette navnet i beretterkjeden, den første er nevnt med al-‘Allāf, og i tillegg til det er hans læremester Sa‘īd ibn Abī Maryam nevnt. Det bekrefter de to første leddene som aṭ-Ṭabarānī har nevnt. Etter det kommer en annen Yaḥyá ibn Ayyōb, riktignok har han blitt nevnt uten demonym i denne beretterkjeden, men utenom det har han alltid blitt nevnt med demonym i verk om kritikk og ros vedrørende *ḥadīth*-berettere. Den ene benevnes som al-‘Allāf og den andre som al-Ghāfiqī.^I En annen ting er at Sa‘īd ibn Maryam ikke er blant læremestrene til Yaḥyá ibn Ayyōb al-Ghāfiqī, derfor er det ingen sannsynlighet her, men en visshet om at det er al-Ghāfiqī det er snakk om.

Når det gjelder Yaḥyá ibn Ayyōb al-‘Allāf, har ikke al-‘Asqalānī kritisert ham med et eneste ord. Faktisk har han opplyst at *ḥadīth*-lærde som an-Nasā’ī og aṭ-Ṭahāwī gjenga etter ham. An-Nasā’ī erklærte ham som rettsindig.^{II}

2. At-Thānwī viste til at Aḥmad ibn Ḥanbal kritiserte Yaḥyá ibn Ayyōb al-Ghāfiqī for at hans hukommelse var dårlig, og at han gjorde mange feil.

Derfor er det essensielt å se nærmere på al-Ghāfiqī. Blant læremestrene hans finner man navn som ‘Abdollaḥ ibn Dīnār og Mālik ibn Anas. Han ble karakterisert som rettsindig og pålitelig av Ibn Ma‘īn.

Abō Ḥātim, Abō Dāwōd, Ibn Ḥibbān, al-Bokhārī, at-Tirmizī, Ibrāhīm al-Ḥarbī og flere anså ham som godkjent og troverdig.

An-Nasā’ī mente at det ikke var noe i veien med ham, men også at han ikke var en sterk beretter. Ibn Sa‘d godtok ikke ham.^{III}

^I Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 11:185–186.

^{II} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 11:185.

^{III} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 11:186–187.

Az-Zahabī innledet hans omtale med «en imam, *ḥadīth*-læremester, velkjent skriftlærd, [...]»^I

Al-Arna'ōṭ klassifiserte ham som pålitelig.^{II}

Det beviser at al-Ghāfiqī har blitt kritisert, men det er flere *ḥadīth*-lærde som har godkjent ham. Derfor kan ikke at-Thānwī kritikk tas til etterretning, for han har kun presentert én side av saken.

Når det gjelder Aḥmad ibn Ḥanbal, har han kritisert personen (al-Ghāfiqī), og ikke filosofien, om at profeten ﷺ ikke hører, for han har jo gjengitt en mer eller mindre identisk beretning i sin *ḥadīth*-samling.^{III}

3. At-Thānwī kritiserte også Khālid ibn Zayd (Yazīd) for:

- a) Han er nevnt uten demonym.
- b) Han hadde for vane å utføre *irsāl*.
- c) Han anvendte '*an'anah*.
- d) Disse tre punktene førte til at han ble erklært forlatt og upålitelig med hensyn til *ḥadīth*-faget.

Hvis Khālid ibn Zayd (Yazīd) hadde for vane å utføre *irsāl*, er spørsmålet følgende til at-Thānwī: Er ikke en beretning som er *morsal*, god nok som bevis? At-Thānwī følger Ḥanafī-lovskolen, og denne lovskolen godtar en slik beretning som et gyldig bevis. Faktisk gjør også Mālikī-lovskolen og Ḥanbalī-lovskolen det.

Når det gjelder at det har blitt anvendt '*an'anah*, og at det ifølge ham fører til at Khālid ibn Zayd (Yazīd) ikke er troverdig lenger, burde at-Thānwī ha tatt avstand fra alle beretningene blant de autentiske bøkene som inneholder beretninger der det har blitt anvendt '*an'anah*, for der finnes det en sannsynlighet for at beretteren er avvist med hensyn til *ḥadīth*-faget, og en beretter som er avvist, er upålitelig.

En ting til som er interessant, er at at-Thānwī har diskutert «Khālid ibn Zayd», mens beretteren egentlig er «Khālid ibn Yazīd». Den opprinnelige forfatteren (Gholām

^I Az-Zahabī, *Siyar a'lām an-nobalā'*, 8:5.

^{II} Al-Jauziyyah, *Jalā' al-afhām fī faḍl aṣ-ṣalāh was-salām 'alā Moḥammad khayr al-anām*, 127.

^{III} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Ḥadīth Aus ibn Abī Aus ath-Thaqafī wa howa Aus ibn Ḥoḏayfah*, 26:84#16162.

Rasōl as-Sa‘īdī) har forsvart mistanken vedrørende *irsāl* og ‘*an‘anah*. Her vil jeg påpeke at at-Ṭabarānī har gjengitt beretningen gjennom en person ved navn Khālid ibn Yazīd, omtrent 42 ganger i sine *ḥadīth*-samlinger.^I Det er den personen som igjen har gjengitt beretninger etter Sa‘īd ibn Abī Hilāl, som er neste leddet i beretterkjeden. Hvorfor at-Thānwī har diskutert en som heter Khālid ibn Zayd, er vanskelig å forstå, kanskje skyldes det en trykkfeil.

Når det gjelder Khālid ibn Yazīd, har han først og fremst blitt nevnt av de *ḥadīth*-lærde som Khālid ibn Yazīd al-Jomahī. Han var en rettslærd og *mofī* (مفتي)^{II}. Blant

læremesterne hans finner vi Sa‘īd ibn Abī Hilāl, ‘Atā’, az-Zohrī og andre. Yaḥyā ibn Ayyōb al-Ghāfiqī er bekreftet som hans elev. An-Nasā’ī erklærte ham som pålitelig. Abō Ḥātim fant ingenting i veien med ham. Ibn Ḥibbān, al-‘Ijlī og Ya‘qōb ibn Sofyān al-Miṣrī anså ham også som troverdig.^{III}

Dette beviser at den vi diskuterer, er Khālid ibn Yazīd, og at vedkommende ble erklært pålitelig av de *ḥadīth*-lærde.

4. Neste person i beretterkjeden som at-Thānwī kritiserte, er Sa‘īd ibn Abī Hilāl. Hans kritikk baserer seg på:
 - a) Ibn Ḥazm har erklært ham som svak.

^I Solaymān ibn Aḥmad ibn Ayyōb at-Ṭabarānī, *Al-Mo‘jam al-awsaṭ*, red. av Ṭāriq ibn ‘Auḍillāh ibn Moḥammad og ‘Abd-ol-Moḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥosaynī (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995), 3:266#3105, 3:281#3149, 3:323#3292, 4:45#3571, 8:319#8749, 8:319#8750, 8:319#8751, 8:320#8752, 8:320#8753, 8:320#8754, 8:321#8755, 8:321#8756, 8:321#8757, 8:322#8758, 8:322#8759, 8:322#8760, 8:323#8761, 8:323#8762, 8:323#8764, 8:326#8765, 8:337#8801, 8:338#8802, 8:339#8803; Solaymān ibn Aḥmad ibn Ayyōb at-Ṭabarānī, *Al-Mo‘jam al-kabīr*, red. av Ḥamdī ‘Abd-ol-Majīd as-Salafī (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, uten dato), 1:54#12, 1:90#142, 1:106#173, 2:99#1438, 2:147#1616, 3:229#3231, 3:241#3281, 3:266#3367, 4:38#3582, 4:109#3823, 4:282#4429, 5:136#4869, 7:165#6714, 11:206#11508, 13:65#160, 13:165#397, 18:262#657, 22:194#508, 22:303#770, 23:266#563, 24:350#867, 25:106#275, 25:185#455; Solaymān ibn Aḥmad ibn Ayyōb at-Ṭabarānī, *Al-Mo‘jam al-kabīr* (bind 13 og 14), red. av Sa‘d ibn ‘Abdillāh al-Ḥamīd og Khālid ibn ‘Abd-ir-Raḥmān al-Joraysī (Uten sted, utgiver og dato), 13:328#14131, 14:124#14743, 14:349#14980.

^{II} En islamsk rettslærd som avgir sakkyndige uttalelser vedrørende det teologiske og rettslige.

^{III} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 3:129.

- b) Aḥmad ibn Ḥanbal mente at han hadde svekket hukommelse (forvirret, kunne blande løgn med sannhet).


Ibn Ḥazms kritikk er ikke troverdig i våre øyne. En person som ved flere anledninger har kalt de fire imamene^I for løgnere og uintelligente, kan vi ikke godta standpunktene til. Han erklærte til og med at-Tirmizīs *ḥadīth*-samling som ukjent.^{II}

Når det gjelder Aḥmad ibn Ḥanbals uttalelse om at Sa‘īd ibn Abī Hilāl hadde svekket hukommelse, er det noe han alene har påstått. Ingen andre av de som har fordypet seg i læren om *ḥadīth*-beretterne, har sagt seg enig med ham.

Al-‘Asqalānīs forskning viser til at han hadde *morsal*-beretninger, men han refererte til at Abō Ḥātim, Ibn Ḥibbān, Ibn Sa‘d, as-Sājī, al-‘Ijlī, Ibn Khozaymah, ad-Dāraqoṭnī, al-Bayhaqī, al-Khaṭīb al-Baghdādī, Ibn ‘Abd-il-Barr og andre autentiserte ham og anså ham som pålitelig. Al-Bokhārī gjenga med ham i beretterkjedene. Ibn Ḥazm kritiserte ham ved å si at han er svak, men det utsagnet avhenger av Aḥmad ibn Ḥanbals standpunkt.^{III}

Et interessant faktum til er at al-Bokhārī kompilerte 10 beretninger^{IV} som innebar «etter Khālīd ibn Yazīd, etter Sa‘īd ibn Abī Hilāl [...]» i sin autentsike *ḥadīth*-samling.

Vår diskusjon viser at beretningen og beretterkjeden som vi diskuterer, er troverdig og autorisert, og at man kan handle ifølge den. At-Thānwīs synspunkt og konklusjon stemmer ikke basert på de funnene vi har gjort.

At-Thānwī rettet seg mot beretningens tekst etter å ha kritisert dens beretterkjede og mente at framfor alt er teksten motstridende med hensyn til andre autentiske beretninger. En beretning etter vår mester Ibn Mas‘ūd  lyder: «Sannelig, Gud har engler som vandrer rundt på

^I Imamene som lovskolene ble dannet etter: Abō Ḥanīfah, Mālik, ash-Shāfi‘ī og Aḥmad ibn Ḥanbal.

^{II} Det er verdt å vite at det finnes delte meninger blant de skriftlærde om dette, og at Ibn Ḥazm ikke hadde de samme meningene i sine senere verk.

^{III} Al-‘Asqalānī, *Tahzīb at-tahzīb*, 4:94–95.

^{IV} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī*, 1:39#36, 3:23#1890, 4:125#3288, 4:187#3547, 6:159#4919, 8:108#6520, 8:158#6780, 9:19#6940, 9:93#7281, 9:129#7439.

jorden og bringer meg fredshilsener fra mitt samfunn.»^I Han refererte til en beretning etter vår mester Abō Horayrah رضي الله عنه: «Den som sender velsignelse over meg ved min grav, ham hører jeg, og den som sender velsignelse over meg på avstand, blir jeg gjort oppmerksom på.»^{II} Basert på disse to beretningene mente han at englene bringer med seg fredshilsener og overrekker dem til profeten صلى الله عليه وسلم. Han refererte til at begge disse to beretningene kommer i mange *ḥadīth*-samlinger, og beretningenes essens er at Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم ikke hører selv, mens beretningen som Ibn Qayyim gjenga i *Jalā' al-afhām*, sier tydelig at Hans Høyhet صلى الله عليه وسلم selv hører. Derfor motstrider den beretningen de andre beretningene, og beretterkjeden til beretningen gjengitt av Ibn Qayyim er defekt, noe som fører til at beretningen i *Jalā' al-afhām* ikke er sterk nok i forhold til de andre beretningene som han viser til. At-Thānwi argumenterte derfor med at det er de andre beretningene som vil bli ansett som mer tungtveiende, altså de som bekrefter at Hans Høyhet صلى الله عليه وسلم ikke hører.^{III}

La oss undersøke saken grundigere. Sannheten er den at beretningen i *Jalā' al-afhām*s beretterkjede og tekst er mer tungtveiende med hensyn til å være pålitelig, og sterkere i forhold til de andre beretningene som at-Thānwi refererte til. Vi har allerede gått detaljert gjennom den beretningen.

For det andre er det igjen en veldig svak og hul teori framlagt av at-Thānwi. Han sa at siden englene bringer med seg fredshilsenene til Guds sendebud صلى الله عليه وسلم, må det bety at Hans Hellighet صلى الله عليه وسلم ikke selv kan høre fredshilsenene. Men har han ikke fundert over at englene også bringer med seg de ordene som menneskene framsier under *zīkr*, til Gud? Skulle det da bety at Gud ikke evner å høre ting på egen hånd? Nei, det at englene bringer *zīkr* gjort av menneskene til Herren, gjør

^I Ad-Dārimī, *Mosnad ad-Dārimī: Bāb fī faḍl aṣ-ṣalāh 'alā an-nabī ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam*, 3:1826#2816, beretningens beretterkjede er klassifisert som autentisk av ad-Dārānī; An-Nasā'ī, *As-Sonan aṣ-ṣoḡhrā: Bāb as-salām 'alā an-nabī ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam*, 3:43#1282; At-Tabrīzī, *Mishkāh al-maṣābīh: Al-Faṣl ath-thānī*, 1:291#924, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Albānī.

^{II} Al-Bayhaqī, *Sho'ab al-īmān: Ta'zīm an-nabī ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam wa ijālāhī wa tauqīrīhī ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam*, 3:140–141#1481, beretningens beretterkjede er klassifisert som defekt og av ingen betydning av an-Nadwī og Hāmid.

^{III} At-Thānwi, *Bawādir an-nawādir*, 205–206.

Ham ikke til En som ikke hører, og det samme gjelder vår elskede mester Moḥammad ﷺ. Dette er bekreftet gjennom beretningen vi diskuterer. Visdommen bak dette er at englene opplever det å møte opp i Guds sendebuds ﷺ sal, og oppnår høyere grad og ære av det.

Et interessant funn er også at den beretningen som at-Thānwī framla som bevis for å fremme sitt standpunkt, har to deler eller utsagn i seg. Det han benyttet seg av for å fremme sitt standpunkt, var den andre delen. Den første delen eller utsagnet lyder: « Når en person sender velsignelser over meg ved min grav, da blir det ansatt en engel med ansvar for å få den velsignelsen til å nå meg, og det blir tilstrekkelig for hans dennesidige og hinsidige sak. Jeg vil være et vitne eller¹ en forbeder for ham.»^{II} Denne delen som at-Thānwī unnlot å diskutere, strider faktisk mot den delen av beretningen som han presenterte. For den ene delen sier at det er en engel som bringer velsignelsen som blir sendt ved graven, og den andre delen sier at profeten ﷺ selv hører den velsignelsen som sendes ved graven. I alle fall har standpunktet til *Ahl-os-sonnah* (tilhengerne av profeten Moḥammads ﷺ tradisjon) blitt klargjort.

Vi skal avslutte diskusjonen om å anrope Guds sendebud ﷺ ved å presentere Al-Gangōhīs standpunkt. Han ble spurt om det å framsi:

يا رسول الله انظر حالنا يا حبيب الله اسمع قالنا

إننا في بحر غم مغرق خذ يدي سهل لنا إشكالنا

Kjære Guds sendebud, se hen til vår tilstand.

Kjære Guds elskede, hør vårt anrop.

Vi er druknet i sorgens hav.

Hold min hånd, gjør våre problemer lettere for oss.

Han svarte med å si: «Det er noe du skal være klar over, at det å kalle på noen andre enn Gud på avstand er det den virkelige formen

¹ Beretteren er usikker på hvilket ord som ble brukt.

^{II} Al-Bayhaqī, *Sho‘ab al-īmān: Ta‘zīm an-nabī ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam wa ijālāhī wa tauqīrihī ṣallā Allāho ‘alayhi wa sallam*, 3:140–141#1481, beretningens beretterkjede er klassifisert som defekt og av ingen betydning av an-Nadwī og Hāmid.

for flerguderi. Det er basert på at man har den trosoverbevisningen at vedkommende hører uavhengig (basert på sin makt og rang) – men utenom det er det ikke flerguderi – for eksempel hvis man har den trosoverbevisningen at Gud opplyser profeten ﷺ, eller at den tingen blir fjernet gjennom Guds vilje.»^I

Tilhengerne av profetens ﷺ tradisjon har alltid vært forankret i denne trosoverbevisningen at alt det profeten ﷺ får vite eller hører, blir avslørt med Guds vilje. Ingen anser Hans Høyhet ﷺ som uavhengig av Herrens kraft og velvilje, for alt og alle avhenger av Herren. Denne forklaringen til al-Gangōhī beviser at det er tillatt å bruke andrepersons objektsform – direkte tiltale – for å anrope profeten ﷺ eller sende fredshilsener eller velsignelser. Det er ikke flerguderi. Det er basert på den samme trosoverbevisningen at vi sier: «Kjære Guds sendebud, velsignelser og fred være med Dem!»

Å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ før og etter bønnekallet

Igen står vi overfor en omstridt sak. I moskeene til tilhengerne av profetens ﷺ tradisjon finner man en vane før og etter bønnekallet for tidebønnssamlingen. Den vanen er å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ. Man gjør det først, så stanser man litt, og deretter innleder man bønnekallet. Etter at bønnekallet er over, stanser man igjen, og etter det sender man velsignelser over og fredshilsener til profeten på nytt. Dette gjøres ved forskjellige ord og lengde. Måten man framsier dem på, er også annerledes enn bønnekallet. Det er også viktig å vite at det er ingen påbudt handling, for det er noen moskeer til tilhengerne av profetens ﷺ tradisjon som ikke gjør dette. Noen moskeer gjør det kun ved noen bønnekall, og ikke alle. Vi ser at det er forskjellig praksis i moskeene.

Protestantene er imot denne handlingen. Noen ganger protesterer de ved å si at det ikke er tillatt å utføre *zikr* høylytt i moskeer, og andre ganger sier de at det er en kjettersk handling fra det 13. århundre e.Kr.^{II} De sier også at hvis man fortsetter med denne

^I Al-Gangōhī, *Fatāwā Rashīdiyyah*, 68.

^{II} Egentlig ble dette innledet på slutten av det 11. århundre på Šalāh-od-dīn al-Ayyōbīs (kjent som Sultan Saladin på norsk) tid.

handlingen før og etter bønnekallet, vil de kommende generasjonene tro at dette er en del av bønnekallet og inkludere handlingen i det.

Vi skal se nærmere på dette, for både å forstå og oppklare.

Først og fremst, når det gjelder det å utføre *zikr* høylytt, har vi gjennom en lang diskusjon oppklart saken. Det er å håpe at leserne til nå har forstått grunnprinsippet og handlingens gyldighet.

Etter det sitter man igjen med to punkter som må diskuteres grundig for å oppklare saken:

1. Protestantene anser det å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ som en kjettersk handling.
2. Protestantenes mistanke om at det å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ vil bli inkludert som bønnekallets ord.

1) Protestantenes mistanke om at det er en kjettersk handling

I Koranen har Gud befalt de troende å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ. Det er en befaling som er generell og ikke har noen begrensninger: «Å, dere som tror, send velsignelser over og fredshilsener til profeten i rikelig monn.»^I

Som en overskytende handling kan man gjøre dette til enhver tid, med mindre man er i en urenhetsstilstand eller er et sted der det ikke egner seg, slik som på toalettet. Når det gjelder overskytende tilbedelse^{II}, er det bekreftet ved den islamske lovens bevis at det er tillatt å utføre overskytende tilbedelse når man vil, basert på ens selvstendige og uavhengige tolkning, men det tidspunktet man velger, kan ikke anses som pålagt. Det vil si at hvis man velger å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ før og etter bønnekallet, vil den handlingen bli ansett som lovlig, ifølge bevis basert på den islamske loven. Men handlingen må ikke bli vurdert som en obligatorisk handling eller en del av bønnekallet.

Vi avleder denne teorien av at man kan faste som overskytende tilbedelse når som helst, men profeten ﷺ fastet regelmessig på mandager: «Hans Hellighet ﷺ ble spurt om hvorfor mandagen. Hans

^I Koranen 33:56.

^{II} Det er viktig å forstå prinsippet om tilbedelse: Det vil si enhver god handling, ord og tanke som fører en tjener nærmere sin Herre. Noen tilbedelser er påbudt, mens andre anses som overskytende, altså frivillige.

Høyhet ﷺ svarte: 'Jeg ble født på den dagen, og den dagen ble jeg sendt (ble offentliggjort som en profet) eller (Hans Hellighet ﷺ sa:) det ble åpenbart for meg på den dagen.'»^I

På samme måte pleide Hans Nåde ﷺ å besøke moskeen i Qobā' på lørdager. Følgesvennen 'Abdollah ibn 'Omar ﷺ etterlevde sin mesters ﷺ praksis og gjorde det samme hver lørdag, enda dette besøket er en overskytende tilbedelse, noe som i utgangspunktet kan gjøres hver dag. Men Hans Høyhet ﷺ satte spesielt av lørdagen for den handlingen. Det ble gjengitt av al-Bokhārī: «Profeten ﷺ pleide å dra til Qobā'-moskeen hver lørdag, både gående og ridende, og 'Abdollah ibn 'Omar ﷺ pleide å gjøre det samme.»^{II}

Al-'Asqalānī kommenterte denne beretningen og framhevet noen nyttige punkter: «I denne beretningen, til tross for uenigheten om dens beretterkjeder, finner vi bevis på at det er lov å utmerke (fastsette) noen dager for noen rettskafne handlinger og utføre dem regelmessig basert på den måten.»^{III}

Al-'Aynī tydeliggjorde: «Det er et bevis i denne beretningen på at det er lov å utmerke (fastsette) noen dager som en måte for å oppnå Guds nærhet. Det er tillatt utenom under de tidene som er forbudt, slik som å fastsette fredagsnatten for å stå i tilbedelse eller å fastsette fredagen for å faste.»^{IV}

De to sistnevnte tingene ble tydelig nektet av profeten ﷺ, derfor ble det presisert av al-'Aynī.

Vi ser at de skriftlærdes forståelse er at den tingen som er tillatt ifølge loven, er det tillatt å sette av en bestemt dag for. Men man må ikke ha i tankene at man bare vil oppnå belønning kun den dagen man pleier å utføre handlingen, og at hvis man utfører den en annen dag, vil man ikke oppnå belønning, eller at man anser at den tilbedelsen vil være mer belønningsrik den spesifikke dagen. Alt dette kan sies på grunn av at det bare var profeten ﷺ som fastsatte en dag og gjorde den mer belønnende enn andre dager. I alle fall kan man ha intensjon om å oppnå belønning og utføre handlingen den dagen eller tiden, og

^I An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb istiḥbāb ṣiyām thalāthah ayyām min kolli shahr wa ṣaum yaum 'arafah wa 'āshōrā' wal-ithnayn wal-khamīs*, 2:819#197.

^{II} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb man atā masjid Qobā' kolla sabt*, 2:61#1193.

^{III} Al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī*, 3:69.

^{IV} Al-'Aynī, *'Omdah al-Qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī*, 7:259.

slik som man ellers oppnår belønning gjennom gode handlinger, vil man også gjøre det her.

Vi kan se på et annet eksempel med tanke på å fastsette en spesiell dag for overskytende og frivillig tilbedelse basert på ens selvstendige og uavhengige tolkning. Al-Bokhārī gjenga: «Det berettes etter Abō Horayrah at profeten ﷺ sa til Bilāl ved daggrytidebønnen: 'Å, Bilāl! Opplys meg om den handlingen som du utfører i islam og forventer belønning for, for jeg hørte dine sandalers lyd foran meg i paradiset.' Bilāl sa: 'Jeg anser ikke noe som helst som jeg kan forvente mer belønning av enn det jeg utfører, og det er at når jeg enn renses meg om natten eller dagen, forretter jeg en bønn ved den renselsen så mye som Gud har skjebnebestemt for meg.'»¹

Leserne oppfordres til å se nøye på at det ikke er et tidspunkt som er fastsatt for overskytende bønn, men vår mester Bilāl ﷺ valgte å forrette to bønneenheter etter hver gang han renses seg (utførte *wodō* eller *ghosl*). Denne handlingen fastsatte han basert på sin selvstendige og uavhengige tolkning. Han forespurte ikke engang profeten ﷺ om denne handlingen den gang han gjorde den til en vane. Etter at Hans Hellighet ﷺ hadde spurte om hvilken handling som hadde elevert vår mester Bilāl ﷺ, og han svarte, spurte ikke Hans Hellighet ﷺ om hvorfor han hadde innledet en handling for seg selv og bestemt et spesielt tidspunkt for det. Hvis det er en kjettersk handling å fastsette et tidspunkt eller en dag for en overskytende tilbedelse og gjøre det til en regelmessig vane, hvorfor tilbakeviste ikke profeten ﷺ denne handlingen til vår mester Bilāl ﷺ? Å tilbakevise det hadde vært en annen sak, faktisk godkjente Hans Nåde ﷺ den og rettleidet tilhengerne ved å vise dem at det er tillatt å fastsette en dag eller et tidspunkt for en troende basert på en selvstendig og uavhengig tolkning.

Al-‘Asqalānī kommenterte : «Den nytten som man oppnår gjennom denne beretningen, er tillatelsen til å anvende ens egen selvstendige og uavhengige tolkning for å kunne fastsette tid for overskytende tilbedelse, for Bilāl nådde fram til det vi nevnte (å

¹ Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb faḍl at-ṭohōr bil-layl wan-nahār wa faḍl aṣ-ṣalāh ba‘d al-wodō’ bil-layl wan-nahār*, 2:53#1149.

fastsette det å utføre *wodō*’ eller *ghosl* og så forrette to bønneenheter) gjennom avledning, og profeten ﷺ bekreftet det som korrekt.»^I

Det er ikke én tid som er fastsatt for å forrette overskytende bønn, men vår mester Bilāl ﷺ fastsatte en tid for det, og det var etter hver gang han rensset seg, og det ble godtatt og ansett som tillatt av Hans Nåde ﷺ. På den samme måten er det ikke noen bestemt tid for å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ, ifølge islamsk lov. Derfor blir spørsmålet: Hvorfor blir det en kjettersk handling hvis man sender velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ før og etter bønnekallet? I hvert fall når det finnes beretninger som opplyser at man skal sende velsignelser over profeten ﷺ etter bønnekallet. Vi skal diskutere det etter hvert.

Først skal vi se på en annen beretning som er interessant:

Det berettes etter Anas ﷺ at det var en mann (Kolthōm ibn al-Hadm) fra al-Anṣār som ledet dem i tidebønnen i moskeen i Qobā’. Hver gang han resiterte et kapittel etter kapittelet *al-Fātiḥah*^{II}, pleide han å først resitere kapittelet «Si, Han, Gud er Én [...]»^{III} helt til han ble ferdig med det, så resiterte han et annet kapittel rett etter det under tidebønnen. Han gjorde slik i hver eneste bønneenhet. Vennene hans snakket med ham, de sa: «Du innleder med dette kapittelet, men så ser du det ikke som tilstrekkelig og resiterer et annet. Enten så resiterer du bare det eller lar det være og resiterer et annet!» Kolthōm sa: «Jeg kommer ikke til å gi opp det kapittelet, hvis dere ønsker at jeg skal fortsette å lede dere i tidebønnen basert på det jeg gjør, skal jeg det, men hvis dere misliker det, kan jeg gi opp dere.» De anså ham som mer overlegen enn dem, og de mislikte at noen andre enn ham skulle lede dem i tidebønnen.

Da profeten ﷺ kom til dem, opplyste de Hans Nåde ﷺ om saken. Hans Nåde ﷺ sa: «Å, du, hva hindrer deg i å gjøre det dine venner sier til deg at du skal gjøre, og hva er det som oppfordrer deg til at du må særskilt resitere dette kapittelet i hver eneste bønneenhet?» Kolthōm svarte: «Jeg elsker det

^I Al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī*, 3:34.

^{II} Det første kapittelet i Koranen.

^{III} Det 112. kapittelet i Koranen.

kapittelet!» Hans Hellighet ﷺ sa: «Din kjærlighet til det har ført deg inn i paradiset.»¹

Vår mester Kolthōm ibn al-Hadm al-Anṣārī ﷺ fastsatte det 112. kapittelet i Koranen i hver eneste bønneenhet på grunn av sin kjærlighet til det, enda det ikke fantes ett bevis fra islamsk lov som fastsatte det. Ifølge protestantene er det ingen større kjettersk handling enn dette, at man gjør noe bestemt i tidebønnen som ikke har blitt avgjort av Gud eller sendebudet ﷺ. Ifølge protestantenes lære burde jo profeten ﷺ ha nektet ham, irettesatt og hindret ham i å legge til handlinger i levemåten. Men i motsetning til det ser vi at Hans Nåde ﷺ ble tilfreds av denne innovasjonen og bebudet ham det gledelige budskapet om paradiset. Det sistnevnte punktet er viktig å legge merke til, for en handling ble gjort basert på kjærlighet, og den handlingen førte til at vedkommende ble lovet paradiset. Hvis vi nå ser på dem som sender velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ før og etter bønnekallet av kjærlighet til deres elskede mester ﷺ, hvorfor skulle nå disse gå glipp av det gledelige budskapet om paradiset, for de har ikke engang lagt til sin handling i en handling av tilbedelse og heller ikke gjorde de den påbudt, noe følgesvennen Kolthōm ibn al-Hadm al-Anṣārī ﷺ gjorde. Han la til en handling i en påbudt tilbedelse – tidebønnen – og holdt den som påbudt for seg. Derfor kan ikke den handlingen å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ før og etter bønnekallet som blir gjort av kjærlighet til profeten ﷺ – man framsier det ikke engang med samme tempo og rytme som bønnekallet – bli ansett som en kjettersk handling. Vi finner også at man er særskilt oppfordret til å gjøre det etter bønnekallet.

La oss nå se på et par beretninger som omtaler denne vakre og kjærlige handlingen.

Moslim gjenga i sin *ḥadīth*-samling: «Det berettes etter ‘Abdollāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ at han hørte profeten ﷺ si: 'Når dere hører bønnekalleren, si det samme som ham, deretter send velsignelser over meg, for i sannhet, den som sender velsignelser over meg én gang, den sender Gud velsignelser over ti ganger. Etter det, be Gud

¹ Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb al-jam‘ bayna as-sōratayn fir-rak‘ah*, 1:155.

om forbønnsrangen for meg, som er en rang i paradiset. Kun én tjener blant Guds tjenere kommer til å få den, og jeg håper at jeg er den ene. Den som ber om forbønnsrangen for meg, vil det være meg pålagt å gå i forbønn for.»¹

Her ser vi at man tydelig oppfordres til å sende velsignelser over profeten ﷺ etter bønnekallet, dermed kan denne handlingen erklæres bekreftet gjennom en autentisk beretning. Når det gjelder det å sende velsignelser før bønnekallet, går det først og fremst under den generelle regelen om at det er tillatt å sende velsignesler over profeten ﷺ når som helst. For det andre vil vi vektlegge at denne handlingen ikke anses som *sonnah* før bønnekallet, og den som anser det som *sonnah* før bønnekallet, tar feil. Men når det er sagt, blir ikke handlingen forbudt når det gjøres som en overskytende tilbedelse. Hvis noen nå skulle være overivrig i å stemple det som forbudt, må man se på mange handlinger som ellers blir gjort i en moské, som bare blir ansett som gode og likte handlinger, og ikke en del av *sonnah* eller det som er obligatorisk.

2) Protestantenes mistanke om at det vil bli en del av bønnekallets ord

Protestantene protesterer konstant og sterkt imot det å sende velsignelser over og fredshilsener til profeten ﷺ før og etter bønnekallet, for de mener at kommende generasjoner vil tro at det er en del av bønnekallet. Det er å legge til handlinger i levemåten.

Her er det viktig å presisere:

1. Det er en liten pause mellom å sende velsignelser og fredshilsener og å kalle ut bønnekallet, og når man er ferdig, er det igjen en liten pause før man gjentar ordene for velsignelser og fredshilsener, og deretter ber man skuddbønnen som følger bønnekallet.
2. Bønnekallets ord er bestemte, man kan ikke endre dem eller forkorte dem. Der man skal si: «Gud er størst», må man si det, og det kan ikke erstattes med andre ord som har lignende betydning. Man må også følge de antall gangene en setning skal sies, det er ikke tillatt å endre på antallet en setning skal


¹ An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb al-qaul mithl qaul al-mo'azzin liman sami'aho thomma yoṣallī 'alā an-nabī ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam thomma yas'alo lahō al-wasīlah*, 1:288#384.

repeteres. En setning kan ikke gjentas fem eller tre ganger når den skal kalles ut fire ganger. Det gjelder også hvis en person velger å kalle ut bønnekallet ifølge en spesifikk lovskole, da kan han ikke innlede på den ene måten, og så på slutten ifølge en annen lovskole hvis det er en uenighet mellom dem vedrørende antallet ord i bønnekallet.

3. Når det gjelder ordene som blir anvendt for å sende velsignelser og fredshilsener, har ikke det noen bestemt form eller antall. Man kan gjøre det på den måten man vil.

Vi ser at det ikke er noe som er fastsatt vedrørende ordene for å sende velsignelser og fredshilsener, derfor blir det veldig vanskelig å tro på motargumentet om at det vil bli en del av bønnekallet i kommende generasjoners øyne.

Et argument som kan oppklare ting, er som følger: I alle korankopier finner man en introduksjon av et kapittel, der det står at kapitlet er fra Mekka- eller Medina-tiden, hvor mange vers det har, og lignende. Alle rettslærde er enige om at det er en *bid'ah* – i dette tilfellet må det oversettes med innovasjon på norsk, da det er en god og rosverdig *bid'ah*. Ash-Shāmī kommenterte: «Det er ikke noe i veien med å skrive kapitlenes navn, antall vers og tegn på når man skal stoppe, og lignende, for det er en rosverdig *bid'ah* (innovasjon).»^I

Videre i teksten kastet han lys over det vår mester Ibn Mas'ūd  sa: «Hold Koranen ren for det som ikke er en del av Koranen!»: «Denne befalingen gjaldt deres tid, og hvor mange ting er det ikke som forandrer seg med at tiden og stedene forandrer seg.»^{II} Ash-Shāmī tilbakeviser forståelsen til de som er trangsynte, ved å si at det er tillatt å forandre på forståelsen og handlingen så lenge grunnprinsippet ikke blir slettet. Den lærdom vi kan trekke av dette vektige poenget til ash-Shāmī, er at tid og sted krever forandring.

Hvis man skal protestere og være rettferdig i det, må man først protestere mot at kapittelnavn og antall vers fjernes fra Koranen. Men til nå burde det være innlysende for leserne at disse protestene baserer seg på stahet og lite kunnskap.

^I Ash-Shāmī, *Radd al-mohtār 'alā ad-dorr al-mokhtār*, 6:386.

^{II} Ash-Shāmī, *Radd al-mohtār 'alā ad-dorr al-mokhtār*, 6:386.

Avslutning

Målet med analysen var å undersøke og identifisere om praksisen å utføre *zikr* høyløst er kjetteri eller tradisjon. Funnene i analysen har demonstrert at det å utføre *zikr* høyløst er en tradisjon. Profetens ﷺ livsførsel og følgesvennenes og de skriftlærdes forståelse og handlinger viste at det er en tradisjon som ikke bare er tillatt, men også elsket av Herren Gud.

Vi skal nå se på hva vi har oppdaget med hensyn til de forskningsspørsmålene vi stilte og besvarte:

1. Hva er *zikr*, og hva er hensikten med det?
2. Hva lærer Koranen, *hadīth* og de skriftlærde oss om å utføre *zikr* høyløst – argumenterer disse kildene kun imot, eller finnes det også argumenter og oppfatninger som er for?
3. Hvordan skille mellom kjetteri og tradisjon?

***Zikr*, dens rolle og forskjellige former**

Vi har lært at *zikr* leksikalsk sett betyr å tenke, nevne, huske, ihukomme. Terminologisk sett betyr det mye mer enn bare å nevne eller minnes noen. Det er et omfattende begrep som har blitt diskutert grundig. Definisjon av begrepets rolle kan gi en mer nøyaktig oppfatning.

Det kan ikke forklares enklere enn at *zikr* har følgende rolle:

- å knytte båndet mellom Gud og den troende
- å forsterke kjærlighet til profeten ﷺ

Med andre ord vekker *zikr* et dødt hjerte til live. Det hjertet som ikke huser håp og kjærlighet, blir fylt med disse elementene takket være *zikr*. *Zikr* holder forholdet mellom Gud og den troende levende. Den gjør at en troende ikke bare styrker seg selv, men også de som hører vedkommende. Alle former for tilbedelse – fysiske og åndelige – faller inn under det omfangsrige begrepet *zikr*. *Zikr* defineres som å rense det indre for alt som kan komme i veien for kjærlighet til Herren. Den befinner seg dypt i hjertet og uttrykker seg gjennom ord og handling, som igjen kan tolkes som en kjærlighetserklæring.

Zikr's viktighet og rolle er grunnfestet i Koranen. Gud beordrer menneskene til å komme Ham i hu, og til gjengjeld vil Han komme dem i hu. Det vil si at Hans kjærlighet til dem vil bli større. Er det noe Gud har vist avsky mot, er det å stå i veien for at Hans navn skal

nevnes.^I Gud har erklært *zikr* som nøkkelen til tilgivelse.^{II} Den er ettertanke, å erkjenne sin synd og be en skuddbønn som fører til at Gud tilgir tjeneren. Det demonstrerer at *zikr* gir håp til Guds tjenere, for hvis de begår synd – om det så skulle være utallige ganger – står nådens dør åpen. Han har ikke satt noen begrensninger på at *zikr* må gjøres på en bestemt måte, faktisk har Han tillatt å gjøre det stående, sittende og liggende.^{III} Alle disse måtene beviser at Gud ikke begrenser *zikr*, og ved dem vil Han at den troendes tro skal øke og styrkes. Den viktigste tilbedelsen i livet til en troende er tidebønnen, og den er beskrevet som *zikr* den også.^{IV} Den gangen følgesvennene uttrykket sin takknemlighet for troens gave, fikk de det gledelige budskapet at Herren skrøt til englene om deres *zikr*-samling.^V For ingenting er større i Guds øyne enn oppriktig *zikr*.^{VI} For å vise tjenerne hvor høyt *zikr* er ansett i Hans øyne, tildelte Han dem en gave: å utføre *zikr* av profeten Moḥammad ﷺ. Dette er den formen for *zikr* som Herren selv gjør, og har satt engler til å gjøre det og befalt de troende.^{VII}

Profetens ﷺ dyptfølte kjærlighet til *zikr* blir tydeliggjort ved lignelsen om den døde og den levende. Profeten ﷺ beskrev den som utfører *zikr*, som en levende person.^{VIII} Det viser rollen til *zikr* og dens grad. Hvis den troende vil ha et levende forhold til Herren, er vedkommende bundet til å gjøre *zikr*. For det er *zikr* som vil gi ham høyere grad hos Herren. Hans Hellighet ﷺ la vekt på at *zikr* skal gjøres rikelig selv om andre skulle se ned på vedkommende.^{IX} Den personen som trekker seg bort fra det verdslige og trekker seg tilbake

^I Koranen 2:114.

^{II} Koranen 3:135.

^{III} Koranen 3:190.

^{IV} Koranen 20:14.

^V Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Ḥadīth Mo'āwiyah ibn Abī Sofyān*, 28:49–50#16835, beretningen er klassifisert som autentisk av al-Arna'ōṭ.

^{VI} Koranen 29:45.

^{VII} Koranen 33:56.

^{VIII} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb faḍl zikr Allāh 'azza wa jall*, 8:86#6407.

^{IX} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Abī Sa'īd al-Khodrī raḍī Allāho 'anh*, 18:212#11674, beretningen er klassifisert som svak av al-Arna'ōṭ.

Avslutning

for å utføre *zikr* av Gud, og tårene strømmer fra hans øyne, en slik person vil bli utmerket av Gud og få en spesiell plass hos Ham.^I

Skriftlærde som Ibn Taymiyyah og de som sier seg enig med hans tolkning, argumenterte imot andre former for *zikr* enn de formene som de selv mente var korrekte. Slik ekskluderte de alle de formene som har blitt diskutert, og karakteriserte dem som kjetterske. Denne oppfatningen var basert på at denne formen for *zikr* aldri har blitt befalt eller tillatt av Gud og profeten ﷺ, og at denne formen aldri har funnet sted.^{II}

Men det har blitt demonstrert at *zikr* har blitt gjort på forskjellige måter. Profeten ﷺ gjorde *zikr* på alle måter, det vil si sittende, stående og liggende. Noen følgesvenner gjorde det ved åndelig ekstatisk dans.^{III} I profetens ﷺ moské og i Hans Høyhets ﷺ nærvær ble det også gjort *zikr* ved dans, lek, trommeslag og sang.^{IV} Vårt standpunkt er enig med al-Ghazālīs standpunkt. For han framla begge sidenes standpunkt, men tok standpunktet som var å argumentere for å utføre *zikr* på forskjellige måter, og erklærte det som lovlig.^V

Koranen, *ḥadīth* og de skriftlærde om å utføre *zikr* høyløst

Analysen har vært sentrert om å utføre *zikr* høyløst.

De skriftlærde som argumenterte imot å utføre *zikr* høyløst, la vekt på at Gud sier at de troende skal komme Ham i hu i sitt hjerte uten høyløste ord.^{VI}

Vårt argument illustrerte at hvis dette verset erklæres som generelt, vil også mange andre ting – å resitere Koranen, lovsynge Guds hellighet, framsi Guds storhet – falle inn under kjetterske

^I Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb man jalasa fil-masjid yantaẓir aṣ-ṣalāh wa faḍl al-masājid*, 1:133#660.

^{II} Al-Ḥarrānī, *Majmō‘ al-fatāwā*, 11:599.

^{III} Ash-Shaybānī, *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Mosnad Anas ibn Mālik raḍī Allāho ‘anh*, 20:17#12540.

^{IV} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ad-daraq*, 4:39#2906, #2907; An-Nīsābūrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb ar-rokḥṣah fil-la‘ib allāzī lā ma‘ṣiyah fīh fī ayyām al-‘id*, 2:609#19.

^V Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘olōm ad-dīn*, 2:268–279.

^{VI} Koranen 7:205.

handlinger. Ar-Rāzī klargjorde at det egentlig betyr en måteholden måte, og at *zikrs* mål ikke er å få Herren til å høre, men heller å vekke kjærlighet til Gud i den troendes hjerte.^I

Beretningen^{II} der profeten ﷺ ba følgesvennene om å holde stemmen dempet, er en omstridt beretning med tanke på høyløytt *zikr*. Men slik som ash-Shāmī forklarte, gjaldt det en spesifikk situasjon, og ikke generelt sett.^{III}

Islamsk lov bekrefter at det til tider er bedre å utføre *zikr* høyløytt og til tider lavt. Det er ikke noen uenighet om at den overdrevne måten for å vise seg fram er forbudt. Koranen legger vekt på at hvis folk kan nevne sine forfedre stolt og høyløytt, bør det å ihukomme Gud kunne gjøres sterkere og inderligere.^{IV} Gud krever at de troende skal komme Ham i hu, men begrenser det ikke.^V Med andre ord setter Han ikke noen grense for at det skal gjøres lavt eller høyløytt. En slik befaling blir forstått som generell, derfor kan ikke en spesifikk lov utledes fra den. Profetens ﷺ ord tolker denne generelle befalingen slik at hvis en kommer Gud i hu alene, kommer Gud vedkommende i hu alene, men hvis den personen gjør det i en samling, gjør Gud det også i en samling, som er bedre enn menneskenes samling.^{VI} Alene er å gjøre det lavt, og i en samling er å gjøre det høyløytt.

På profetens ﷺ tid var det vanlig å framsi Guds storhet etter at tidebønnen var ferdig. Det var slik vår mester Ibn ‘Abbās ﷺ oppfattet at tidebønnen var fullført.^{VII}

Vår mester ‘Abdullāh ibn az-Zobayr ﷺ berettet at profeten ﷺ framsa noen bestemte ord med høy stemme etter tidebønnen. Profetisk tradisjon viser til at det var en vane av profeten ﷺ å framsi Guds storhet eller lovsynge Herrens hellighet tre ganger, og den tredje gangen hevet og forlenget profeten ﷺ stemmen.^{VIII}

^I Ar-Rāzī, *At-Taḥṣīn al-kabīr*, 15:444, 22:10.

^{II} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ghazwah Khaybar*, 5:133#4205; An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb istiḥbāb khafḍ aṣ-ṣaut biḥ-ḥikr*, 4:2076#44.

^{III} Ash-Shāmī, *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*, 6:398.

^{IV} Koranen 2:200.

^V Koranen 2:152.

^{VI} An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb al-ḥathth ‘alā ḥikr Allāh ta‘ālā*, 4:2061#2.

^{VII} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb aḥ-ḥikr ba‘d aṣ-ṣalāh*, 1:168#841, #842.

^{VIII} An-Nasā‘ī, *As-sonan aṣ-ṣoḡhrā: Ḥikr al-ikhtilāf ‘alā sho‘bah fih*, 3:244#1732.

Ḥadīth-litteraturen viser at det er en gruppe engler som er ansatt for å oppsøke *zīkr*-samlinger. Når de har funnet en *zīkr*-samling, setter de seg hos dem. Når *zīkr*-samlingen er over, vender de tilbake til Herren. Han spør englene om tjenernes tilstand, og de forteller hva de ser og opplever. Gud opplyser dem at Han tilgir alle som deltar i en *zīkr*-samling, selv om det skulle være en tjener som ikke hadde til hensikt å være i den *zīkr*-samlingen.^I *Zīkr* i en samling og at englene hører den, vil si at det er *zīkr* som er høylytt.

Al-Qaṣṭallānī mente at å utføre *zīkr* av Gud i en samling, var å gjøre det høylytt.^{II}

As-Soyōṭī var av den oppfatning at det ikke er fysisk mulig å kalle det en samling uten at *zīkr* i den gjøres høylytt.^{III}

‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī tolket Guds storhet etter tidebønnen som *zīkr* i sin generellhet.^{IV}

Al-Qārī konstaterte at det er tillatt å komme Gud i hu høylytt, og at det er en foretrukket handling.^V

Aṭ-Ṭaḥṭāwī forklarte at det er tillatt å utføre *zīkr* høylytt i moskeene.^{VI}

Det er overensstemmelse mellom den muslimske majoritetens oppfatning av å utføre *zīkr* høylytt og Koranen, *ḥadīth* og de skriftlærdes standpunkt.

Den korrekte oppfatningen om kjetteri og tradisjon

Ordet *bid‘ah* (kjetteri) har en leksikalsk og en terminologisk betydning.

Terminologisk er kjetteri den handlingen som ikke har rot i islamsk lov og forandrer på det loven står for, den handlingen strider imot loven. En slik syndig handling blir ansett som kjetteri.

Leksikalsk er *bid‘ah* kun en ny måte eller handling. De skriftlærde bruker begrepet *bid‘ah*, men skiller mellom den og en syndig handling (kjetteri).

^I An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb faḍl majālis az-zīkr*, 4:2069#25.

^{II} Al-Qaṣṭallānī, *Irshād as-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bokhārī*, 10:382.

^{III} As-Soyōṭī, *Al-Ḥāwī lil-fatāwī*, 1:466.

^{IV} Ad-Dihlawī, *Ashi‘ah al-lom‘āt*, 1:418.

^V Al-Qārī, *Mirqāh al-mafātīḥ sharḥ mishkāh al-maṣābīḥ*, 3:952.

^{VI} Aṭ-Ṭaḥṭāwī, *Hāshiyah aṭ-Ṭaḥṭāwī ‘alā marāqī al-falāḥ sharḥ nūr al-īdāḥ*, 318.

Kjetteri har blitt koblet til det å utføre *zikr* samlet i moskeene gjennom en hendelse der vår mester Ibn Mas‘ūd رضي الله عنه utviste noen som gjorde *zikr* i en moské og erklærte dem som kjettere.^I Al-‘Asqalānī kritiserte hovedberetteren i denne beretningen, og presiserte at hans beretninger hadde ingen betydning.^{II} I tillegg til det gjenga as-Soyōfī en beretning der det har blitt opplyst at vår mester Ibn Mas‘ūd رضي الله عنه selv utførte *zikr* høyløst i sine samlinger.^{III} Al-Ālōsī tydeliggjorde at beretningen ikke var autentisk, den motstrider andre sterkere beretninger som tillater å utføre *zikr* høyløst, og vår mester Ibn Mas‘ōds رضي الله عنه forbud gjaldt det å utføre *zikr* for å vise seg fram.^{IV}

Al-Gakharwī argumenterte imot med å vise til et utsagn etter Abō Ḥanīfah om at å heve stemmen under *zikr* er kjetteri.^V Dette standpunktet er tatt ut av sin opprinnelige kontekst, for den gjelder en spesifikk dag – utenom det har Abō Ḥanīfah tillatt det, ble det erklært av al-Gangōhī.^{VI} Faktisk har det også blitt gjengitt et utsagn etter Abō Ḥanīfah som viser at man kan utføre *zikr* høyløst på den spesifikke dagen.^{VII} Våre oppdagelser avslører at begrepet *bid‘ah* (kjetteri) med hensyn til vårt emne ikke har blitt anvendt basert på islamsk terminologi, men med leksikalsk betydning.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī mente at det var konsensus blant de skriftlærde om at det var foretrukket å utføre *zikr* samlet og høyløst i moskeene og utenom det.^{VIII}

Sōfiyyahs måte å utføre *zikr* høyløst på, med gjentakende ord, selv med ufullstendige setninger, ble bekreftet gjennom profetens صلى الله عليه وسلم handling.^{IX} Deres praksis med å fastsette noen dager for enkelte

^I Ad-Dārimī, *Mosnad ad-Dārimī*, 1:286#210, beretningens beretterkjede er klassifisert som god av ad-Dārānī.

^{II} Al-‘Asqalānī, *Lisān al-mīzān*, 4:337, 4:378.

^{III} As-Soyōfī, *Al-Hāwī lil-fatāwī*, 1:472.

^{IV} Al-Ālōsī, *Rōḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qor‘ān al-‘azīm*, 8:479.

^V Al-Gakharwī, *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya‘nī rāḥ-e sonnat*, 177.

^{VI} Al-Gangōhī, *Fatāwā Rashīdiyyah*, 214.

^{VII} Al-‘Othmānī, *I‘lā‘ as-sonan*, 8:114.

^{VIII} Aṭ-Ṭaḥṭāwī, *Hāshiyah aṭ-Ṭaḥṭāwī ‘alā marāqī al-falāḥ sharḥ nōr al-īḍāḥ*, 318.

^{IX} Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb ghazwah al-khandaq wa hiya al-aḥzāb*, 5:109#4104.

tilbedelser ble også bekreftet gjennom profetens ﷺ tradisjon. Slik som å faste hver mandag eller å besøke moskeen i Qobā' på lørdager.^I

Å sende fredshilsener og velsignelser over eller anrope profeten ﷺ med andrepersons objektsform – direkte tiltale – er ansett som flerguderi og kjettersk av protestantene.^{II} Forskningen oppklarte at det er bevist gjennom praksisen til vår mester Ibn 'Omar عليه السلام.^{III}

Disse funnene beviser at hvis en handling har rot i islamsk lære, kan den ikke erklæres som kjetteri eller forbudt, for den strider ikke imot islamsk lære. For å kunne oppnå den korrekte oppfatningen om kjetteri og tradisjon og for å kunne skille mellom dem, må man begripe saken helhetlig, og ikke bare vurdere den ut ifra én side av den.

Konklusjon

Forskningen har avslørt mange interessante fakta vedrørende det å utføre *zikr* hølytt, *zikrs* forskjellige former og kjetteri og tradisjon. Det har blitt belyst at å utføre *zikr* hølytt er en islamsk tradisjon. Misoppfatninger om at det er en kjettersk handling, har blitt avsannet.

Hovedsakelig må det begripes og erkjennes at *zikr* er en essensiell del av en troendes liv for å bevare forholdet til Herren. Gud og profeten ﷺ har ikke begrenset *zikr* på noen måte. Med andre ord kan *zikr* gjøres både hølytt og lavt.

Vi har gått metodisk til verks ved å diskutere og veie argumenter for og imot, for å klargjøre standpunktet vedrørende det å utføre *zikr* hølytt. Kildene har blitt gransket, og de skriftlærdes tolkninger har blitt stilt i et kritisk lys. *Zikrs* mening har blitt definert, både leksikalsk og terminologisk. *Zikr* er en form for å uttrykke sin kjærlighet til Herren Gud og profeten Moḥammad عليه السلام, der den troende ikke bare tenker eller minnes i sitt indre, men også nevner med tungen, noe som leder til en ekstatisk følelse som får den troende til å uttrykke

^I An-Nīsābōrī, *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ: Bāb istiḥbāb ṣiyām thalāthah ayyām min kolli shahr wa ṣaum yaum 'arafah wa 'ashōrā' wal-ithnayn wal-khamīs*, 2:819#197; Al-Bokhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī: Bāb man atā masjid Qobā' kolla sabt*, 2:61#1193.

^{II} At-Thānwī, *Taḥkīrah al-ḥabīb ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam tashīl nashr aṭ-ṭīb fī zikr an-nabī al-ḥabīb ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam*, 320; Darulfatwa, Islamic High Council of Australia, «*Ṣiḥah isnād athar Ibn 'Omar wa fīhi: Yā Moḥammad*».

^{III} Al-Bokhārī, *Al-Adab al-mofrad: Bāb mā yaqōl ar-rajol izā khadirat rijloh*, 335#964.

Å utføre *zikr* høyløtt – mellom kjetteri og tradisjon

kjærligheten med både det indre og det ytre (hele kroppen). *Zikr* er et redskap skapt av Herren for at tjenerne skal klare å bygge sitt forhold til Ham gjennom det redskapet. *Zikr* er håp og kjærlighet som gjør at den troende oppnår Herrens nåde og gunst. Vi har sett på mange former for *zikr* selv på profetens ﷺ tid. Derfor kan det sies at det er ytterst urettferdig å kalle *zikr*-samlinger med høyløtt *zikr* som også inneholder fysiske bevegelser, som kjetteri.

Koranens, *hadīths* og de skriftlærdes støtte til å utføre *zikr* høyløtt har blitt spesifisert. Vi lærte at målet med *zikr* er å vekke sitt eget hjerte og andres hjerte, derfor er det noen ganger bedre å utføre *zikr* høyløtt og noen ganger lavt. Det varierer fra situasjon til situasjon og tilstand til tilstand. *Zikr* i en samling er forstått som høyløtt *zikr* av de skriftlærde. Det har gjennom flere beretninger blitt bevist at profeten ﷺ gjorde *zikr* høyløtt uten å innskrenke praksisen.

Basert på denne spesifikasjonen har forskjellen mellom og forståelsen av kjetteri og tradisjon blitt demonstrert, og standpunktet blitt grunnfestet. Vi har diskutert en tradisjon som er en stor utfordring for den troende, for praksisen av å utføre *zikr* høyløtt blir kritisert og stemplet som kjetteri av protestantene. For å bevise at *zikr* har mange forskjellige varianter og former, har forskningen forsvart standpunktet ved hjelp av mange tungtveiende og autoritative kilder. Begrepet *bid'ah* må forstås både ved dets leksikalske og terminologiske betydning. Det er aldeles fornuftstridig å bare tolke det på én måte og erklære alt som forbudt og kjettersk. Det har blitt bevist at følgesvennene oppfattet dette annerledes, og de kunne utføre tilleggshandlinger som baserte seg på det opprinnelige i loven. Det vil si at så lenge det hadde rot der, kunne man legge til en handling basert på den uten å bli karakterisert som kjettersk.

Forskningen oppfordrer de leserne som praktiserer det å utføre *zikr* høyløtt, og de som protesterer imot det, til å forstå bakgrunnen for denne tradisjonen.

Basert på våre kilder og argumenter har vi med Guds velvilje klart å etablere at det å utføre *zikr* høyløtt er en tradisjon i islam. Ved å presentere denne forskningen på norsk vil vi gjøre det lettere for muslimer i Norge å forstå majoritetens standpunkt og hvor denne tradisjonen stammer fra.

Translitterasjon

Konsonanter

| | | | | | |
|--------|-------|-------|--------|-------|-------|
| ء - ʾ | ب - b | ت - t | ث - th | ج - j | ح - ḥ |
| خ - kh | د - d | ذ - ḏ | ر - r | ز - z | س - s |
| ش - sh | ص - ṣ | ض - ḍ | ط - ṭ | ظ - ṣ | ع - ʿ |
| غ - gh | ف - f | ق - q | ك - k | ل - l | م - m |
| ن - n | ه - h | و - w | ي - y | | |

Korte vokaler

| | | |
|--------|--------|--------|
| اَ - a | اُ - o | اِ - i |
|--------|--------|--------|

Lange vokaler

| | | |
|-----------------|---------|---------|
| اَ - ā / اِ - á | اُو - ō | اِي - ī |
|-----------------|---------|---------|

Diftonger

| | |
|----------|----------|
| اُو - au | اِي - ay |
|----------|----------|

Symboler

(ﷻ): Guds velsignelser og fred være med Hans Hellighet.

(ﷺ): Fred være med ham.

(ﷺ): Måtte Gud være tilfreds med ham.

(ﷺ): Måtte Gud være tilfreds med henne.

(ﷺ): Måtte Gud være tilfreds med dem begge to.

(ﷺ): Måtte Gud være tilfreds med dem.

Ordliste

***Al-jahr al-mofrit* (الجهر المفرط):** Den overdrevne, høylytte måten der man krysser *zikrs* grenser for å vise seg fram. Å krysse *zikrs* grense er å glemme dens opprinnelige mål og mening, og heller fokuserer på det som gjør en selv fornøyd. Det gjøres for at andre skal se på deg og anse deg som en gudfryktig person, men i utgangspunktet er du ikke det.

***Ar-riyā'* (الرياء):** Å late som man har bedre moral enn det man egentlig har. Det er å skjule sine sanne følelser og hensikter, og heller vise fram usanne og falske følelser og hensikter. Alt dette gjøres for å vise seg fram, slik at folk skal prise og like en.

***Aṣ-ṣalāh 'alá an-nabī* (الصلاة على النبي):** Å sende velsignelser over profeten ﷺ.

***Bid'ah* (بدعة):** Et vidt begrep som kan tolkes som både kjetteri og innovasjon.

***Darwīsh* (درويش):** En tigger. En dypere forståelse av termen er den som lever av å tigge om (søke) Herrens nåde og vandrer rundt for å spre Herrens navn. I tillegg innebærer termen betydningene en asketisk person som forsaker alt det verdslige, en munk, en som lever fattig, forsaker verden (lever ensomt, langt borte fra alt og alle).

***Fatwá* (الفتوى):** En sakkyndig uttalelse fra en islamsk rettslærd om en sak som angår islamsk lov.

***Fiqh* (الفقه):** Fagordet betyr egentlig forståelse og kunnskap, men terminologisk betyr det: Rettslære i islam.

***Ḥadīth* (حديث):** Beretning eller en profetisk tradisjon som er assosiert til Hans Hellighet ﷺ enten via ord, handling, bekreftelse/godkjennelse, personlighet eller moral. Termen blir brukt for både en beretning og *ḥadīth*-litteratur/-samlinger.

***Ḥaḍrah* (حاضرة):** En *zikr*-form som gjøres stående. Det er den vanligste *zikr*-måten i den arabiske verden, Tyrkia og Balkan, men det er noen forskjeller.

***Hajl* (الحجل):** Å løfte ett bein og hinke på det andre av glede, ekstatisk dans.

***‘Īd* (العيد):** Islamsk høytid.

***Mostaḥab* (مستحب):** Likt, anbefalt, foretrukket.

***Nāfilah* / flt. *nawāfil* (نافلة/نوافل):** Overskytende bønn eller handlinger som den troende utfører frivillig for å komme sin Herre nærmere.

***‘Omrah* (عمرة):** Å besøke det hellige huset Ka‘bah i Mekka.

Protestant/-er/-ene: Brukt for å definere dem som stadig protesterer, og ikke for å vise tilhørighet til det protestantiske kirkesamfunnet.

***Raqṣ* (الرقص):** Åndelig ekstatisk dans som gjøres ved ekstatisk opplevelse, der den troende opplever en sterk nærhet av guddommen.

***Ṣūfiyyah* (صوفية):** Flertall av *ṣūfi* (صوفي). Det skrives «sufi» på norsk etter engelsk transkribering. Det er de åndelige brorskapene som velger å leve asketisk og forsake verden for å oppnå Herrens og profetens ﷺ glede.

Sunnah (سنة): Ordet har mange betydninger, slik som: traktat, kurs/retning, tradisjon, skikk, lov, væremåte, livsførsel, natur, norm, praksis, levemåte osv. Ifølge islamsk terminologi betyr det: profetens ﷺ måte/livsførsel.

Tābi‘ōn (التابعون): Generasjonen etter følgesvennene, altså deres elever.

Tahlīl (التهليل): Å framsi at ingen er tilbedelsesverdig unntatt Gud.

Takbīr (التكبير): Å framsi Guds storhet.

Talbiyah (التلبية): Å si «*Labbayk Allāhomma labbayk* (ليك اللهم ليك – til stede er jeg, Gud, for å tjene Deg)». Dette er pilegrimsformular som en pilegrim framsier for å erklære sin oppriktighet og lydighet til Herren.

Tasbīh (التسبيح): Å lovsynge Guds hellighet.

Ẓikr (ذكر): Å komme noen i hu eller tenke på noen, nevne, minnes – gjelder særskilt Gud og profeten Moḥammad ﷺ.

Noen ḥadīth-terminologier

‘An‘anah (عننة): I en beretning der beretteren bruker fagordet ‘an (عن – etter) istedenfor ḥaddathanī (حدثني – berettet for meg), akhbarānī (أخبرني – opplyste meg) eller sami‘to (سمعت – jeg hørte) for å berette beretningen etter læremesteren. Denne formen for å berette kalles ‘an‘anah. Dette fagordet (‘an) er ikke like tydelig som de andre nevnte fagordene.

Da‘īf (ضعيف): Svak.

***Gharīb* (غريب):** Fremmed. Det vil si en beretning som har blitt berettet gjennom én beretterkjede. Altså berettet én av følgesvennene den beretningen, og én person berettet etter den følgesvennen, og slik fortsetter beretterkjeden. Men det finnes også en annen form, der flere kan berette etter den som beretter etter en følgesvenn.

***Ḥasan* (حسن):** God, akseptabel.

***Marfō* (مرفوع):** Det vil si en beretning hvis beretterkjede når helt opp til profeten Moḥammad ﷺ.

***Mauqōf* (موقوف):** Den beretningen hvis beretterkjede stopper ved en følgesvenn.

***Monkar* (منكر):** Det er en beretning der beretterens ord strider mot en mer pålitelig beretters ord. Det er også en beretning som ingen kjenner ordene til utenom den ene enkeltberetningens ord, og ingen godtar eller er enig med den.

***Morsal* (مرسل):** En beretning som mangler et ledd (beretter) i enden av beretningen. Det vil si at en beretter hopper over en *tābi 'ī* eller en følgesvenn, og beretter direkte etter profeten ﷺ.

***Ṣaḥīḥ* (صحيح):** Autentisk.

Litteraturliste

- Ad-Dārimī, ‘Abdullāh ibn ‘Abd-ir-Raḥmān ibn al-Faḍl. *Mosnad ad-Dārimī*. Redigert av Ḥosayn Salīm Asad ad-Dārānī. 4 bd. Riyadh: Dār al-moghnī lin-nashr wat-tauzī‘, 2000.
- Ad-Dihlawī, ‘Abd-ol-Ḥaqq. *Ashi‘ah al-lom‘āt*. Oversatt og redigert av Moḥammad ‘Abd-ol-Ḥakīm Sharaf al-Qādirī og Moḥammad Khān al-Qādirī. 2 bd. Lahore: Farid Book Stall, 2001.
- Ad-Dihlawī, Shāh Walī-Allāh. *Rasā’il Shāh Walī-Allāh ad-Dihlawī*. Oversatt av Moḥammad Fārōq al-Qādirī. Lahore: Taṣawwof Foundation, 1999.
- Al-‘Absī, Abō Bakr ibn Abī Shaybah. *Al-Kitāb al-moṣannaf fil-aḥādīth wal-āthār*. Riyadh: Maktabah ar-roshd, 1988.
- Al-Albānī, Moḥammad Nāṣir-od-dīn. *Ṣaḥīh sonan at-Tirmizī*. 4 bd. Riyadh: Maktabah al-ma‘ārif lin-nashr wat-tauzī‘, 1998.
- _____. *Ṣaḥīh sonan Ibn Mājah*. 4 bd. Riyadh: Maktabah al-ma‘ārif lin-nashr wat-tauzī‘, 1997.
- Al-Ālōsī, Maḥmūd ibn ‘Abdillāh. *Rōḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qor’ān al-‘aẓīm*. 16 bd. Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1994.
- Al-Aṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abdillāh. *Ḥilyah al-auliya’ wa ṭabaqāt al-aṣfiya’*. 10 bd. Beirut: Dār al-fikr liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr wat-tauzī‘, 1996.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Al-Iṣābah fī tamyīz aṣ-ṣaḥābah*. 8 bd. Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1995.
- _____. *Faṭḥ al-Bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī*. 13 bd. Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1959.

- _____. *Lisān al-mīzān*. 7 bd. Beirut: Mo'assasah al-a'lamī lil-maṭbō'āt, 1971.
- _____. *Tahzīb at-tahzīb*. 12 bd. Hyderabad: Maṭba'ah dā'irah al-ma'ārif an-nizāmiyyah, 1908.
- Al-'Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mōsá. *'Omdah al-Qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bokhārī*. 25 bd. Beirut: Dār iḥyā' at-torāth al-'arabī, uten dato.
- Al-Baydāwī, 'Abdullāh ibn 'Omar ibn Moḥammad. *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl*. 5 bd. Beirut: Dār iḥyā' at-torāth al-'arabī, 1997.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥosayn. *As-Sonan al-kobrā*. 10 bd. Beirut: Dār al-kotob al-'ilmiyyah, 2003.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥosayn. *Dalā'il an-nobowwah*. 7 bd. Beirut: Dār al-kotob al-'ilmiyyah, 1988.
- _____. *Sho'ab al-īmān*. Redigert av Mokhtār Aḥmad an-Nadwī og 'Abd-ol-'Alī 'Abd-ol-Ḥamīd Ḥāmid. 14 bd. Riyadh: Maktabah ar-roshd lin-nashr wat-tauzī', 2003.
- Al-Bazzār, Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd-il-Khāliq. *Mosnad al-Bazzār*. 18 bd. Medina: Maktabah al-'olōm al-ḥokm, 2009.
- Al-Bokhārī, Moḥammad ibn Ismā'īl. *Al-Adab al-mofrad*. Beirut: Dār al-bashā'ir al-islāmiyyah, 1989.
- _____. *Ṣaḥīḥ al-Bokhārī*. 9 bd. Beirut: Dār ṭauq an-najāh, 2001.
- Al-Gakharwī, Moḥammad Sarfarāz Khān Ṣafdar. *Al-Minhāj al-wāḍiḥ ya'nī rāh-e sonnat*. Gujranwala: Maktabah ṣafdariyyah, 2009.
- _____. *Hokm az-zikr bil-jahr*. 6. utg. Gujranwala: Maktabah ṣafdariyyah, 2010.

Litteraturliste

- Al-Ghazālī, Moḥammad ibn Moḥammad. *Iḥyā' 'olōm ad-dīn*. 4 bd. Beirut, Dār al-ma'rifah, uten dato.
- Al-Gawālyārī, Moḥammad Ghauth. *Jawāhir-e khamsah*. Delhi: Nāz Publishing House, uten dato.
- Al-Ḥarbī, Ibrāhīm ibn Ishāq. *Gharīb al-ḥadīth*. Redigert av Solaymān Ibrāhīm Moḥammad al-'Āyad. 3 bd. Mekka: Jāmi'ah omm al-qorā, 1985.
- Al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn 'Abd-il-Ḥalīm ibn Taymiyyah. *Al-Kalim at-tayyib*. Beirut: Dār al-fikr al-lobnānī liṭ-ṭibā'ah wan-nashr, 1978.
- _____. *Majmō' al-fatāwā*. 37 bd. Medina: Mojamma' al-malik Fahd li-ṭibā'ah al-moṣḥaf ash-sharīf, 1995.
- Al-Haytamī, Aḥmad ibn Moḥammad ibn 'Alī ibn Ḥajar. *Al-Fatāwā al-ḥadīthiyyah*. Beirut: Dār al-fikr, uten dato.
- Al-Haythamī, 'Alī ibn Abī Bakr ibn Solaymān. *Majma' az-zawā'id wa manba' al-fawā'id*. 10 bd. Kairo: Maktabah al-qodsī, 1994.
- Al-Ifriqī, Ibn Manzōr. *Lisān-ol-'Arab*. 15 bd. Beirut: Dār Ṣādir, 1993.
- Al-'Imādī, Moḥammad ibn Moḥammad ibn Moṣṭafā. *Irshād al-'aql as-salīm ilá mizāyā al-kitāb al-karīm*. 9 bd. Beirut: Dār iḥyā' at-torāth al-'arabī, uten dato.
- Al-Iṣfahānī, Al-Ḥosayn ibn Moḥammad ar-Rāghib. *Al-Mofradāt fī gharīb al-Qor'ān*. Beirut: Dār al-qalam, 1991.
- Al-Jauziyyah, Moḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim. *Jalā' al-afḥām fī faḍl aṣ-ṣalāh was-salām 'alá Moḥammad khayr al-anām*. Redigert av Sho'ayb ibn Moḥarram al-Arna'ōṭ og 'Abd-ol-Qādir al-Arna'ōṭ. 2. utg. Kuwait: Dār al-'orōbah lin-nashr wat-tauzī', 1987.

_____. *Madārij as-sālikīn*. 3 bd. 2. utg. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1996.

Al-Khafājī, Aḥmad ibn Moḥammad ibn ‘Omar. *Nasīm ar-riyād fī sharḥ shifā al-Qādī ‘Iyād*. Redigert av Moḥammad ‘Abd-ol-Qādir ‘Aṭā. 6 bd. Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 2001.

Al-Khāzin, ‘Alī ibn Moḥammad. *Lobāb at-ta’wīl fī ma’ānī at-tanzīl*. 4 bd. Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1994.

Al-Lakhnawī, Moḥammad ‘Abd-ol-Ḥayy. *Sibāḥah al-fikr fil-jahr biḥ- zīkr*. Redigert av ‘Abd-ol-Fattāḥ Abō Ghoddah. 7. utgave Aleppo: Maktab al-maṭbō‘āt al-islāmiyyah; Kairo: Dār as-salām liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr wat-tauzī‘ wat-tarjamah, 2009.

Al-Mālikī, As-Sayyid Moḥammad ibn ‘Alawī. *Māzā fī sha‘bān*. Uten sted og utgiver, 2003.

Al-Maqdisī, Moḥammad ibn ‘Abd-il-Wāḥid. *Al-Aḥādīth al-mokhtārah*. 13 bd. Beirut: Dār Khaḍir liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr wat-tauzī‘, 2000.

Al-Maḥzarī, Moḥammad Thanā’-ollāh. *At-tafsīr al-Maḥzarī*. 10 bd. Karachi: Maktabah rashīdiyyah, 1991.

Al-‘Othmānī, Shabbīr Aḥmad. *Faṭḥ al-Molhim bi-sharḥ ṣaḥīḥ al-imām Moslim*. Redigert av Moḥammad Rafī‘ al-‘Othmānī. 6 bd. Beirut: Dār iḥyā’ at-torāth al-‘arabī, 2006.

Al-‘Othmānī, Zafar Aḥmad. *I’lā’ as-sonan*. Redigert av Moḥammad Taqī al-‘Othmānī. 22 bd. Karachi: Idārah al-Qor’ān wal-‘olōm al-islāmiyyah, 1997.

Al-Qārī, ‘Alī ibn Solṭān Moḥammad al-Harawī. *Al-Asrār al-marfō‘ah fī al-akḥbār al-mauḍō‘ah*. Redigert av Moḥammad ibn Loṭfī aṣ-Ṣabbāgh. 2. utg. Beirut: Al-Maktab al-islāmī, 1986.

- _____. *Mirqāh al-mafātīh sharḥ mishkāh al-maṣābīh*. 9 bd. Beirut: Dār al-fikr, 2002.
- _____. *Sharḥ ash-Shifā lil-Qādī 'Iyād*. Redigert av 'Abdollaḥ Moḥammad al-Khalīlī. 2 bd. Beirut: Dār al-kotob al-'ilmiyyah, 2001.
- Al-Qaṣṭallānī, Aḥmad ibn Moḥammad. *Irshād as-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bokhārī*. 10 bd. 7. utg. Kairo: Al-maṭba'ah al-kobrā al-amīriyyah, 1905.
- Al-Qazwīnī, Moḥammad ibn Yazīd. *Sonan Ibn Mājah*. Redigert av Sho'ayb ibn Moḥarram al-Arna'ōṭ. 5 bd. Beirut: Dār ar-risālah al-'ālamīyyah, 2009.
- Al-Qorṭobī, Moḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li aḥkām al-Qor'an*. 20 bd. 2. utg. Kairo: Dār al-kotob al-miṣriyyah, 1964.
- Al-Yaḥṣobī, 'Iyād ibn Mōsā ibn 'Iyād. *Ash-Shifā bi ta'rīf ḥoqōq al-Moṣṭafā*. 2 bd. Oman: Dār al-Fayḥā', 1987.
- An-Nasafī, 'Abdollaḥ ibn Aḥmad ibn Maḥmūd. *Madārik at-tanzīl wa ḥaqā'iq at-ta'wīl*. 3 bd. Beirut: Dār al-kalim at-ṭayyib, 1998.
- An-Nasā'ī, Aḥmad ibn Sho'ayb. *As-Sonan al-kobrā*. Redigert av Sho'ayb ibn Moḥarram al-Arna'ōṭ og Ḥasan 'Abd-ol-Mon'im Shalabī. 12 bd. Beirut: Mo'assasah ar-risālah, 2001.
- _____. *As-Sonan aṣ-ṣoghrā*. 8 bd. 2. utg. Aleppo: Maktab al-maṭbō'āt al-islāmiyyah, 1986.
- An-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. *Al-Aẓkār*. Redigert av 'Abd-ol-Qādir al-Arna'ōṭ. Beirut: Dār al-fikr liṭ-ṭibā'ah wan-nashr wat-tauzī', 1994.
- _____. *Al-Minhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Moslim ibn al-Ḥajjāj*. 18 bd. 2. utg. Beirut: Dār iḥyā' at-torāth al-'arabī, 1972.

_____. *Minhāj at-ṭālibīn wa ‘omdah al-moftīn fil-fiqh*. Beirut: Dār al-fikr, 2005.

An-Nīsābōrī, Al-Ḥākim Moḥammad ibn ‘Abdillāh. *Al-Mostadrak ‘alā aṣ-ṣaḥīḥayn*. 4 bd. Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1990.

An-Nīsābōrī, Moslim ibn al-Ḥajjāj. *Al-Mosnad aṣ-ṣaḥīḥ*. 5 bd. Beirut: Dār iḥyā’ at-torāth al-‘arabī, uten dato.

Ar-Ramlī, Khayr-od-dīn ibn Aḥmad. *al-Fatāwá al-khayriyyah*. 2 bd. 2. utg. Kairo: Al-maṭba‘ah al-kobrá al-amīriyyah, 1883.

Ar-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris. *Mo‘jam maqāyīs al-logḥah*. 6 bd. Beirut: Dār al-fikr, 1979.

Ar-Rāzī, Moḥammad ibn ‘Omar. *At-Tafsīr al-kabīr*. 32 bd. 3. utg. Beirut: Dār iḥyā’ at-torāth al-‘arabī, 1999.

Ash-Shāfi‘ī, Moḥammad ibn Idrīs. *Al-Omm*. 8 bd. Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1990.

Ash-Shāmī, Moḥammad Amīn ibn ‘Omar ibn ‘Ābidīn. *Radd al-moḥtār ‘alā ad-dorr al-mokhtār*. 6 bd. Beirut: Dār al-fikr: 1992.

Ash-Shaybānī, Aḥmad ibn Moḥammad ibn Ḥanbal. *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Redigert av Aḥmad Moḥammad Shākir. 8 bd. Kairo: Dār al-ḥadīth, 1995.

_____. *Mosnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Redigert av Sho‘ayb ibn Moḥarram al-Arna’ōṭ. 45 bd. Beirut: Mo’assasah ar-risālah, 2001.

As-Sakhāwī, Moḥammad ibn ‘Abd-ir-Raḥmān. «Al-Maqāsid al-ḥasanah fī bayān kathīr min al-aḥādīth al-moshtahirah ‘alā al-alsinah, #883.» www.islamweb.net.

Litteraturliste

http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=1849&pid=642423.

As-Sijistānī, Solaymān ibn al-Ash‘ath. *Sonan Abī Dāwōd*. Redigert av Sho‘ayb ibn Moḥarrām al-Arna‘ōṭ. 7 bd. Beirut: Dār ar-risālah al-‘ālamīyah, 2009.

As-Soyōtī, ‘Abd-or-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Al-Ḥāwī lil-fatāwī*. 2 bd. Beirut: Dār al-fikr liṭ-ṭibā‘ah wan-nashr, 2004.

_____. *Sharḥ aṣ-ṣodōr bi sharḥ ḥāl al-mautá wal-qobōr*. Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1996.

Aṭ-Ṭabarānī, Solaymān ibn Aḥmad ibn Ayyōb. *Al-Mo‘jam al-awsaṭ*. Redigert av Ṭāriq ibn ‘Auḍillāh ibn Moḥammad og ‘Abd-ol-Moḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥosaynī. 10 bd. Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995.

_____. *Al-Mo‘jam al-kabīr*. Redigert av Ḥamdī ‘Abd-ol-Majīd as-Salafī. 25 bd. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, uten dato.

_____. *Al-Mo‘jam al-kabīr* (bind 13 og 14). Redigert av Sa‘d ibn ‘Abdillāh al-Ḥamīd og Khālīd ibn ‘Abd-ir-Raḥmān al-Joraysī. Uten sted, utgiver og dato.

Aṭ-Ṭabarī, Moḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qor’ān*. 24 bd. Beirut: Mo’assasah ar-risālah, 2000.

At-Ṭabrīzī, Moḥammad ibn ‘Abdillāh. *Mishkāh al-maṣābīḥ*. Redigert av Moḥammad Nāṣir-od-dīn al-Albānī. 3 bd. 3. utg. Beirut: Al-Maktab al-islāmī, 1985.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī, Aḥmad ibn Moḥammad ibn Ismā‘īl. *Ḥāshiyah aṭ-Ṭaḥṭāwī ‘alá marāqī al-falāḥ sharḥ nōr al-īdāḥ*. Beirut: Dār al-kotob al-‘ilmiyyah, 1997.

At-Thānwī, Moḥammad Ashraf ‘Alī. *Bawādir an-nawādir*. Lahore: Idāra-e islāmīyāt, 1985.

_____. *Tafsīr bayān al-Qor'ān*. Redigert av Anṣar Shāh al-Kashmīrī og Maḥmūd Aḥmad Khān. 3 bd. Lahore: Maktabah Raḥmāniyyah, uten dato.

_____. *Tazkirah al-ḥabīb ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam tashīl nashr at-ṭīb fī zikr an-nabī al-ḥabīb ṣallā Allāho 'alayhi wa sallam*. Karachi: Zamzam Publishers, 2003.

At-Tirmizī, Moḥammad ibn 'Isá. *Sonan at-Tirmizī*. Redigert av Sho'ayb ibn Moḥarrām al-Arna'ōṭ. 6 bd. Beirut: Dār ar-risālah al-'ālamīyyah, 2009.

_____. *Sonan at-Tirmizī*. 5 bd. 2. utg. Kairo: Sharikah maktabah wa maṭba'ah Moṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

Az-Zahabī, Moḥammad ibn Aḥmad ibn 'Othmān. *Siyar a'lām an-nobalā'*. Redigert av Sho'ayb ibn Moḥarrām al-Arna'ōṭ. 25 bd. Beirut: Mo'assasah ar-risālah, 1985.

Darulfatwa, Islamic High Council of Australia. «*Ṣiḥḥah isnād athar Ibn 'Omar wa fīhi: Yā Moḥammad*.» www.darulfatwa.org.au. <http://www.darulfatwa.org.au/> (oppsøkt 25.03.2018).

Hussain, Abo Mahi Yasir. *Al-Iḥsān (Åndelig fullkommenhet)*. Oslo: Noor 92 Publications, 2011.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Omar. *Tafsīr al-Qor'ān al-'aẓīm*. 8 bd. 2. utg. Riyadh: Dār ṭaybah lin-nashr wat-tauzī', 1999.

Lajnah 'olamā' bi-ri'āsah Nizām-od-dīn al-Balkhī. *Al-Fatāwā al-hindiyyah*. 6 bd. 2. utg. Beirut: Dār al-fikr, 1892.

Ma'lōf, Louis. *Al-Monjid*. Lahore: Khazīnah 'ilm o adab, 1996.

Ṭanṭāwī, Moḥammad Sayyid. *At-tafsīr al-wasīṭ lil-Qor'ān al-karīm*. 15 bd. Kairo: Dār nahḍah Miṣr liṭ-ṭibā'ah wan-nashr wat-tauzī', 1997.

Den opprinnelige forskningens kilder som ikke var tilgjengelige hos undertegnede

Ad-Dihlawī, ‘Abd-ol-‘Azīz. *Fatāwá ‘Azīzī*. Uten sted, utgiver og dato.

_____. *Bostān al-Moḥaddithīn*. Uten sted, utgiver og dato.

Al-Gangōhī, Rashīd Aḥmad. *Fatāwá Rashīdiyyah*. Uten sted, utgiver og dato.

Al-Ḥalabī, Ibrāhīm ibn Moḥammad. *Sharḥ monyah al-moṣallī*. Uten sted, utgiver og dato.

Ash-Shīrāzī, Rōzbahān ibn Abī Naṣr al-Baqlī. *‘Arā’is al-bayān fī ḥaqā’iq al-Qor’ān*. Uten sted, utgiver og dato.

Aṣ-Ṣāwī, Aḥmad ibn Moḥammad. *Tafsīr aṣ-Ṣāwī*. Uten sted, utgiver og dato.

At-Thānwī, Moḥammad Ashraf ‘Alī. *Fatāwá imdādiyyah*. Uten sted, utgiver og dato.

Koranregister

| | | | |
|----------------|------------------------|------------------|------------------------|
| Koranen 2:114 | XIX, 5, 18, 22, 110 | Koranen 25:63 | XXIX |
| Koranen 2:152 | XVIII, 6, 112 | Koranen 27:38 | 81 |
| Koranen 2:200 | 1, 5, 21, 112 | Koranen 29:45 | XXI, 110 |
| Koranen 3:135 | XIX, 110 | Koranen 31:19 | XXIX |
| Koranen 3:190 | XX, 110 | Koranen 33:21 | XXII |
| Koranen 3:191 | XXXVIII | Koranen 33:41 | 23 |
| Koranen 4:103 | 5 | Koranen 33:56 | XXIII, 79, 102, 110 |
| Koranen 5:91 | XX | Koranen 39:22–23 | XX |
| Koranen 7:55 | 28 | Koranen 39:23 | XXXIX |
| Koranen 7:205 | 23, 25, 111 | Koranen 58:19 | XX |
| Koranen 8:2 | XX | Koranen 62:9 | XXII |
| Koranen 8:35 | XXIX | Koranen 63:9 | XXIII |
| Koranen 13:28 | 47 | Koranen 66:6 | XL |
| Koranen 14:14 | XL | Koranen 72:17 | XXIII |
| Koranen 17:110 | 9, 26 | Koranen 73:8 | XXII |
| Koranen 18:24 | XX, 2 | Koranen 76:25 | XXII |
| Koranen 20:14 | XX, 110 | Koranen 93:7 | 4 |
| Koranen 20:7 | 28 | Koranen 94:4 | XXIII |
| Koranen 24:63 | 91 | | |


Generelt register

- ‘
‘Ā’ishah XI, XXXV, XXXVIII
‘Abd-ol-‘Azīz ad-Dihlawī 19, 20, 22, 23, 90
‘Abd-ol-Ḥaqq ad-Dihlawī 5, 12, 13, 19, 32, 43, 88, 89, 113
‘Abd-ol-Qādir al-Jīlānī 90
‘Abdollah ibn ‘Amr XXIV, 106
‘Abdollah ibn ‘Omar 103
‘Abdollah ibn az-Zobayr 13, 55, 56, 112
‘Abd-or-Raḥman ibn Abzā 13
‘Alī XXX, XXXIII, XXXIV, XXXVII, 85, 89, 90, 123
‘Omar XIV, XXVII, XXXV, XXXVIII, 8, 9, 64, 81, 82, 84, 86, 87, 103, 115
‘Omars 9, 85
‘Othmān ibn Ḥonayf 82
- A**
- abessiniere XXXV
abessinierne XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XLI
Abessinierne XXXVI, XXXVIII
abessinierne XXXVI
Abessinierne XXXV, XXXVI, XLI
- Abō ad-Dardā’ XXVII, 93, 95
Abō Bakr XXVII, XXXV, XXXVIII, 8, 9, 12, 19, 39
Abō Dāwōd XXXI, 20, 61, 64, 65, 79, 95
Abō Ḥanīfah 37, 38, 39, 40, 41, 45, 73, 74, 75, 98, 114
Abō Horayrah XIX, XXV, XXVI, XXVII, XXXIX, 1, 13, 14, 64, 99, 104
Abō Mōsá XXIII
Abō Mōsā al-Ash‘arī 67
Abo No‘aym 20, 69, 85
Abō Qatādah 8
Abō Sa‘īd al-Khodrī XXIV, XXV, 63
Abō Sa‘īd al-Khodrī XXI
Abō Ya‘lá XXIV
Abrahamsvelsignelsen 79, 80
Ad-Dāraqoṭnī 61, 66, 69
Aḥmad ibn Ḥanbal XXXI, XLI, XLII, 14, 35, 64, 70, 95, 96, 98
Aḥmad ibn Ḥanbals 98
al-‘Asqalānī XXXIII, XXXVI, XLI, 7, 69, 95
Al-‘Asqalānī 57, 69, 95, 103, 104, 114
Al-‘Asqalānīs 98
Al-‘Aynī 52, 103
al-Albānī XXXIV, XLI, 8, 13, 19, 55, 82, 85, 99

| | | | |
|--------------|---|--------------------------|--|
| al-Ālōsī | 62, 74, 76 | al-Ghazālīs | XXXVIII, 111 |
| Al-Ālōsī | 56, 69, 70, 73, 74, 91, 114 | Al-Ḥaṣkafī | 38 |
| al-Arna'ōṭ | XXII, XXVII, XXXIII, XXXIV, 8, 19, 20, 22, 63, 64, 65, 66, 80, 82, 83, 93, 110 | al-Haytamī | XXXIX, 20 |
| Al-Arna'ōṭ | XXIV, XXV, XXXII, XXXIII, XXXVI, 14, 96 | Al-Haytamī | 20, 43 |
| al-'Asqalānī | 7, 50 | al-Ḥosaynī | 85 |
| al-Baghawī | XXIV | al-Ḥosaynīs | 88 |
| Al-Bayḍāwī | 26 | Al-Iṣfahānī | XVI |
| al-Bayhaqī | XXX, XXXII, XXXIII, 63, 98 | <i>Al-jahr al-mofriṭ</i> | 4 |
| Al-Bayhaqī | XXX, XXXIV, 20, 63, 83 | al-Jazarī | 43 |
| al-Bazzāzī | 32, 33, 34 | Al-Jomaḥī | XXX |
| al-Bokhārī | XV, XXX, XXXIII, XL, 12, 13, 18, 47, 49, 77, 85, 86, 95, 98, 103 | Al-Khāzin | 6 |
| Al-Bokhārī | XXXI, 66, 84, 98, 104 | al-Lakhnawī | 66, 71 |
| al-Bokhārīs | XV, 12, 15 | al-Monẓirī | XXIV |
| al-Gakharwī | 34, 37, 38, 41, 44, 45, 52, 58, 59, 62 | Al-Mozhir | 14, 18, 63 |
| Al-Gakharwī | 33, 37, 44, 50, 51, 56, 58, 114 | al-Qārī | 9, 44, 63, 85, 89, 92 |
| al-Gangōhī | 23, 31, 75, 101, 114 | Al-Qārī | 14, 15, 16, 18, 43, 84, 91, 113 |
| Al-Gangōhī | 28, 37 | Al-Qastallānī | 7, 113 |
| Al-Gangōhīs | 23, 100 | al-Qohostānī | 38, 39, 41 |
| Al-Ghazālī | XXXVII | al-Qortobī | XXIX |
| | | al-Wāqidī | XXX, XXXI, XXXII, XLI |
| | | al-Yaḥṣobī | 51, 84 |
| | | Anas | XXVII, XXXVI, XLI, 20, 95, 105 |
| | | an-Nadwī | 63, 99, 100 |
| | | an-Nasā'ī | XXX, XXXIII, 13, 18, 64, 79, 86, 95 |
| | | An-Nasā'ī | 58, 61, 65, 66, 95, 97 |
| | | An-Nasafī | 25 |
| | | an-Nawawī | XLII, 13, 17, 50, 73, 76 |

Generelt register

- An-Nawawī XIX, XXXVIII,
XXXIX, 12, 13, 15, 17, 44,
60, 78, 80
- ar-Ramlī 34, 35
- Ar-Ramlī XLII, 18, 88
- ar-Rāzī 26, 39
- Ar-Rāzī XVIII, 6, 26, 29, 112
- ash-Shāfi‘ī XXXI, XXXIII,
41, 45, 50, 51, 52, 56, 58,
59, 60, 62, 73, 98
- ash-Shāfi‘īs 53
- ash-Shāmī 33, 34, 38, 74,
108, 112
- Ash-Shāmī 18, 32, 33, 38, 74,
108
- Ash-Shīrāzī 6
- As-Sa‘īdī XIII, XVI
- aṣ-ṣalāh ‘alá an-nabī* XXIII
- Aṣ-Ṣāwī* 17, 26, 29
- as-Soyōṭī 53, 66, 70, 91, 114
- As-Soyōṭī XXXVIII, 7, 63,
70, 76, 93, 113
- As-Soyōṭīs XXXVIII
- ath-Thaurī XLII, 57, 60, 85,
86, 87
- aṭ-Ṭabarānī XXXIII, 83, 93,
95, 97
- Aṭ-Ṭabarānī 95
- Aṭ-Ṭahāwī 39
- Aṭ-Ṭaḥṭāwī 18, 45, 56, 113,
114
- at-Thānwī 5, 27, 31, 53, 62,
77, 78, 84, 96, 97, 99, 100
- At-Thānwī 7, 23, 28, 56, 77,
82, 83, 84, 93, 95, 96, 98
- at-Tirmizī XXIV, XXXIV,
18, 79, 95
- At-Tirmizī XXXIV, 61
- at-Tirmizīs 61, 98
- aż-Ẓahabī XXXI, XXXII, XLI
- Aż-Ẓahabī XXXI, XLI, 96
- B**
- Barzakh* 92
- bid‘ah* XXVIII, 40, 108,
113, 114, 116
- Bilāl 104, 105
- Bo‘āth XXXV
- bønnekallet 32, 33, 48, 73,
101, 102, 105, 106, 107, 108
- D**
- darwīsh* XXIX
- E**
- englene XXII, 11, 15, 16,
17, 19, 20, 21, 83, 84, 93,
99, 110, 113
- engler 1, 14, 15, 16, 98, 110,
113
- erkeelevene 37, 38, 39, 41,
73, 74, 75
- Erkeelevenes 75
- erkeelever (Abō Yōsof al-
Anṣārī og Moḥammad ash-
Shaybānī) 37

| | | | |
|---|---|--------------------|---|
| F | | <i>ḥasan ṣaḥīḥ</i> | XXXIV |
| flat håndtromme | XXXV, XXXVII, XXXVIII | | |
| forbønn | 82, 83, 90, 107 | H | |
| fredshilsener | 78, 79, 80, 81, 99, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 115 | Hāni' ibn Hāni' | XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXVII, XLI |
| følgesvennene | XXIX, XXXI, XXXVII, XXXIX, XL, XLI, 13, 31, 32, 39, 50, 68, 80, 81, 86, 110, 112, 116 | høytidsdager | XXXV |
| følgesvenner | XIV, XXI, XXX, XXXVII, 16, 22, 64, 86, 111 | I | |
| G | | Ibn 'Abbās | XXV, XXVI, XL, 5, 12, 26, 49, 50, 51, 53, 54, 59, 60, 82, 91, 93, 112 |
| Gabriel | XXI, 16, 17, 64, 92 | Ibn 'Abd-il-Barr | XLII, 98 |
| <i>gharīb</i> | XXXI, 21 | Ibn 'Alawī | XLIII |
| Gholām Rasōl as-Sa'īdī | XIV, XV, 97 | Ibn al-'Arabī | XLIII |
| Guds sendebud  | XIX, XXI, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXXIII, XXXV, XXXVI, XL, 8, 10, 13, 16, 17, 19, 22, 32, 55, 63, 64, 65, 69, 78, 79, 80, 82, 93, 99, 100 | Ibn Baṭṭāl | 44, 45, 52 |
| ḥ | | Ibn Baṭṭāls | 45, 51, 52, 53 |
| <i>ḥajl</i> | XXXIV | Ibn Ḥazm | 13, 94, 97, 98 |
| Ḥamzahs | XXX | Ibn Ḥibbān | XXXIII, XXXVII, 65, 66, 83, 86, 95, 97, 98 |
| Ḥanafī-skriftlærde | XXIX, 6 | Ibn Kathīr | XXIV, 27 |
| | | Ibn Kathīrs | 27 |
| | | Ibn Mājah | XXXIV, 18, 64 |
| | | Ibn Mas'ūd | 33, 34, 35, 67, 68, 70, 71, 98, 108, 114 |
| | | Ibn Mas'ōds | 114 |
| | | Ibn Qayyim | 93, 99 |
| | | Ibn Rajab | XXIV |
| | | Ibn Taymiyyah | XXIX, 87, 90, 111 |
| | | Ibrāhīm al-Ḥarbī | XXXI, 95 |
| | | <i>illā Allāh</i> | 78 |

Generelt register

| | | | |
|-----------------------------------|---|----------------------|--|
| J | | | |
| Ja‘far | XXX, XXXII, XXXIII, XXXVII, XXXIX | Moḥammad ﷺ | XVIII, XXIII, 69, 100 |
| K | | Moses | XXV |
| Ka‘bah | XXIX, XLI, 5 | Moslim | XV, XXX, 2, 13, 14, 16, 18, 21, 47, 55, 56, 86, 90, 94, 106 |
| kjetteri | V, XII, XIII, XXIX, XLIII, 40, 73, 109, 113, 114, 115, 116 | Moslims | XV, XXXVII, 12, 55, 62 |
| kjettersk | V, XXVIII, XXXVI, XL, XLI, 4, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 74, 101, 102, 104, 105, 106, 115, 116 | Mosnad | XXXI, XXXII, 65 |
| M | | N | |
| Kolthōm ibn al-Hadm al- Anṣārī | 106 | Negus | XXXII |
| konsensus | V, XXIX, XLII, 18, 22, 23, 32, 38, 45, 51, 52, 53, 94, 114 | O | |
| M | | Overskytende | 10 |
| Mālikī-skriptlærde | XLIII | P | |
| <i>mauqōf</i> | 35, 86 | profeten Moḥammad ﷺ | XI, XII, 3, 88, 110, 115 |
| Medina | 22, 82, 108 | profeten Moḥammads ﷺ | XXII, 57, 100 |
| Mekka | XXX, XXXIX, 108 | profeten ﷺ | XIV, XXIII, XXV, XXVI, XXVII, XXIX, XXX, XXXII, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 14, 20, 27, 33, 35, 39, 44, 47, 49, 52, 61, 63, 64, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 91, 93, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 115, 116 |
| Mo‘āz ibn Anas | XXIV, XXVI | | |
| Mo‘āz ibn Anas al-Johanī | XXIV | | |
| Mo‘āwiyah | XXI | | |
| Moḥammad ibn ‘Abd-il- Wahhāb | 37 | | |
| Moḥammad ibn ‘Alawī al- Mālikī | XLII | | |

Å utføre *zikr* høyløyt – mellom kjetteri og tradisjon

| | | | |
|---------------------|---|------------------------|------------------------------------|
| Profeten ﷺ | XI, XXIII, XXVI, XXXIII, XXXVI, XXXVIII, XXXIX, 8, 63, 77, 92, 103, 110, 111 | | |
| profetens ﷺ | XI, XIII, XIV, XXII, XXX, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, 12, 22, 37, 40, 47, 49, 70, 78, 83, 84, 85, 86, 89, 92, 101, 111, 112, 114, 116 | | |
| protestantenes | 35, 45, 47, 54, 81, 106 | | |
| | Q | | |
| Qobā' | 103, 105, 115 | | |
| | R | | |
| <i>raqs</i> | XI, XXVIII, XXIX, XXX, XXXIV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII | | |
| <i>Raqṣ</i> | XXXIV, XXXVI, XLII | | |
| <i>riyā'</i> | 5 | | |
| | S | | |
| Salomo | 81 | | |
| Satans instrumenter | XXXV | | |
| Shākir | XXXIII, XXXVII, XLI | | |
| skyttergravdagen | 77 | | |
| <i>Sobḥānallāh</i> | 15 | | |
| | | Ş | |
| | | <i>şōfī-ene</i> | XXIX |
| | | <i>şōfiyyah</i> | XXVIII, XXXVI, XXXVIII, 20, 76, 77 |
| | | <i>şōfiyyahs</i> | XXXIX, 1, 21 |
| | | T | |
| | | <i>takbīr</i> | 12, 49, 68 |
| | | <i>talbiyah</i> | 19, 64, 79 |
| | | <i>Talbiyah</i> | 73 |
| | | V | |
| | | vokativt småord | 81, 82 |
| | | W | |
| | | <i>wahhābī</i> | 37 |
| | | Walī-Allāh ad-Dihlawī | 89 |
| | | Y | |
| | | <i>Yā Moḥammadāh</i> | 84 |
| | | Yathrib | XXXV |
| | | Z | |
| | | Zarrōq | 90 |
| | | Zayd | XXX, XXXIII, XXXVII, 63, 65, 96 |
| | | Å | |
| | | Åndelig ekstatisk dans | XI |

