

Hizb ut-Tahrirs opfattelser

Hizb ut-Tahrir

Hizb ut-Tahrirs opfattelser

(Mafahim Hizb ut-Tahrir)

Hizb ut-Tahrirs

publikationer

(Oversat fra arabisk)

**For den præcise mening af teksten, referér venligst til den originale bog på
arabisk 'Mafahim Hizb ut-Tahrir'**

ISBN 87-989718-5-9

**Postboks 1286
DK-2300 København S**

1. udgave

1373 e.H. – 1953 e.Kr.

6. udgave

(Autoriseret udgave)

1421 e.H. – 2001 e.Kr.

Hizb ut-Tahrirs opfattelser

Siden midten af det 12. århundrede e.H. (det 18. århundrede e.Kr.) begyndte den islamiske verden at styrte hastigt ned fra dens værdige status og på frygtelig vis at styrtdykke mod forfaldets afgrund. Skønt der opstod adskillige forsøg på at oprejse den islamiske verden eller forhindre dens fortsatte nedgang, lykkedes ikke et eneste af disse forsøg. Den islamiske verden vedblev med at famle i anarkiets og forfaldets mørke og lider stadig under smerterne af denne tilbagegang og forstyrrelse.

Årsagen til dens forfald bunder i én ting: Den voldsomme svaghed, der ramte sindene i forhold til forståelsen af Islam. Årsagen til denne svaghed skyldes adskillelsen af det arabiske sprogs dynamik fra den islamiske dynamik fra begyndelsen af det 7. århundrede e.H., da det arabiske sprogs betydning blev forsømt både med hensyn til forståelsen og leveringen af Islam. Såfremt det arabiske sprogs dynamik ikke bliver sammensmeltet med den islamiske dynamik ved at gøre det arabiske sprog, som er Islams sprog, til en essentiel og uadskillig del af Islam, vil forfaldet fortsætte med at forårsage muslimernes styrtdyk. Dette skyldes, at det arabiske sprog er den sproglige dynamik, som har båret og dermed er blevet sammensmeltet med Islams dynamik, således at den komplette levering af Islam er uladsiggørlig uden det arabiske sprog. Det skyldes også, at *ijtihad* (udledning af love) i *Shari'ah* (islamisk ret) vil forblive fraværende ved forsømmelsen af dette sprog. Udførelsen af *ijtihad* i *Shari'ah* kan ikke lade sig gøre uden det arabiske sprog, fordi det arabiske sprog er en fundamental forudsætning herfor. Desuden er *ijtihad* nødvendig for den islamiske *ummah* (nation), fordi *ummah* ingen fremgang vil få uden tilstedeværelsen af *ijtihad*.

Årsagen til at forsøgene, der opstod for at oprejse muslimerne med Islam, endte i fiasko, bunder i tre forhold. Det første er manglen på den præcise forståelse af den islamiske idé hos dem, der beskæftigede sig med oprejsningen. Det andet er deres mangel på den totale klarhed over Islams

metode for implementeringen af Islams idé. Det tredje er deres mangel på at sammenknytte den islamiske idé med den islamiske metode på en kompakt, uadskillelig måde.

Hvad idéen angår, så blev den ramt af tilsløringsfaktorer, som gjorde adskillige af dens detaljer uklare for mange muslimer. Disse tilsløringsfaktorer opstod fra begyndelsen af det 2. århundrede e. H. og indtil kolonialismens indtog. De fremmede filosofier, som den indiske, den persiske og den græske, havde en påvirkning på nogle muslimer, hvilket fik dem til at begå synkretiseringsforsøg mellem Islam og disse filosofier trods den totale modsætning mellem disse og Islam. Følgelig førte disse synkretiseringsforsøg til overfortolkning og fejltolkning, hvilket bortledte nogle islamiske kendsgerninger fra sindene, ligesom det svækkede sindenes opfattelse af disse. Derudover var følgevirkningen af den hykleriske indtræden i Islams fold af nogle personer, som nærede had og antipati mod Islam, at man listigt tilskrev Islam opfattelser, der var fremmede for og modstridende med Islam. Dette medførte, at mange muslimer fik en fordrejet opfattelse af Islam. Dertil blev forsømmelsen af det arabiske sprog i leveringen af Islam tilføjet i det 7. århundrede e.H. Alt dette varslede muslimernes forfald. I tillæg hertil er der den kulturelle og missionske invasion og derefter den politiske invasion fra Vesten fra slutningen af det 11. århundrede e.H. (det 17. århundrede e.Kr.) og frem til nu, hvilket fjøede spot til skade og udgjorde en yderligere komplikation i det islamiske samfund oven i de foregående komplikationer. Alt dette havde en effektiv virkning på muslimernes fejlagtige forestilling om den islamiske idé, således at den mistede sin sande krystallisering i sindene.

Hvad den islamiske metode angår, så mistede muslimerne gradvist den klare forestilling herom. Det er således, at muslimerne var bevidste om, at deres eksistens i livet udelukkende er for Islams skyld, og at muslimens opgave i livet er at bære den islamiske *da'wab* (kald). Ligeledes var de bevidste om, at den islamiske stats opgave både er at implementere Islam og praktisere dens love indenlandsk og at bære kaldet til Islam udenlandsk, for hvilket metoden er *jihad*, som påtages af staten. Så efter muslimernes kendskab til dette, begyndte de at mene, at muslimens primære opgave er, at tilegne sig det jordiske liv, og i tilfælde af at vilkårene tillader det, følger prædiken og vejledningen på det sekundære plan. Staten begyndte ikke at se nogen forsømmelse eller noget problematisk i sin lempelige praktisering af Islams love og så intet forkert i sin forsømmelse af *jihad* for Allahs sag (fi-sabil-Allah)

for udbredelsen af Islam. Efter at muslimerne så mistede deres stat - trods den svækkelse og forsømmelse den led under - begyndte de at mene, at Islams tilbagevenden skulle ske gennem opførelsen af moskéer, udgivelsen af værker og moralsk opdragelse, alt imens de forholdt sig tavse over for *kufri*s herredømme over og kolonisering af dem.

Dette var mht. idéen og metoden. Hvad angår sammenknytningen af idéen og metoden, begyndte muslimerne at beskæftige sig med de *shari'ah*-love, der vedrører behandlingen af problemerne, dvs. som har relation til idéen, og ikke at interessere sig for de love, der demonstrerer måden for behandlingen, altså lovene, som demonstrerer metoden. Således blev muslimerne præget af at studere lovene adskilt fra deres praktiseringsmetode. De blev præget af at studere love relateret til *salah* (bøn), *sawm* (fasten) samt ægteskab og skilsmisse, alt imens de forsømte at studere lovene vedrørende *jihad*, *ghanimah* (krigsbytte), *Khilafah* (kalifatet), retssystemet, *kharraj* (jordskat) og lignende. Dermed adskilte de idéen fra metoden til sådan en grad, at det resulterede i, at det blev uladsiggørligt at praktisere idéen uden dens metode.

I tillæg til alt det ovennævnte opstod der i slutningen af det 13. århundrede e.H. (det 19. århundrede e.Kr.) den forkerte forståelse af den islamiske *Shari'ah* med henblik på dens implementering over samfundet. Man begyndte at fortolke Islam på en måde, der er inkompatibel med dens tekster, så den kan tilpasses det nuværende samfund. Det, man skulle have gjort, var at ændre samfundet, så det tilpasses Islam, og ikke at forsøge at fortolke Islam, så den kan tilpasses samfundet, fordi sagen er den, at der eksisterer et fordærvet samfund, som ønskes reformeret med en ideologi. Derfor skal ideologien implementeres som den er, og hele samfundet skal ændres på omvæltende vis på grundlag af denne ideologi. Med andre ord var det påkrævet af dem, der forsøgte at reformere samfundet, at implementere Islams love præcist, som de var kommet, uden hensyn til samfundet, samtiden, tiden eller stedet. Men det gjorde de ikke. Tværtimod overfortolkede de Islams love, så Islam kunne tilpasses samtiden. De gik for vidt i denne fejltagelse både mht. grundsætninger og detaljer. De udledte omfattende principper (*qa'idah kulliyah*) og delvise love, der harmonerede med dette synspunkt, idet de udarbejdede adskillige fejlagtige og omfattende principper såsom: "Det er ikke forkasteligt, at lovene forandrer sig med tidernes forandring", og "skikken er dømmende" m.fl. Med *fatwa'er* udstedte de endvidere nogle love, der intet belæg havde i *Shari'ah*, og de udstedte endda *fatwa'er* om love, der var

modstridende med entydige Koran-tekster. Således legaliserede de mindre mængder af *riba* (åger) under påskud af, at *riba* ikke er fordoblet og under påskud af *dharurah* (nødvendighed) for de mindreåriges penge. Dommeren, der blev kaldt “*Shari’ah*-dommer”, begyndte at dømme med *riba* i de forældreløses kasser. Ligeledes begyndte dommeren, som de betegnede “civildommer”, også at dømme med *riba*. Derudover udstedte de en *fatwa* om at ophæve *hudud* (islamiske straffe) og legaliserede godtagelsen af straffelove fra andre kilder end Islam. Således udarbejdede de love, der var i modstrid med *Shari’ah*, under påskud af, at disse var forenelige med samtiden og under påskud af nødvendigheden af, at *Shari’ah* tilpasser sig enhver samtid og, enhver tid og ethvert sted. Dette resulterede i, at Islam blev fjernet fra livet. Islams fjender brugte denne fordrejede forståelse og disse ugyldige love som et redskab, hvorigennem de indførte deres lovgivninger og principper i den islamiske verden, uden at muslimerne så nogen som helst modsætning mellem disse og deres *Deen* (guddommeligt budskab, dvs. Islam). Dette skyldtes, at den fordrejede forståelse om Islams forenelighed med enhver tid og ethvert sted, havde rodfæstet sig i deres sind. Overfortolkningen af Islam blev efterhånden ytret af mange, for at denne måtte blive forenelig med enhver skoleretning, ideologi, begivenhed og princip, selv hvis denne var i modstrid med Islams ideologi og synspunkt. Alt dette bidrog til, at Islam blev fjernet fra livet. Det er derfor uundgåeligt, at enhver reformatorisk bevægelse, der følger denne elendige forståelse, vil mislykkes.

I tillæg hertil opstod der i starten af det 20. århundrede faktorer, der grundfæstede barriererne, som opstod mellem Islam og livet, samt forøgede de foreliggende vanskeligheder, der stod i vejen for de islamiske bevægelser, yderligere. Dette skyldtes, at muslimerne, især *’ulama* (de lærde) og de studerende, på det tidspunkt var præget af tre forhold:

For det første plejede de at studere Islam på en måde, der afviger fra Islams studiemetode for forståelsen heraf. Det skyldes, at Islams studiemetode består i at studere *shari’ah*-lovene som praktiske spørgsmål med henblik på implementeringen fra statens side i det, der er relateret til staten og fra individets side i det, der vedrører individets anliggender. Netop derfor definerede retslærde *fiqh* (islamisk jura) som “viden om de praktiske *shari’ah*-mæssige spørgsmål, der er udledt fra deres detaljerede beviser”. Hermed vil studeringen producere viden for den studerende og handling for samfundet – både for statens og individets vedkommende. I modsætning hertil studerede

disse lærde og studerende, og endda majoriteten af muslimerne, Islam som ren teoretisk viden, som om den var en utopisk, teoretisk filosofi. Derved blev *fiqh*-lovene til upraktiske antagelser. Man begyndte at undervise *Shari'ah* som åndelige og moralske spørgsmål og ikke som love, der behandler livets problemer. Dette var mht. til studeringen. Hvad *da'wah* til Islam angår, så var den præget af prædiken- og vejledningsmetoden, som missionærer benytter sig af, og ikke af den undervisningsmetode, Islam tilstræber. Dermed blev de, som studerede Islam, enten fastfrosne lærde, der lignede mobile bøger, eller prædikanter og vejledere, der gentog kedsommelige taler (*khutbah'er*) over for folk, uden at dette frembragte nogen som helst virkning på samfundet. De forstod nemlig ikke meningen med at kultivere med Islam. At kultivere med Islam betyder at undervise muslimerne i deres *Deens* anliggender på en måde, der påvirker deres følelser og får dem til at frygte Allahs (swt) vrede og straf, så muslimen bliver til en påvirkningsfuld dynamik, når vedkommendes følelser knyttes til dennes intellekt som resultat af at have lært Allahs *ayah'er* (Qur'an-vers) og undervisningsmetoden heri. Ja, de forstod nemlig ikke dette. Tværtimod erstattede de den påvirkningsfulde og dybtgående undervisningsmetode med prædiken- og vejledningsmetoden, der er indskrænket til de forslidte og overfladiske taler (*khutbah'er*). Som resultat heraf ansås det, at der mellem behandlingen af samfundets problemer og den islamiske *Deen* var et modsætningsforhold eller tæt ved et modsætningsforhold, som krævede en tilpasning i så høj grad, at overfortolkningen af Islam, så den blev forenelig med samtiden, blev helt sædvanligt hos folk!

Derudover misforstod de Allahs (swt) tale:

“Og det er ikke tilladt for de troende at drage ud alle sammen (til kamp). I stedet skal der af hver skare af dem drage en gruppe ud, for at disse kan lære Deen (dvs. Islam), og for at de kan advare deres folk, når de vender tilbage til dem, så at de kan vogte sig” (OQM. Al-Taubah 9: 122)

De fortolkede denne *ayah* (Qur'an-vers) således, at der fra enhver folkegruppe drager en skare af sted for at søge viden og lære om *Deen*, hvorefter de vender

tilbage for at lære det videre til deres folk. Dermed gjorde de det, at lære *Deen* til en *fard kifayah* (kollektiv forpligtigelse), hvorved de både modstred *hukm shar'i* (den islamiske lov) og betydningen af Qur'an-verset.

Ifølge *hukm shar'i* er enhver moden og forstandig muslim pålagt at tilegne sig forståelse i *Deen* i de spørgsmål, som vedkommende har brug for i livet. Dette skyldes, at muslimerne er pålagt at styre alle sine handlinger efter Allahs (swt) påbud og forbud, og dette kan ikke lade sig gøre uden kendskabet til de *shari'ah*-love, der er relateret til dennes handlinger. På dette grundlag er tilegnelsen af forståelse i *Deen* angående de love, der er nødvendige for muslimerne på livets slagmark en *fard 'ain* (individuel forpligtigelse), og ikke en *fard kifayah*. Derimod er *ijtihad* for udledningen af lovene *fard kifayah*. Deres modsigelse til dette Qur'an-vers skyldes, at det er relateret til *jihad*. Qur'an-verset betyder, at det ikke er tilladt for muslimerne, at de alle sammen drager ud til *jihad*. I stedet skulle en gruppe af muslimerne drage af sted til *jihad*, mens en skare blev tilbage og lærte lovene fra Sendebudet (saaws), og når *jihad*-krigerne så vendte tilbage, skulle de tilbageblevne på en påvirkningsfuld måde lære *jihad*-krigerne det, som de havde mistet af læren om Allahs love under deres fravær. *Sahababs* (Profetens følgesvende) tilstand tydede også på dette, da de plejede at være stærkt optagede af at lære de islamiske love og opholde sig sammen med Sendebudet (saaws). Således plejede nogle af dem at drage med ekspeditionerne ud til *jihad*, mens resten blev tilbage hos Allahs Sendebud (saaws) for at få viden om lovene i *Deen*, og når *jihad*-krigerne så vendte tilbage, lærte de tilbageblevne dem de love, som de mistede under deres fravær.

For det andet angreb Vesten, der nærer had og bærer nag til Islam og muslimerne, den islamiske *Deen*. Vesten begyndte på den ene side at beklukke og bagvaske Islam og på den anden side at skæmme Islams love, skønt disse love er de sande behandlinger til livets problemer. Muslimerne, især de uddannede, tog en holdning præget af svaghed over for dette angreb. De accepterede, at Islam var under anklage og begyndte at forsvare den, hvilket ledte dem til at foretage overfortolkningsforsøg med Islams love. Eksempelvis overfortolkede de *jihad* til at være en forsvarskrig, og ikke en angrebskrig, hvormed de modstred realiteten af *jihad*, til trods for at *jihad* er en krig imod enhver, der står i vejen for den islamiske *da'wah*, uanset om vedkommende er aggressor eller ej. Med andre ord er *jihad* fjernelsen af enhver barriere, der står i vejen for den islamiske *da'wah*. Sagt på en anden måde er *jihad* selve *da'wah* til

Islam og kamp for *da'wahs* skyld, dvs. for Allahs sag (fi-sabil-Allah). Da muslimerne angreb Persien, Romerriget, Egypten, Nordafrika og Andalusien og andre lande, gjorde de det, fordi den islamiske *da'wah* nødvendiggør *jihad* for at sprede Islam i disse lande. Derfor er denne overfortolkning af *jihad* fejlagtig og skyldes en svaghed, der er et resultat af at acceptere Islam som værende anklaget og at forsvare Islam på en måde præget af ønsket om at behage anklagerne. Det samme gjaldt spørgsmålet om flerkoneri, spørgsmålet om afhugning af tyvens hånd og andre spørgsmål, omkring hvilke muslimerne forsøgte at tage til genmæle mod *kuffar* (ikke-muslimerne). Muslimerne begyndte at gøre forsøg på at overfortolke Islam på en måde, der var i modstrid med den. Alt dette resulterede i, at muslimerne blev ført længere væk fra forståelsen af Islam og dermed længere væk fra praktiseringen af denne.

For det tredje opstod der i muslimernes sind en udelukkelse af eksistensen af den islamiske stat og en udelukkelse af det at styre alene med Islam. Dette skete som følge af den islamiske stats aftagende skygge fra mange islamiske territorier og underlæggelsen af disse til *kufr*-styret, og derefter som følge af sammenbruddet og tilintetgørelsen af den islamiske stat. Muslimerne begyndte derfor at være tilfredse med at blive regeret med andet end det, som Allah (swt) har nedsendt. De mente, at dette var i orden, så længe Islams navn blev bevaret, selv når der ikke blev regeret med den. De begyndte også at kalde til nødvendigheden af, at benytte sig af andre anskuelsesretninger og ideologier for at bistå implementeringen af Islam i livet. Dette resulterede i forsømmelsen af arbejdet for reetableringen af den islamiske stat samt at forholde sig tavs over for implementeringen af *kufr*-love over muslimerne med muslimernes hænder.

Som følge af ovennævnte mislykkedes alle de reformistiske bevægelser, der opstod for at oprejse muslimerne og genrejse Islams glørværdighed. Og det var naturligt, at disse bevægelser mislykkes. Det skyldes, at skønt disse var islamiske bevægelser, så havde de pga. deres elendige forståelse af Islam øget komplikationen, kompliceret problemet samt ført samfundet længere væk fra Islam, i stedet for at arbejde for implementeringen af Islam heri.

Derfor burde der være en islamisk bevægelse, der forstår Islam som idé og metode, knytter idéen og metoden sammen og arbejder for genoptagelsen af det islamiske liv i et af de islamiske lande, så dette land kan udgøre et

startpunkt, hvorfra den islamiske *da'wah* udspringer og derefter et udgangspunkt for *da'wah* til Islam.

På dette grundlag kom Hizb ut-Tahrir til eksistens og rejste sig for at arbejde for genoptagelsen af et islamisk liv i de arabiske lande, hvilket naturligt resulterer i genoptagelsen af det islamiske liv i den islamiske verden ved etableringen af den islamiske stat i et eller flere lande som et støttepunkt for Islam og et frø for den store islamiske stat, der genoptager det islamiske liv ved den komplette implementering af Islam i alle de islamiske lande og ved at bære den islamiske *da'wah* til hele verden.

Efter studering, tænkning og undersøgelse har dette parti, Hizb ut-Tahrir, adopteret *shari'ah*-love, der bl.a. vedrører behandlingen af individuelle problemer, som forekommer iblandt individer, og som opstår blandt individerne i deres indbyrdes relationer, såsom forbuddet mod forpagtningen af jord til agerbrug. Andre af disse *shari'ah*-love er relateret til de almene meninger, som forekommer mellem den muslimske offentlighed og andre og i forbindelse med den muslimske offentligheds relationer med andre, såsom at det er tilladt at indgå traktater i nødstilfælde, og at det er en forudsætning at kalde til Islam inden kamp påbegyndes og lignende. Andre af disse adopterede *shari'ah*-love er relateret til tanker, og de er *shari'ah*-love ligesom de øvrige *shari'ah*-love, såsom de omfattende principper (*qawa'id kulliyah*) og definitioner, som eksempelvis princippet: "Det, som fuldførelsen af en *wajib* (forpligtigelse) er afhængig af, er selv *wajib* (forpligtende)", eller som f.eks. definitionen af *shari'ah*-loven (*hukm shar'i*), som lyder: "Lovgiverens tale, der er relateret til tjenernes handlinger" og lignende. Partiet adopterede således specifikke love til enhver af disse typer love, og begyndte at kalde til dem, idet partiet kalder til Islam. Disse er islamiske meninger, tanker og love og intet andet. I disse er der intet, der er uislamisk, og de er heller ikke påvirkede af noget som helst, der er uislamisk. Disse er udelukkende islamiske og støtter sig ikke til andet end Islams *usul* (fundamenter) og tekster. Partiet støtter sig til tanken vedrørende disse og mener, at *da'wah* til Islam skal etableres på tanken, og at *da'wah* skal bæres som en intellektuel ledelse. Det skyldes, at livet grundfæstes og at mennesket oprejser sig på grundlag af den oplyste tanke. Ligeledes viser den oplyste tanke tingenes virkelighed, så disse bliver opfattet på en korrekt måde. For at tanken bliver oplyst, skal den nødvendigvis være dyb. Den dybe tanke er det dybe syn på tingene. Den oplyste tanke er det dybe syn på tingene, tingenes tilstand og det, der har relation til tingene samt

på dette grundlag at drage slutninger for at komme frem til de sande resultater. Med andre ord er den oplyste tanke det dybe og oplyste syn på tingene. Det er derfor nødvendigt at have det dybe og oplyste syn på universet, mennesket og livet. Det dybe og oplyste syn på mennesket og dets handlinger er ligeledes nødvendigt, for at man kan opfatte de love, der gør sig gældende for disse.

Det dybe syn på universet, mennesket og livet er det, der giver den altomfattende idé om disse, løser den allerstørste knude for mennesket og danner verdensanskuelsen ('*aqidah*) hos mennesket samt fastsætter livets formål for mennesket og formålet med de handlinger, som mennesket foretager i livet. Dette skyldes, at mennesket lever i universet. Såfremt menneskets allerstørste knude vedrørende mennesket selv, vedrørende livet, der findes i mennesket, og universet, som er stedet, hvor menneskets liv og eksistens befinder sig, ikke bliver løst hos mennesket, vil det ikke være muligt for mennesket at kende den adfærd, som det burde følge. Derfor er '*aqidah* fundamentet for alting.

Det dybe, oplyste syn på universet, mennesket og livet fører til den islamiske '*aqidah*, hvor det tydeligt fremgår, at disse er skabt af en Skaber, og at denne Skaber er alene om at organisere, opretholde og styre disse efter et specifikt system samt at det jordiske liv ikke er evigt og heller ikke er uendeligt, da der eksisterer det, der er før dette jordiske liv, som er dets Skaber og Organisator, og der er noget efter det, hvilket er *Yawm al-Qiyamah* (Opstandelsesdagen). Ydermere viser den islamiske '*aqidah*, at menneskets handlinger i dette jordiske liv skal dirigeres ifølge Allahs (swt) påbud og forbud og at mennesket vil blive stillet til regnskab for disse handlinger på *Yawm al-Qiyamah*, som er Regnskabets Dag. Derfor er mennesket pålagt at rette sig efter Allahs (swt) *Shari'ah* (lovgivning), som mennesket fik meddelt af Allahs Sendebud - vores mester Muhammad (saaws).

Det dybe, oplyste syn på universet, livet og mennesket viser, at disse blot er materie og ikke ånd (*ruh*). De er heller ikke sammensat af materie og ånd. Det, der her menes med materie, er det, som begribes og sanses, hvad enten materien bliver defineret som det, der har optaget et rumfang og en masse, eller bliver defineret som en opladt energi - synlig eller usynlig. Dette skyldes, at undersøgelsen her ikke drejer sig om materiens natur, men om universet, livet og mennesket, altså de sanselige og begribelige ting ud fra den vinkel, at de er skabt af en skaber. Det, der her menes med *ruh*, er opfattelsen af

forholdet til Allah (swt) og slet ikke livets hemmelighed, fordi undersøgelsen ikke drejer sig om ånden i betydningen livets hemmelighed. Her handler undersøgelsen om universets, livets og menneskets forhold til det for os transcendent (ghaib), nemlig Skaberens, samt om opfattelsen af dette forhold, dvs. om opfattelsen af universets, livets og menneskets relation til deres Skaber er en del af disse eller ikke er det.

Det dybe, oplyste syn på universet, livet og mennesket – set ud fra den betydning, at *ruh* er opfattelsen af forholdet til Allah (swt) – og ikke livets hemmelighed – viser, at disse udelukkende er materie, og hverken er ånd eller sammensat af materie og ånd. At universet, livet og mennesket er materie er åbenlyst og ikke skjult, da disse alle er begribelige og sanselige. At disse ikke er ånd skyldes, at *ruh* er menneskets opfattelse af sit forhold til Allah (swt), og denne opfattelse fra menneskets side af sit forhold til Allah (swt) er ikke universet, livet eller mennesket, men noget andet end disse. Disse er endvidere ikke sammensat af materie og ånd, hvilket er øjensynligt i både universet og livet. Hvad mennesket angår, så er menneskets opfattelse af sit forhold til Allah (swt) ikke en del af menneskets dannelse, men en tilegnet egenskab. Beviset herfor er, at den *kafir*, der benægter Allahs (swt) eksistens, ikke opfatter sit forhold til Allah (swt), og dette selv om vedkommende er menneske.

På dette grundlag er nogles påstand om, at mennesket er sammensat af materie og ånd, ukorrekt. Påstanden lyder således, at man bliver ond, hvis materien overvinder ånden i mennesket, og god, hvis ånden overvinder materien, og som følge heraf skal mennesket lade ånden overvinde materien for derved at blive god. Dette er ukorrekt, fordi mennesket ikke er sammensat af materie og ånd. Det skyldes, at ånden, som her bliver undersøgt hos alle folk, der tror på Guds eksistens, handler om Skaberens tegn eller de synlige tegn på det transcendent aspekt, eller det, som opfattes i tingene, og som samtidigt kun er frembragt af Allah (swt), eller noget i den retning. Ånden undersøges altså her i forbindelse med åndeligheden (*ruhaniyyah*) og det åndelige aspekt (*nahiyah ruhiyyah*). *Ruh* i forbindelse med åndeligheden og det åndelige aspekt, som findes i mennesket, er hverken livets hemmelighed eller opstået fra livets hemmelighed og har ingen relation til livets hemmelighed, men stammer absolut fra noget helt andet. Beviset herfor er, at dyr har livets hemmelighed, men til trods for dette har det hverken en åndelighed eller et åndeligt aspekt. Endvidere er der ingen, der påstår, at dyr er sammensat af

materie og ånd, hvilket absolut tyder på, at ånden i denne betydning slet ikke er livets hemmelighed. Ånden er heller ikke opstået fra livets hemmelighed og har ingen relation til livets hemmelighed. Ligesom dyret ikke er sammensat af materie og ånd, trods eksistens af livets hemmelighed i det, er mennesket ligeledes ikke sammensat af materie og ånd, trods eksistensen af livets hemmelighed i mennesket. Dette skyldes, at den *ruh*, som kendetegner og findes i mennesket, hverken har nogen relation til livets hemmelighed eller stammer derfra. *Ruh* er tværtimod opfattelsen af forholdet til Allah (swt). Derfor må det ikke siges, at ånden udgør en del af menneskets dannelse, under det påskud at livets hemmelighed findes i mennesket.

Eftersom ånden, der bliver undersøgt i denne sammenhæng, er opfattelsen af forholdet til Allah (swt) og ingen relation har til livets hemmelighed, er ånden ikke en del af menneskets dannelse. Dette skyldes, at opfattelsen af forholdet ikke er en del af menneskets dannelse, men en tilegnet egenskab. Beviset herfor er, at den *kafir*, der benægter Allahs (swt) eksistens, ikke opfatter sit forhold til Allah (swt), selv om vedkommende er et menneske.

Til trods for at universet, mennesket og livet er materie, og ikke ånd, men det åndelige aspekt i forhold til disse er, at de er skabt af en skaber, dvs. at de som værende skabt har en relation til deres Skaber, Allah (swt). Universet er materie, og det, at universet er skabt af en skaber, er det åndelige aspekt, som mennesket opfatter. Mennesket er materie, og det, at mennesket er skabt af en skaber, er det åndelige aspekt, som mennesket opfatter. Livet er materie, og det, at livet er skabt af en skaber, er det åndelige aspekt, som mennesket opfatter. Følgelig stammer det åndelige aspekt ikke fra selve universet, livet og mennesket, men fra det, at de er skabt af en skaber, som skabte disse, nemlig Allah (swt). Dermed udgør denne relation det åndelige aspekt.

Oprindeligt betyder ånd, at folk, som tror på Guds eksistens, gentager ordene ånd, åndelighed og åndeligt aspekt og mener hermed Skaberens tegn på stedet eller de synlige tegn på det transcendentale aspekt, eller det, som opfattes i tingene, og som samtidigt kun er frembragt af Allah (swt), eller noget i den retning. Disse betydninger, som de betegner som ånden, åndeligheden og det åndelige aspekt og andet med samme betydning, er alle abstrakte, uklare, tågede og ukrystalliserede. Disse betydninger har en realitet i deres sind, og har for dem en realitet derude, som er det transcendentale, hvis eksistens opfattes, og hvis væsen er ubegribeligt, samt det transcendentales tegn

i tingene. Denne realitet, som de fornemmer, og som deres sansning reelt falder på, er de dog ikke i stand til at definere, og denne realitet står ukrySTALLiseret for dem. Som følge af mangel på krySTALLisering af disse betydninger blev deres forestilling herom forvirret. Dette forårsagede, at nogle forvekslede disse betydninger med *ruh* som værende livets hemmelighed. De begyndte at betegne mennesket som værende sammensat af materie og ånd pga. deres sansning af eksistensen af *ruh*, dvs. livets hemmelighed, i mennesket, og pga. eksistensen af *ruh* i den betydning, der er relateret til åndeligheden eller det åndelige aspekt. Således troede de, at det ene svarer til eller stammer fra det andet. De bemærkede ikke, at dyr også har *ruh*, altså livets hemmelighed, men hverken har åndelighed eller åndeligt aspekt. Som følge af mangel på krySTALLisering af disse betydninger begyndte de også at betegne den psykiske stimulation, som mennesket oplever, som spiritualitet. En given person vil dermed sige om sig selv, at vedkommende fornemmer en høj spiritualitet, eller det siges, at vedkommende har en mægtig spiritualitet. Konsekvensen af mangel på krySTALLisering af disse betydninger blev også, at når nogle kom til et sted og fornemmede henrykkelse eller en løftet stemning, så blev der sagt: "På dette sted er der et åndeligt aspekt eller en åndelighed." Ydermere blev konsekvensen af mangel på krySTALLisering heraf, at nogle begyndte at sulte sig selv, pine kroppen og svække legemet med påstanden om, at man ønskede at styrke sin ånd. Alt dette skyldtes manglen på krySTALLisering af betydningen af ånden, åndeligheden og det åndelige aspekt. Spørgsmålet er magen til intellektets ('aql) realitet hos oldtidens folk. Med begrebet intellekt menes der at opfatte og dømme på ting, og hvad der er i denne retning. Dog plejede oldtidens folk at forestille sig disse ting, altså erkendelse m.m., som tegn på intellektet og ikke som selve intellektet. Intellektet havde en realitet hos dem, som de kunne sanse, men de var ikke klar over intellektets virkelighed, og intellektet var ikke krySTALLiseret hos dem. Som resultat af mangel på krySTALLisering af intellektet hos dem, havde de forskellige forestillinger herom. De blev forvirrede angående deres forestilling om intellektets placering, og deres opfattelse af intellektets virkelighed blev forvekslet. Nogle af dem sagde, at intellektet befinder sig i hjertet, mens andre sagde, at det befinder sig i hovedet. Nogle andre sagde, at det er hjernen, mens andre sagde noget helt andet. I disse århundreder tog nogle tænkere sig af at krySTALLISERE og definere meningen af intellektet, men det blev forvekslet for dem grundet manglen på opfattelsen af dets realitet. Nogle sagde, at intellektet er hjernens refleksion på materien, mens andre sagde, at intellektet er materiens refleksion på hjernen, hvorefter intellektet endeligt blev korrekt

defineret som overførelsen af realiteten til hjernen gennem sansningen og med forudgående informationer, der fortolker denne realitet. Med denne definition begyndte man at opfatte, hvad intellektet er. På samme måde er det nødvendigt, at nogle tænkere helliger sig at krystallisere meningen af ånd, åndelighed og åndeligt aspekt, og hvad der er i denne retning, med en krystallisering, der får sindet til at opfatte disse og deres realitet. Dette skyldes, at ånden, åndeligheden og det åndelige aspekt har en realitet. For menneskets vedkommende er det både synligt og sanseligt, at der findes materielle ting, som mennesket kan sanse og berøre, som eksempelvis brød, hvor der findes andre ting, mennesket kan sanse, men ikke kan berøre, såsom lægens tjeneste. Ligeledes findes der også immaterielle ting, som mennesket kan sanse, men ikke berøre som stolthed og ros. På samme måde er der åndelige ting, som mennesket kan sanse, men ikke berøre, såsom frygt for Allah og underkastelsen til Ham (swt) i nødsituationer. Disse er tre betydninger, der hver har en realitet, som mennesket kan sanse, og som adskiller sig fra hverandre. I kraft heraf er ånden, åndeligheden og det åndelige aspekt en identificerbar realitet, hvorpå sansningen falder. Det er således nødvendigt at definere denne realitet for at krystallisere den for folk, på samme måde som intellektet blev defineret og krystalliseret for folk.

Ved at se nøje på realiteten af ånden, åndeligheden og det åndelige aspekt viser det sig, at disse ikke findes hos ateisten, der benægter Allahs (swt) eksistens, men kun findes hos dem, der tror på Guds eksistens. Dette betyder, at disse er relateret til *iman* på Allah (swt), således at de eksisterer, når *iman* er til stede, og ikke eksisterer, når *iman* ikke er til stede. *Iman* på Allahs eksistens betyder den absolutte anerkendelse af, at tingene utvivlsomt er skabt af en skaber. Følgelig er undersøgelsesemnet, om tingene er skabt af en skaber. Dermed er erkendelsen af, at tingene er skabt af en skaber, *iman*, og benægtelsen af, at de er skabt af en skaber, *kufr*. I tilfælde af, at erkendelsen og den absolutte anerkendelse finder sted, vil det åndelige aspekt finde sted. At det åndelige aspekt finder sted, skyldes altså selve anerkendelsen. I tilfælde af underkendelse og benægtelse vil det åndelige aspekt derimod ikke finde sted, hvilket skyldes benægtelsen. Dermed er det åndelige aspekt, at tingene er skabt af en skaber, dvs. at tingenes forhold til deres skaber er med hensyn til skabelsen og frembringelsen ud af intetheden. Hvis intellektet opfatter dette forhold, dvs. at tingene er skabt af en skaber, opstår der som resultat af denne opfattelse, en følelse af Skaberens almægtighed og en følelse af frygt for og helliggørelse af Skaberens. Deraf er *ruh* den opfattelse, som frembringer denne

følelse for dette forhold. Følgelig er *ruh* opfattelsen af forholdet til Allah (swt). Derved bliver betydningen af ånden og det åndelige aspekt krystalliseret. Ånd og åndeligt aspekt er ikke begreber, der har en sproglig betydning, man kan referere til sproget om. De er heller ikke termer, som ethvert folk kan bestemme terminologien for efter eget ønske. Derimod indeholder disse ord betydninger, der har en bestemt realitet, uanset hvilke begreber de bliver betegnet med. Undersøgelsen handler om realiteten af disse betydninger og slet ikke om betydningen af sproglige ord. Realiteten af disse betydninger er, at ånd er dette, nemlig at ånden i forbindelse med det åndelige aspekt i mennesket er opfattelsen af forholdet til Allah (swt), og det åndelige aspekt i universet, mennesket og livet er, at disse er skabt af en skaber. Hvor end disse begreber anvendes, er det disse betydninger, der menes med dem, da det kun er disse betydninger, som har en sanselig realitet, der er bekræftet med bevis, og da denne sanselige realitet både er den mentale og eksterne realitet for disse betydninger hos de mennesker, der tror på Guds eksistens, dvs. eksistensen af en skaber af tingene.

Hvad angår *ruh*, som er livets hemmelighed, så eksisterer den absolut og er bekræftet i Qur'anens entydige tekster. *Iman* på eksistensen af *ruh* er helt afgjort og slet ikke emnet for denne undersøgelse.

Begrebet "ruh" er et flertydigt begreb (lafdh mushtarak), ligesom begrebet "ain", og har flere betydninger. Ordet "ain" anvendes som betegnelse for mange ting, såsom vandkilde, syn, spion, guld, sølv m.m. Ligeledes forholder det sig med ordet "ruh", der anvendes som betegnelse for flere betydninger. Begrebet *ruh* blev nævnt i Qur'anen i adskillige betydninger. "Ruh" blev nævnt i betydningen 'livets hemmelighed':

"Og de spørger dig om ruh. Sig at ruh (skyldes) min Herres befaling, og I har kun fået lidt viden (derom)" (OQM. Al-Isra' 17: 85)

Ruh blev også nævnt i betydningen "Jibril" (englen Gabriel) fred være med ham:

“Den pålidelige ruh har bragt den (dvs. Qur’anen). Til dit hjerte, så du kan være blandt advarerne” (OQM. Al-Shu’ara’ 26: 193-194)

Ruh blev ligeledes nævnt i betydningen ’shari’ah’.

“Og således har Vi åbenbaret dig en ruh på Vor befaling”
(OQM. Al-Shura 42: 52)

Alle ovennævnte betydninger er slet ikke det, der menes med udtrykkene, “Heri er der et åndeligt aspekt”, “dette er noget åndeligt” eller “adskillelsen af materien fra ånden” og lignende. Disse udsagn vedrørende ånden har ingen forbindelse til betydningerne af ordet “ruh”, som er nævnt i Qur’anen. Det, der menes med “ruh” i sidstnævnte udtryk, er den betydning, der er relateret til skabelsen af materien, dvs. med hensyn til at tingene er skabt af en Skaber, Allah (swt), og med hensyn til menneskets opfattelse af tingenes forhold til deres Skaber.

Det dybe, oplyste syn på mennesket viser, at mennesket lever inden for to sfærer. Den ene dominerer mennesket, og den anden domineres af mennesket. Sfæren, som dominerer mennesket, er den, hvori eksistensens systemer gør sig gældende for ham. Mennesket, universet og livet følger alle et specifikt og uforanderligt system. Dermed sker hændelserne i denne sfære for mennesket uden dets vilje. Mennesket er i denne sfære tvunget og ufri. Mennesket er kommet til dette jordiske liv uden sin vilje og vil forlade det uden sin vilje, og mennesket magter ikke at bryde med universets system. Derfor bliver mennesket ikke stillet til ansvar for de handlinger, der hænder af eller for mennesket inden for denne sfære. Sfæren, som mennesket dominerer, er den, hvori mennesket handler frivilligt inden for det system, som det selv vælger, om end det er Allahs (swt) *Shari’ah* eller noget andet. I denne sfære sker de handlinger, som stammer fra eller hænder for mennesket med dets egen vilje. Således går, spiser, drikker og rejser mennesket, når som helst det ønsker det, samt afholder sig fra dette, når som helst det vil. Mennesket foretager en handling frivilligt og afholder sig derfra frivilligt. Derfor bliver mennesket spurgt om de handlinger, som det foretager inden for denne sfære.

Mennesket synes om nogle ting, som foretages af eller hænder for det – både inden for den sfære, som det dominerer, og inden for den sfære, som dominerer over det, og mennesket afskyr andre ting heri. Mennesket forsøger at fortolke denne kærlighed og denne afsky med henholdsvis *khair* (godhed) og *sharr* (ondskab). Endvidere er mennesket tilbøjeligt til at betegne, hvad det kan lide som *khair*, og hvad det afskyr som *sharr*. Ligeledes betegner mennesket nogle handlinger som *khair* og andre som *sharr* på grundlag af, hvad det opnår af gavn heraf, eller hvad der rammer det af skade heraf.

Virkeligheden er, at de handlinger, som udføres af mennesket inden for dets egen sfære, ikke i sig selv kan karakteriseres med *khair* og *sharr*, fordi disse blot er handlinger, som hverken har gode eller onde karakterer i sig selv. Karakteriseringen af disse handlinger med *khair* eller *sharr* sker på basis af eksterne betragtninger, der er adskilt fra selve handlingerne. Følgelig betegnes det, at dræbe en menneskelig sjæl ikke som *khair* eller *sharr*, men blot som drab. Om drabet er *khair* eller *sharr* stammer fra en ekstern karakterisering, der er adskilt fra handlingen. Af denne grund er drab på en kombattant *khair*, mens drab på en statsborger, en *mu'abid* (en traktatpartner) eller en asylsøger er *sharr*. Derfor belønnes den første drabsmand og, og den anden drabsmand straffes, til trods for at begge drab er en og samme handling uden forskel. *Khair* og *sharr* hidrører imidlertid fra de faktorer, der styrer mennesket hen imod udførelsen af handlingen, samt målet, som mennesket tilsigter med udførelsen af handlingen. Det er disse faktorer, som styrer mennesket hen imod handlingen, samt målet, som mennesket sigter imod, der afgør karakteriseringen af handlingen som *khair* eller *sharr*, hvad enten mennesket synes om det eller afskyr det, og om end det opnår gavn eller lider skade heraf.

På dette grundlag skal man nødvendigvis undersøge de faktorer, der styrer mennesket hen imod udførelsen af handlingen, samt undersøge målet, som mennesket sigter imod. Da vil man kunne forstå, hvornår handlingen kan karakteriseres som *khair* eller *sharr*. At have kendskab til de styrende faktorer og målet, mennesket tilsigter, er begge afhængige af typen af den *'aqidah*, som mennesket bekender sig til. Muslimen, som har *iman* på Allah (swt) og *iman* på, at Han (swt) sendte vor mester Muhammad (saaws) med Islams *Shari'ah*, der klargør Allahs påbud og forbud, samt organiserer menneskets forhold til sin Herre, til sig selv og til andre; denne muslim har pligt til at lade Allahs (swt) påbud og forbud styre sine handlinger. Målet, som muslimen sigter mod med denne styring, er opnåelsen af Allahs (swt) velbehag. Derfor karakteriseres

handlingen som noget, der vækker Allahs vrede eller noget, som Allah (swt) er tilfreds med. Hvis handlingen vækker Allahs (swt) vrede, fordi den udgør en overtrædelse af Allahs påbud og en trods mod Hans forbud, så er den *sharr*. Og hvis Allah (swt) er tilfreds med handlingen, fordi den udtrykker lydighed mod Allahs påbud og afholdenhed fra Hans forbud, så er den *khair*.

Dermed kan vi med rette sige, at *khair* ud fra muslimens anskuelse er det, som Allah (swt) er tilfreds med, og *sharr* er det, som Allah (swt) afskyr.

Dette gælder for de handlinger, som udføres af eller hænder for mennesket, inden for den sfære, som det selv dominerer.

Hvad angår de handlinger, som udføres af eller hænder for mennesket inden for den sfære, der dominerer mennesket, så forholder det sig således, at mennesket karakteriserer dem som *khair* eller *sharr*, alt efter om mennesket synes om eller afskyr disse, eller ud fra sin egen gavn og skade; Allah (swt) siger:

• .

“Sandelig, mennesket er skabt af utålmodighed. Når ondt (*sharr*) rører det, er det ængstelig, og når godt (*khair*) kommer til det, er det gerrigt” (OQM. Al-Ma’arij 70: 19)

“Og det (mennesket) er voldsomt i sin kærlighed til ejendom”
(OQM. Al-’Adiyat 100: 8)

Denne karakterisering betyder dog ikke, at den gælder for handlingernes virkelighed, da mennesket muligvis vil anse noget for at være *khair*, skønt det er *sharr*, og vil anse noget for at være *sharr*, skønt det er *khair*; Allah (swt) siger:

“Men det kan være, at I hader noget, skønt det er *khair* for jer, og det kan være, at I elsker noget, skønt det er *sharr* for jer, og Allah ved, men I ved ikke”

Det dybe, oplyste syn på menneskets handlinger viser, at disse udelukkende er materie i sig selv, blottet for alle deres omstændigheder og betragtninger. Handlingerne som værende materie karakteriseres ikke i sig selv med ret (*husn*) eller slet (*qubh*). Handlinger karakteriseres derimod med *husn* og *qubh* ud fra eksterne omstændigheder og betragtninger, der stammer fra noget andet end dem selv. Det andet, som klargør, om handlingen er *husn* eller *qubh*, er enten intellektet alene, *Shari'ah* alene, intellektet med *Shari'ah* som bevis herpå eller *Shari'ah* med intellektet som bevis herpå. Karakteriseringen af handlinger ud fra intellektet alene er ugyldigt, fordi intellektet har tendens til variation, forskellighed og modsigelse, idet intellektets vurderinger af *husn* og *qubh* påvirkes af det miljø, som man lever i, og endda varierer og forandrer sig i takt med tidsaldrenes skifte. Så hvis vurderingen af *husn* og *qubh* bliver overladt til intellektet, vil en ting være *husn* hos nogle folk og *qubh* hos andre. Den samme ting kunne endda være *husn* i en tidsalder og *qubh* i en anden. Islam i sin egenskab af den evige, universelle ideologi afgør, at karakteriseringen af handlingen med *husn* eller *qubh* skal være gældende for alle mennesker i alle tidsaldre. Derfor skal klargørelsen af, om en handling er *husn* eller *qubh* nødvendigvis komme fra en magt, der ligger ud over intellektet, og dermed skal klargørelsen uundgåeligt komme fra *Shari'ah*. Som følge heraf skal karakteriseringen af den menneskelige handling med *qubh* eller *husn* komme fra *Shari'ah*. Heraf er forræderi *qubh*, hvorimod pligtopfyldelse er *husn*. Ligeledes er *fisq* (oprørskhed) *qubh*, hvorimod *taqwah* (gudsfrygt) er *husn*. På samme måde er oprør imod den islamiske stat *qubh*, mens irettesættelse af statens skævheder er *husn*, i tilfælde af at den afviger. Dette skyldes, at *Shari'ah* har klargjort dette. Med hensyn til spørgsmålet om at gøre *Shari'ah* til bevis på det som intellektet leder til, så indebærer dette, at intellektet gøres til dommer i spørgsmålet om *husn* og *qubh*, hvilket vi tidligere har klargjort ugyldigheden af. Hvad angår spørgsmålet om at gøre intellektet til bevis på det, som *shari'ah* angiver, så indebærer dette, at intellektet gøres til bevis på *shari'ah*-loven (*hukm shar'i*), hvorimod beviset på *hukm shar'i* er åbenbarings-teksten og ikke intellektet. Intellektets opgave er at forstå *hukm shar'i* og ikke at gøre intellektet til et bevis herpå. Heraf er *husn* og *qubh* udelukkende *shari'ah*-mæssige og ikke rationelle.

Forskellen mellem karakteriseringen af handlingerne som *khair* og *sharr* og karakteriseringen af disse som *husn* og *qubh* er, at karakteriseringen af handlingerne som *khair* og *sharr* sker ud fra den virkning, disse handlinger har i menneskets øjne, samt ud fra udførelsen af disse eller afholdelsen derfra.

Mennesket har betegnet de handlinger, der skader det, eller som det afskyr, som *sharr*, og det har betegnet de handlinger, som gavner det og det synes om, som *khair*, ud fra de virkninger, handlingerne har på mennesket, uden hensyn til spørgsmålet om *husn* og *qubb*, som er irrelevante for mennesket i denne situation. På grundlag af denne anskuelse udfører mennesket handlingen og afholder sig derfra. Derfor kom korrektionen af denne anskuelse, således at handlingen ikke må siges at være *khair* eller *sharr* ifølge afsky og kærlighed, eller ifølge gavn og skade. Målestokken for, om handlingen er *khair* eller *sharr*, er derimod Allahs (swt) velbehag. Undersøgelsen her omhandler ikke selve handlingen, men tager udgangspunkt i målestokken for *khair* og *sharr*, som folk på traditionel vis forholder sig til.

Karakteriseringen af handlingerne som *husn* og *qubb* sker ud fra menneskets bedømmelse af disse samt ud fra afgørelsen om straffen eller belønningen for disse. Mennesket har tildelt sig selv beføjelsen til at bedømme handlingen som *husn* eller *qubb* i analogi med tingene. Så da mennesket fandt ud af, at det kunne bedømme en bitter ting som *qubb* og en sød ting som *husn* samt bedømme et grimt udseende som *qubb* og et skønt udseende som *husn*, så mente mennesket også, at det kunne bedømme sandfærdighed som *husn* og løgn som *qubb*, og at det kunne bedømme pligtopfyldelse som *husn* og forræderi som *qubb*. Mennesket har dermed tildelt sig selv beføjelsen til at bedømme handlingerne som *husn* og *qubb* uden hensyn til spørgsmålet om *khair* og *sharr*, som er irrelevant for det i denne situation. På grundlag af denne bedømmelse fra menneskets side, fastsatte mennesket straffe for *qubb*-handlinger og belønninger for *husn*-handlinger. Derfor kom korrektionen af denne bedømmelse, om at der ikke må drages analogislutning mellem handlingen og ting. Dette skyldes, at bitterhed og sødme, grimhed og skønhed, opfattes ved med sansningen af tingene, hvor mennesket godt kan bedømme disse. Dette står i modsætning til handlingen, hvori der intet er, som mennesket kan sanse for således at kunne bedømme den som *qubb* eller *husn*, hvorfor det er fuldstændigt uladsiggørligt for mennesket at bedømme en handling som *husn* eller *qubb* ud fra selve handlingen. Mennesket må derfor nødvendigvis godtage denne bedømmelse fra en anden, nemlig Allah (swt). Undersøgelsen her er med udgangspunkt i bedømmelsen af handlingen og ikke målestokken for handlingen. Endvidere tager undersøgelsen her udgangspunkt i straf og belønning for handlingerne og ikke udførelsen af og afholdelsen fra disse. Derfor er der en forskel mellem emnet *khair* og *sharr* og emnet *husn* og *qubb*, og de er to totalt adskilte undersøgelser.

Ovenstående var med hensyn til karakteriseringen af handlinger. Med hensyn til hensigten med handlingen, så er det således at for enhver, der handler, skal der nødvendigvis være en hensigt, som vedkommende har udført handlingen på grund af. Denne hensigt er handlingens værdi. Derfor er det ufravigeligt, at der for enhver handling er en værdi, som mennesket er opmærksom på at realisere under udførelsen af handlingen, for ellers vil handlingen være meningsløs. Mennesket bør ikke foretage sine handlinger meningsløst og hensigtsløst. Mennesket skal derimod nødvendigvis være opmærksom på at realisere handlingernes værdier, som det har til hensigt at udføre handlingen på grund af.

Handlingens værdi kan enten være en materialistisk værdi, som f.eks. handlinger relateret til handel, landbrug, industri og lignende, hvor hensigten med udførelsen af disse handlinger er at anskaffe materialistisk nytte heraf, hvilket består i fortjenesten, og denne værdi har sin betydning i livet. Handlingsværdien kan ligeledes være menneskelig, som f.eks. at redde de druknende eller at hjælpe de nødlidende, hvor hensigten hermed er at redde et menneske, uanset farve, race, religion eller andre betragtninger end selve medmenneskeligheden. Handlingsværdien kan også være moralsk, som f.eks. sandfærdighed, pålidelighed og barmhjertighed, hvor hensigten hermed er det moralske aspekt, uagtet nytten og menneskeheden, fordi moral godt kan være rettet mod andre end mennesker som f.eks. nænsomhed mod dyr og fugle. Desuden kan den moralske handling indebære et materialistisk tab, men realiseringen af denne handlingens værdi, nemlig det moralske aspekt, er alligevel forpligtende. Handlingsværdien kan lige såvel være åndelig som f.eks. ved *'ibadat* (andagter), hvor hensigten hermed hverken er de materialistiske fordele, de menneskelige aspekter eller de moralske spørgsmål. Hensigten med disse er derimod den rene *'ibadah* (tilbedelse). Man skal derfor her udelukkende være opmærksom på realiseringen af handlingernes åndelige værdi, uanset de øvrige værdier.

Disse er værdierne for samtlige handlinger. Det er disse værdier, som mennesket tilstræber at realisere under udførelsen af enhver af sine handlinger.

Afmålingen af de menneskelige samfund i disses jordiske liv skal udelukkende foretages ifølge disse værdier og skal ske i den grad, disse værdier virkeliggøres i samfundet, og efter den grad, realiseringen af disse værdier

sikrer velfærd og tryghed. Muslimen er derfor pålagt at gøre sit yderste for at realisere den tilsigtede værdi i enhver handling, som vedkommende udfører både ved igangsættelsen og under udførelsen af denne, så at muslimen bidrager til samfundets velfærd og højnelse og på samme tid garanterer sin egen velfærd og tryghed.

Disse værdier er i sig selv hverken prioritérbare eller lige, fordi disse indbyrdes ingen egenskaber har, der kan anvendes som grundlag for at ligestille dem med hinanden eller prioritere nogle frem for andre. Værdierne er blot resultater, som mennesket tilsigter under udførelsen af handlingen. Derfor kan værdierne hverken sættes på samme vægt eller evalueres ifølge samme kriterium, fordi de indbyrdes er forskellige, hvis ikke i modstrid med hinanden. Imidlertid har mennesket tendens til at prioritere mellem værdierne for at udvælge den bedste heriblandt, skønt disse hverken er prioritérbare eller lige. Mennesket stiller sig dog ikke tilfreds med dette, men både prioriterer mellem og ligestiller disse værdier. Denne prioritering og ligestilling sker ikke på grundlag af selve værdien, men på basis af det, mennesket får ud af den. På dette grundlag har mennesket baseret prioriteringen mellem og ligestillingen af værdierne på sig selv og på det, disse værdier indebærer af gavn eller skade for dets vedkommende. Dermed gør mennesket sig selv til kriteriet eller gør værdiernes virkning, som rammer det, til kriteriet. Så i virkeligheden er det en prioritering imellem disse værdiers virkninger på mennesket selv og ikke imellem selve værdierne. Og da menneskenes tendenser er forskellige i forhold til værdiernes virkninger, vil deres prioritering imellem disse derfor være forskellig.

Følgelig vil de personer, som overvældes af åndelige følelser og bliver grebet af tilbøjeligheden hertil og forsømmer den materialistiske værdi, prioritere den åndelige værdi frem for den materialistiske. Sådanne personer helliger sig andagter, og ser ned på det materielle. Af denne grund sætter de livet i stå, fordi livet er materie, og de forårsager livets materielle tilbagegang. Og på grund af disse personer falder niveauet i det samfund, de lever i, grundet udbredt dovenskab og apati heri.

På samme måde vil de personer, som overvældes af materialistiske tilbøjeligheder og bliver grebet af begær og forsømmer den åndelige værdi, prioritere den materialistiske værdi og hellige sig realiseringen af denne. Derfor bliver de høje idealer mangfoldige hos disse personer, og på grund af dem

rammes det samfund, de lever i, af uro, hvor ondskab og fordærv udbredes deri.

Det er derfor forkert at overlade vurderingen af værdierne til mennesket. Værdierne skal derimod vurderes af menneskets Skaber, Allah (swt). Det må derfor nødvendigvis være *Shari'ah*, der skal fastsætte disse værdier for mennesket samt fastsætte tidspunktet for udførelsen af disse, og ifølge denne fastsættelse skal mennesket godtage disse værdier.

Shari'ah har klargjort behandlinger for livets problemer gennem Allahs (swt) påbud og forbud. Endvidere har *Shari'ah* forpligtet mennesket til i dette liv at rette sig efter disse påbud og forbud. Ligeledes klargjorde *Shari'ah* de handlinger, der realiserer den åndelige værdi, hvilket er *'ibadat*, og som *Shari'ah* har fastlagt som *wajib* (forpligtende) og som anbefalet. På samme måde klargjorde *Shari'ah* de kvaliteter, som realiserer den moralske værdi. Ydermere overlod *Shari'ah* det til mennesket at realisere den materialistiske værdi, som det har brug for, for derved at opfylde dets fornødenheder og behov og det, der er ud over disse. Alt dette skal foregå ifølge et specifikt system, som *Shari'ah* har klargjort for mennesket, og som *Shari'ah* har beordret det til ikke at afvige fra. Det eneste, mennesket skal, er at arbejde for realiseringen af disse værdier ifølge Allahs (swt) påbud og forbud samt vurdere værdierne ifølge den grad, *Shari'ah* har klargjort.

Derved realiseres værdierne i samfundet i den grad, som det har behov for som et specifikt samfund, og dette samfund afmåles efter værdiernes kriterier. På dette grundlag skal der arbejdes for realiseringen af værdierne, for at det islamiske samfund eksisterer i overensstemmelse med Islams livsanskuelse.

På grundlag heraf er den menneskelige handling materie, som mennesket foretager sig rent materielt. Når mennesket imidlertid udfører handlingen, opfatter det sit forhold til Allah (swt), gennem hvorvidt den pågældende handling er *halal* (legal) eller *haram* (forbudt). Mennesket udfører således handlingen eller afholder sig fra denne på dette grundlag. *Ruh* er dermed menneskets opfattelse af sit forhold til Allah (swt). Det er også denne opfattelse, der forpligter mennesket til at kende Allahs *Shari'ah* for at sondre mellem sine handlinger, så det forstår forskellen mellem *khair* og *sharr*, når det ved, hvilke handlinger, Allah er tilfreds med og hvilke handlinger, der vækker Hans (swt) vrede. Mennesket vil ligeledes kunne sondre mellem *qubb* og *busn*,

når *Shari'ah* fastsætter *busn*-handlinger og *qubb*-handlinger for det. Mennesket vil også kunne anskue de værdier, der er påkrævede for det islamiske liv i det islamiske samfund i overensstemmelse med *Shari'ahs* fastsættelse af disse. Når mennesket udfører handlingen og opfatter sit forhold til Allah (swt), vil det derved være i stand til at udføre eller afholde sig fra handlingen ifølge denne opfattelse, fordi det kender typen, karakteriseringen og værdien af handlingen. Heraf består Islams filosofi i blandingen af materien med ånden, dvs. at handlingerne bliver styret af Allahs (swt) påbud og forbud. Denne filosofi er permanent og nødvendig for enhver handling, uanset om denne handling er lille eller stor, beskeden eller storslået. Ydermere er denne filosofi netop forestillingen om livet. Eftersom den islamiske '*aqidah* er livets grundlag, filosofiens grundlag samt systemernes grundlag, er den islamiske *hadharah* (kultur), som består af samlingen af livsopfattelser ud fra Islams perspektiv, baseret på ét åndeligt grundlag, hvilket er '*aqidah*. Og kulturens forestilling om livet består i blandingen af materien med ånden, og i dens syn er meningen af lykken Allahs (swt) velbehag.

Eftersom verdensanskuelsen ('*aqidah*), der løser den allerstørste knude, er grundlaget for menneskets handlinger og er den, hvorpå livsanskuelsen grundfæster sig, og eftersom det er filosofien, der kontrollerer disse handlinger, så er de systemer, der udspringer fra denne '*aqidah*, dem, der behandler menneskets problemer og nøje organiserer dets handlinger. Derfor udgør implementeringen af disse systemer en betydningsfuld del af kriteriet for anskuelsen om, hvorvidt *dar* (territorium) er *dar al-kufr* (kufr-territorium) eller *dar al-Islam* (Islams territorium).

Den *dar*, hvori de islamiske systemer bliver implementeret, og hvori der regeres med det, som Allah (swt) har nedsendt, samt hvor sikkerheden tilhører Islam, anses for *dar al-Islam*, selv hvis flertallet af dens befolkning er ikke-muslimer. Og den *dar*, hvor disse to forhold ikke er opfyldt, anses derimod for *dar al-kufr*, selv hvis flertallet af dens befolkning er muslimer. Heraf er det afgørende – ud over '*aqidah* – Islams systemer og implementeringen af disse på livets slagmark, fordi implementeringen af disse systemer sammen med '*aqidah*'en, naturligt danner den islamiske mentalitet og den islamiske psyke i *ummah* og forvandler muslimeren til en højtstillet og unik personlighed.

Islam har anskuet mennesket som en udelelig helhed og har organiseret dets handlinger med *shari'ah*-love i ét ensartet system, uanset hvor mangfoldige og

forskellige disse handlinger måtte være. Disse *shari'ah*-love udgør de islamiske systemer, der behandler menneskets problemer. Når disse love behandler menneskets problemer, foregår behandlingen imidlertid ud fra den betragtning, at ethvert problem har brug for en løsning, det vil sige ud fra den betragtning, at det er et spørgsmål, hvortil der kræves en *hukm shar'i* (islamisk lov). Med andre ord, behandler Islam med én behandling ethvert problem som værende et menneskeligt problem, uden nogen som helst anden betragtning. Følgelig, når Islam behandler et økonomisk problem, som f.eks. forsørgelse, eller et problem relateret til styret, som f.eks. udpegelsen af en kalif, eller et socialt problem, som f.eks. ægteskab, så behandler Islam ikke det pågældende problem som værende et økonomisk, styremæssigt eller socialt problem. Islam behandler derimod problemet som værende et menneskeligt problem, til hvilket en løsning bliver udledt, det vil sige ud fra den betragtning, at det er et spørgsmål, til hvilket en *shari'ah*-lov udledes. Og Islam har én metode i behandlingen af menneskets problemer, som er at forstå det hændte problem og at udlede Allahs dom (hukm) hertil ud fra de detaljerede *shari'ah*-mæssige beviser (adillah).

De islamiske systemer er *shari'ah*-love, der er relateret til *'ibadat*, moral, føde, beklædningsgenstande, *mu'amalat* (transaktioner) og straffe.

Shari'ah-lovene, der er relateret til *'ibadat*, moral, føde og beklædningsgenstande, begrundes ikke med en *'illah* (*shari'ah*-mæssig begrundelse). Allahs Sendebud (saaws) sagde:

.« »

“Khamr (alkohol) er blevet forbudt i sig selv”.

Hvad derimod angår de *shari'ah*-love, der er relateret til *mu'amalat* og straffe, så kan disse være begrundet med en *'illah*, fordi *shari'ah*-lovene herfor er baseret på en *'illah*, som var bevæggrunden til lovgivningen af loven. Mange har vænnet sig til at begrunde alle lovene med nytte grundet påvirkning fra den vestlige intellektuelle ledelse og den vestlige kultur, som gør den rene nytte til grundlaget for alle handlinger. Dette står dog i modstrid med den islamiske intellektuelle ledelse, som gør *ruh* til grundlaget for alle handlinger og gør blanding af *ruh* med materien til kontrolløren af handlingerne. Som følge deraf begrundes de *shari'ah*-love, der er relateret til *'ibadat*, moral, føde og

beklædningsgenstande absolut ikke, fordi disse love ikke har en *'illah*. Disse love godtages som de er anført i *shari'ah*-teksten, og må absolut ikke baseres på en *'illah*. *Salah* (bønnen), *sawm* (fasten), *hajj* (pilgrimsfærden), *zakah* (almissen), måden hvorpå *salah* skal udføres, antallet af *rak'ah'er* i *salah*, ritualerne i *hajj*, almissens *nisab* (zakah-pligtig formue) og lignende skal godtages nøjagtigt, som de er nævnt. Disse love skal ligeledes godtages med godkendelse og underkastelse uagtet deres *'illah*. Man må endda heller ikke søge efter en *'illah* til disse. Ligeledes må man på ingen måde eftersøge en *'illah* til forbuddet mod selvdødt kød (maitah), svinekød m.m. Det er tilmed fejlagtigt og farligt at eftersøge en *'illah* til disse love. Dette skyldes, at hvis der bliver eftersøgt en *'illah* til lovene vedrørende disse ting, vil det indebære, at *hukm* ophører, ifald den pågældende *'illah* ophører, fordi *'illah* følger med det begrundede (ma'lul), både i eksistens og ophør. Følgelig, hvis vi antager, at *'illah* for *wudu*' (vask for salah) er renhed, at *'illah* for *salah* er motion og at *'illah* for fasten er sundhed osv., så vil dette indebære, at *hukm* ophører, ifald *'illah* ikke er til stede, men sagen forholder sig ikke således. Eftersøgning af en *'illah* udgør derfor en fare for loven (*hukm*) og en fare mod udførelsen af denne. Derfor er man forpligtet til at tage lovene relateret til *'ibadat* som de er, uden at søge efter en *'illah* til disse. Hvad visdommen (*hikmah*) angår, så er det Allah (swt) alene, der kender den. Vores intellekt kan ikke begribe virkeligheden af Allahs (swt) Selv og begriber dermed ikke Hans (swt) *hikmah*. Med hensyn til visdom, der er nævnt i *shari'ah*-tekster, som f.eks. i Allahs (swt) tale:

“Salah holder visselig (mennesket) borte fra det usædelige og det afskyelige” (OQM. Al-'Ankabut 29: 45)

“For at de skal være vidner til (valfartens) gavnlige virkninger på dem”
(OQM. Al-Hajj 22: 28)

“Og hvad I giver ud af zakah, idet I søger Allahs velbehag, vil (dem, der gør dette) få deres (belønning) flerdoblet” (OQM. Al-Rum 30: 39)

I forhold til disse og andre visdom, som er anført af *shari'ah*-teksterne, skal man heri begrænse sig til teksten, og *hikmah* tages herfra, og der må ikke føres *qiyas* (analogislutning) på denne tekst. For de love, hvis *hikmah* ikke er nævnt i en *shari'ah*-tekst, må der ikke søges efter *hikmah* til, og ligeledes må der heller ikke eftersøges en *'illah* hertil.

Dette er gældende for *'ibadat*. Hvad moral angår, så er moral en værdi, der har fået tildelt love, som opklarer dyderne, ædelhederne og ligeledes disses modsætninger. Moralen blev også gjort til et resultat af *'ibadat* og noget, der skal bemærkes i *mu'amalat*. Dette skyldes, at Islam i sin lovgivning sigter mod at lede mennesket fremad på fuldkommenhedens vej, indtil det når den højeste status, det formår. Dermed fokuserer Islam på, at mennesket karakteriserer sig med de ophøjede egenskaber, og at mennesket vedbliver med at karakterisere sig med disse. Den gode moral er en værdi, som man skal være opmærksom på at realisere, når man karakteriserer sig med denne. Dermed er den speciel for de dyder, som *Shari'ah* har anført, og man skal også være opmærksom på dens værdi, når man udfører disse dyder, og når man karakteriserer sig med disse. Moral er en del af den islamiske *Shari'ah* og en del af Allahs påbud og forbud, som skal realiseres i muslimens psyke, så dennes praktisering af Islam fuldføres og dennes udførelse af Allahs påbud og forbud fuldkommengøres.

Muslimen må ikke karakterisere sig med de moralske egenskaber for moralens skyld og heller ikke for, hvad disse egenskaber indeholder af nytte, men kun fordi Allah (swt) har påbudt dem og intet andet. Muslimen må dermed ikke karakterisere sig med sandfærdighed for sandfærdighedens skyld og heller ikke for den nytte, der ligger heri, men udelukkende fordi *Shari'ah* har påbudt det.

At muslimen ikke bør karakterisere sig med moral for moralens skyld, skyldes beskrivelsen af handlingerne. Den handling, som mennesket har udført for handlingens skyld, kunne muligvis være en *qubb*-handling, som mennesket troede var en *busn*-handling, hvorfor det kom til at udføre denne. Ligeledes kunne den egenskab, som mennesket har karakteriseret sig med for egenskabens skyld, være en *qubb*-egenskab, som det troede var en *busn*-egenskab, hvorfor det karakteriserede sig med denne. Her ligger fejlen i menneskets udførelse af moral for moralens skyld. Såfremt det ikke er Islam, der fastlægger de noble egenskaber og de slette egenskaber, så muslimen

forholder sig til disse på grundlag af denne opklaring, da vil muslimens karakterisering med disse egenskaber ikke være i overensstemmelse med *shari'ah*-lovene. Derfor er det ikke tilladt for muslimen at karakterisere sig med sandfærdighed for sandfærdighedens skyld eller vise barmhjertighed over for den svage for barmhjertighedens skyld. I det hele taget er det ikke tilladt at karakterisere sig med moral for moralens skyld. Muslimen bør derimod karakterisere sig med moral, fordi Allah (swt) har påbudt den, da denne moral hviler på den islamiske *'aqidah*, hvilket netop er det essentielle spørgsmål heri. Førnævnte er også det, der garanterer moralens befæstelse i psyken og garanterer, at den forbliver som en rensning af psyken for enhver urenhed samt holder psyken beskyttet mod, at nogle faktorer siver ind og fordærver denne. Derfor består bevarelsen af moralen i, at man i forhold til moralen begrænser sig til det, der er nævnt i *shari'ah*-teksten, og at moralen indskrænkes til det åndelige fundament og baseres på den islamiske *'aqidah*.

At mennesket ikke må karakterisere sig med moral pga. dens indhold af nytte skyldes, at nytten ikke er tilsigtet med moralen. Nytten må heller ikke være hensigten med moralen, så nytten ikke fordærver moralen, og så nytten ikke får moralen til at følge den retning, nytten måtte anvise. Moral er egenskaber, som mennesket nødvendigvis skal karakterisere sig med, frivilligt og fritstillet, motiveret af *taqwah* over for Allah (swt). Muslimen skal ikke udføre de moralske handlinger, fordi de gavner eller skader i livet, men skal derimod gøre det som en imødekommelse af Allahs påbud og forbud, hvilket netop er det, der gør karakteriseringen med den gode moral permanent og grundfast; den tager ikke nytten som omdrejningspunkt.

Den moral, der er baseret på udvekslingen af nytten, gør sin tilhænger til en hykler: Personens indre er anderledes end personens ydre. Dette skyldes, at moralen hos vedkommende er baseret på nytten, så moralen i personens psyke tager retning i forhold nytten, fordi mennesket dirigerer de begrundede love ifølge deres begrundelse (*'illah*), og derfor hverken tror på lovenes gyldighed eller deres forpligtelse, når det ser, at deres *'illah* er ophørt.

Derfor er moralen ikke begrundet, og det er ikke tilladt at begrunde den. Moral skal derimod godtages, som *Shari'ah* kom med den, uanset enhver form for *'illah*. Det er både fejlagtigt og farligt at begrunde moralen, så karakteriseringen hermed ikke bliver ugyldiggjort ved ophøret af dens *'illah*.

Heraf står det klart, at hensigten med *'ibadat* udelukkende er den åndelige værdi, og at hensigten med moral udelukkende er den moralske værdi. Og det er *wajib* (forpligtende), at man her udelukkende begrænser sig til den tilsigtede værdi heraf og intet andet. Ligeledes er det ikke tilladt at fremhæve, hvad der ligger af nytte og gavn i *'ibadat* og moral, da dette er farligt for disse og forårsager hykleri hos dem, som praktiserer *'ibadat* og moral, og det fører til, at man afholder sig fra *'ibadat* og moral, når deres nytte ikke fremstår og deres gavn ikke fremtræder.

Med hensyn til de *shari'ah*-love, der er relateret til menneskets handlinger i dets forhold til andre mennesker, så forholder det sig således, at en del af de overleverede *shari'ah*-tekster herom indbefatter en *'illah*, som f.eks. Allahs (swt) tale i forbindelse med tildelingen af Bani al-Nadhir-stammens *fai*' (krigsbytte opnået uden kamp) til Immigranterne og ikke til Ansar (Støtterne):

“For at rigdommen ikke går på omgang mellem de rige iblandt jer”
(OQM. Al-Hashr 59: 7)

Og en del af disse love indbefatter derimod ikke en *'illah*, som f.eks. i Allahs (swt) tale:

“Og Allah har tilladt handel og forbudt *riba*” (OQM. Al-Baqarah 2: 275)

Følgelig må de love, hvis tekst anfører en *'illah*, godt begrundes, og der må godt analogiseres (dvs. slutte *qiyas*) herpå. Men de love, hvis tekst ikke anfører en *'illa*, må absolut ikke begrundes, og dermed må der ikke analogiseres herpå. Den anerkendte *'illah* er udelukkende den *shari'ah*-mæssige *'illah*, dvs. den *'illah* som *shari'ah*-teksten har indikeret i Qur'an og *Sunnah*, da disse to alene udgør *shari'ah*-teksterne. Derfor er den *'illah*, som den begrundede *shari'ah*-lov er baseret på, en *shari'ah*-mæssig *'illah* og ikke en rationel *'illa*. Det vil sige, at *'illah* bliver anført i *shari'ah*-teksten enten eksplicit, implicit, deduktivt eller analogisk. Denne *'illah* følger med det begrundede (ma'lul) både i sin eksistens og i sit ophør, så lovene følger med deres *'illah*'er efter den retning, *'illah*'er tager. Du ser derfor den samme ting blive forbudt i et tilfælde pga. en *shari'ah*-

mæssig *'illah*, men ifald denne *'illah* ophører, så bliver denne ting tilladt. *Shari'ab*-loven følger med denne *'illah* både i sin eksistens og i sit ophør; ifald *'illah* er til stede, gælder den pågældende lov, og ifald *'illah* ophører, ophører loven.

Imidlertid betyder lovens ophør på ingen måde, at loven har forandret sig. *Shari'ab*-loven vedrørende et spørgsmål forbliver derimod den samme og har slet ikke ændret sig, men loven ophører kun ved ophøret af dens *'illah*, og den vender tilbage, når dens *'illah* vender tilbage.

At loven følger med *'illah* både i sin eksistens og i sit ophør, betyder ligeledes ikke forandringen af disse love ved skift af tid og sted under det påskud, at fremskaffelsen af fordele og afværgelsen af ulemper (dvs. jalb al-maslahah wa dar' al-mafsadah) udgør en *'illah* for *shari'ab*-lovene, og at disse fordele og ulemper forandrer sig ved skift af tid og sted, hvormed loven forandrer sig i takt med skift af tid og sted. Dette skyldes, at fremskaffelsen af fordele og afværgelsen af ulemper absolut ikke er en *'illah* for *shari'ab*-lovene, da der ikke er nævnt én eneste tekst, der tyder på, at fremskaffelsen af fordele og afværgelsen af ulemper er en *'illah* for *shari'ab*-lovene. Der er heller ikke nævnt én eneste tekst, der tyder på, at disse udgør en *'illah* for en bestemt lov, og derfor udgør de ikke en *shari'ab*-mæssig *'illah*.

Dertil er den *shari'ab*-mæssige *'illah* udelukkende det, som *shari'ab*-teksten indikerer. I kraft heraf, skal man nødvendigvis forholde sig til denne tekst samt holde sig til dens betydning, og *shari'ab*-teksten har hverken indikeret fremskaffelse af en fordel eller afværgelse af en ulempe. Følgelig er den *shari'ab*-mæssige *'illah* det, som *shari'ab*-teksten er kommet med og slet ikke fremskaffelsen af fordelene og afværgelsen af ulempen. Ydermere er det, som *shari'ab*-teksten er kommet med, hverken noget som tid og sted eller selve handlingen har indikeret, men er alene det, som *shari'ab*-teksten har indikeret gennem opklaringen af lovens *'illah*. Denne *shari'ab*-tekst forandrer sig absolut ikke, og som følge heraf har hverken tid eller sted nogen værdi i denne sammenhæng, og ligeledes har fordelens fremskaffelse og ulempens afværgelse ingen værdi.

På dette grundlag forandrer *shari'ab*-lovene sig ikke ved skift af tid og sted, derimod er *shari'ab*-loven den samme og forandrer sig ikke, ligegyldigt om tiderne og stederne skifter.

Hvad angår forandringen af skikken og sædvanen hos folk, så indvirker dette ikke på lovens forandring. Dette skyldes, at skikken ('urf) ikke udgør en 'illah for loven og er ligeledes ikke oprindelsen herfor. Enten er skikken i modstrid med *Shari'ah* eller også er den ikke. Ifald skikken er i modstrid med *Shari'ah*, så er *Shari'ah* kommet for at ophæve og ændre denne, da det er blandt *Shari'ahs* opgaver at ændre de fordærvede skikke og sædvaner, da netop disse forårsager fordærvelsen af samfundet. Derfor må skikke og sædvaner ikke tages som kilde for *shari'ah*-loven eller som en 'illah herfor, og *shari'ah*-loven ændrer sig heller ikke på baggrund af disse. Ifald skikken ikke står i modstrid med *Shari'ah*, bliver loven påvist ved dens bevis og dens *shari'ah*-mæssige 'illa og ikke gennem denne skik, selv hvis den ikke modstrider *Shari'ah*. På dette grundlag må sædvanen ikke gøres til dommer over *Shari'ah*, men derimod skal *Shari'ah* gøres til dommer over skikke og sædvaner. I kraft heraf har *shari'ah*-lovene et bevis, som er Teksten, og de har en *shari'ah*-mæssig 'illah, og skikken og sædvanen er absolut ingen af delene.

Med hensyn til den islamiske *Shari'ahs* gyldighed til hver tid og hvert sted, så stammer det fra den vinkel, at den islamiske *Shari'ah* behandler menneskets problemer med sine love til alle tider og steder. Ydermere rummer *Shari'ah* behandlingen af samtlige menneskelige problemer, hvor meget problemerne end fornyer sig, og hvor varierende de end bliver. Dette skyldes, at når *Shari'ah* behandler menneskets problemer, så behandler den udelukkende mennesket i dets egenskab af et menneske og ikke ud fra nogen anden betragtning.

Mennesket er med sine instinkter og organiske behov det samme til hver tid og sted; det forandrer sig ikke. Ligeledes er behandlings-lovene for mennesket uforanderlige. Det foranderlige er menneskets livsformer, som ikke påvirker menneskets livsanskuelse. Med hensyn til menneskets adskillige nyopståede fordringer, så stammer de fra disse instinkter og organiske behov. *Shari'ah* er kommet rummende for behandlingen af disse fornyede og adskillige fordringer, uanset hvor varierende disse måtte blive, og uanset hvor meget deres former forandrer sig. Dette er nemlig en af årsagerne til væksten af *Fiqh*. Denne rummelighed i *Shari'ah* betyder imidlertid ikke, at *Shari'ah* er fleksibel, således at den stemmer overens med alting, selv hvis de skulle være i modstrid med denne. Det betyder heller ikke at *Shari'ah* er udvikler sig, således at den forandrer sig med tiden. Rummeligheden i *Shari'ah* betyder derimod teksternes

rummelighed til udledningen af adskillige love og betyder ligeledes lovenes rummelighed til at gælde mange spørgsmål. Eksempelvis siger Allah (swt):

“Hvis de så ammer (jeres børn) for jer, så giv dem deres løn” (OQM. Al-Talaq 65: 6)

Fra denne *ayah* udledes der en *shari'ah*-lov, som lyder, at den fraskilte kvinde fortjener løn for amning. Herfra udledes der ydermere en *shari'ah*-lov, som lyder, at den hyrede - uanset hvem det er - fortjener sin løn, når personen har gennemført sit arbejde, om end vedkommende er privat eller offentligt ansat. Denne lov gælder for mange spørgsmål, herunder at den statsansatte, medarbejderen på fabrikken, landmanden på bondegården og lign. alle sammen fortjener deres løn, når de pågældende fuldfører deres arbejde, da de er privat ansatte. Snedkeren, der laver skabe, skrædderen, der syr tøj, skomageren, der fremstiller sko og lign. fortjener alle sammen deres løn, når de pågældende fuldfører deres arbejde, da de er offentligt ansatte. Eftersom en ansættelse er en kontrakt mellem en arbejdsgiver og en ansat, så hører den regerende embedsmand (hakem) ikke herunder, fordi han ikke er hyret af *ummah*, men er en udøver af *shari'ah*-lovene, dvs. han implementerer Islam. Dermed fortjener kaliffen ikke løn for at udføre sit arbejde, fordi han fik *bai'ah* (lydighedsløfte) for at implementere *Shari'ah* samt at bære den islamiske *da'wah*, og dermed er han ikke hyret hos *ummah*. Det samme gør sig gældende for kaliffens assistenter - medlemmerne af den udøvende komité - og guvernørerne (*wolah*), hvoraf ingen fortjener løn for udførelsen af deres arbejde, da deres arbejde er regeringsmæssigt, altså er de ikke ansatte. Derfor får disse personer ingen løn, men får vurderet et beløb, der dækker deres behov, fordi deres beskæftigelse optager dem fra varetagelsen af deres private anliggender.

Denne rummelighed i teksterne for udledningen af adskillige love og rummeligheden i lovene til at gælde mange spørgsmål er netop det, der har gjort den islamiske *Shari'ah* fyldestgørende med henblik på behandlingen af alle livets problemer til hver en tid og hvert et sted og til hver en nation og generation. Og dette er hverken fleksibilitet eller udvikling.

Shari'ah-lovens bevis ud af Teksten, om end det er fra Bogen (Qur'anen) eller *Sunnah*, består i behandlingen af det foreliggende problem. Dette skyldes,

at Lovgiveren (swt) tilsigter, at betydningerne følges, og ikke at man standser ved teksterne. Derfor må der under udledningen af lovene tages hensyn til lovens *'illah*-aspekt, dvs. at *'illah* i teksten observeres ud fra en legislativ vinkel under udledningen af loven.

Enten indbefatter beviset lovens *'illah* eller også udtages *'illah* fra et andet bevis eller fra et sæt af beviser. Skønt loven udledes fra sit bevis, skal der her rettes opmærksomhed mod aspektet af *'illah*, og man må ikke holde sig til den nævnte form i teksten, som er anført for behandling af det daværende problem. Et eksempel herpå er Allahs (swt) tale:

*“Og forbered mod dem alt, hvad I formår af (krigs-)magt og af heste til grænsevagter,
hvormed I kan skræmme Allahs fjende og jeres fjende”*
(OQM. Al-Anfal 8: 60)

Her er loven at forberede krigsmagten, og det daværende problem behandlede gennem forberedelse af krigsmagt, herunder heste til grænsevagter (dvs. ribat). Aspektet af *'illah* i denne lov er at afskrække fjenden. Når vi i dag udleder loven om udrustning fra dette bevis, skal vi være opmærksomme på aspektet af *'illah* i denne lov, så vi udruster os med det, der realiserer, at fjenden bliver afskrækket. Ydermere holder vi os ikke til det, som det daværende problem blev behandlet med, og som blev anført i teksten, nemlig heste til grænsevagter.

Således bør man bære sig ad med hensyn til ethvert bevis, hvorfra der udledes en lov, da meningen er at realisere aspektet af *'illah* i loven. I kraft heraf afgør den islamiske *Shari'ah*, at de love, der vedrører menneskenes indbyrdes transaktioner (mu'amalat), baseres på deres *'illah*, og at opmærksomheden i teksterne rettes - under udledningen af lovene herfra - mod den legislative side, og ikke mod den anførte form i teksten.

På samme måde som Qur'ans og *Sunnahs* tekst udgør et *shari'ah*-mæssigt bevis, betragtes *Ijma' al-Sahabah* (enstemmighed blandt Profetens følgesvende) og *Qiyas* (analogislutning) også som hørende blandt de *shari'ah*-mæssige beviser. Dermed er de konstituerende *shari'ah*-mæssige beviser for *shari'ah*-lovene Qur'anen, *Sunnah*, *Ijma' al-Sahabah* og *Qiyas*. Hvad angår en *sahabis*

skoleretning (*madh'hab al-sahabi*) i spørgsmål om udledning, så anses den ikke som et *shari'ah*-mæssigt bevis, fordi en *sahabi* (ental af *sahabah*) tilhører *ijtihad*-folket og kan tage fejl. Desuden har *Sahabah* været uenige i adskillige spørgsmål, hvor hver af dem tog en holdning, der var forskellig fra en anden *sahabi*, så at hvis *madh'hab al-sahabi* bliver gjort til et argument, så vil Allahs (swt) argumenter være forskellige og modstridende. Derfor betragtes *madh'hab al-sahabi* ikke som et *shari'ah*-mæssigt bevis, men anses derimod som de øvrige anerkendte retsskoler (*madhahib*), som det er tilladt at godtage. Hvad angår de love, som der er enstemmighed om blandt *Sahabah*, så udgør disse ikke en *madh'hab* for dem, men er netop *Ijma'*.

Hvad angår den *shari'ah*, som er blevet åbenbaret til folk før os (*shar' man qablana*), så betragtes den heller ikke som *shari'ah* (lovgivning) for os, og følgelig betragtes den ikke som hørende blandt de *shari'ah*-mæssige beviser. Trods det at den islamiske *'aqidah* forpligter *iman* på samtlige profeter og sendebude samt de skrifter, som de fik åbenbaret, så er meningen med at have *iman* på dem at anerkende deres profetskab, budskab og det, som de fik åbenbaret af skrifter. Meningen med at have *iman* på dem er derimod ikke at følge dem, fordi efter udsendelsen af Muhammad (saaws) er det påkrævet alle menneskene at forlade deres religioner og bekende sig til Islam, da der ikke længere er nogen gyldighed for nogen religion foruden Islams *Deen*. Allah (swt) siger:

“(Den anerkendte) *Deen* hos Allah er visselig Islam” (OQM. Aal-'Imran 3: 19)

“Søger nogen en anden *Deen* end Islam, skal den ikke accepteres fra ham”
(OQM. Aal-'Imran 3: 85)

Dette er entydigt. Heraf blev følgende princip (*qa'ida*) udledt: “*Shari'ah* til folk før os er ikke en *shari'ah* for os”. Beviset herpå er, at *Sahabah* har indgået *ijma'* om, at Muhammads (saaws) *Shari'ah* er ophævende for samtlige forrige *shari'ah'er* (lovgivninger). Det er ligeledes fordi Allah (swt) siger:

“Og Vi har åbenbaret dig (Muhammad) Bogen (dvs. Qur’anen) med sandheden som anerkendelse af det, der kom før af skrifter, samt som herskende over disse” (OQM. Al-Ma’idah 5: 48)

Dette vil sige: dominerende og herskende. Qur’anens herredømme over de forrige skrifter er en ophævelse af de forrige *shari’ah’er*, altså den anerkender og ophæver disse. Ydermere blev det berettet om Profeten (saaws), at han så ’Umar bin al-Khattab med et brudstykke af Toraen, som han læste i, hvorefter han (saaws) blev vred og sagde:

.«

»

“Er jeg ikke kommet med det (islamiske budskab) hvidt og rent? Hvis min bror Musa levede i min tid, måtte han ikke gøre andet end at følge mig”.

Derudover eksisterede der i *jahiliyyah*-(uvidenheds)tiden mange *haji*-ritualer, såsom *tawaf* (at gå rundt om Ka’bah), at røre ved og kysse Den Sorte Sten samt at gå frem og tilbage mellem bjergene al-Safa og al-Marwa. Når vi udfører og udøver tilbedelse gennem disse ritualer, så gør vi det ikke ud fra den betragtning, at de er ritualer, som tilhører en forrige *shari’ah*, men ud fra den betragtning at disse er en islamisk *Shari’ah*. Dette skyldes, at Islam kom med disse som nye *shari’ah*-love, og ikke som en form for anerkendelse af en forrige *shari’ah*. Det samme gør sig gældende for alt, hvad der er indbefattet i de forrige religioner, således at vi absolut ikke må udføre noget heraf, men udfører udelukkende det, som den islamiske *Shari’ah* er kommet med. Derfor er den kristne og jøden tiltalt af Islams *Shari’ah*, og de er pålagt at forlade deres *shari’ah’er*, fordi Islam har ophævet deres *shari’ah’er*. Når dette er forpligtende for tilhængerne af den jødiske *shari’ah*, hvilke er kristne og jøder, hvordan kan man så forlange af muslimerne at tage de forrige folkeslags *shari’ah* til sig som sin egen *shari’ah*? Hvad angår Allahs (swt) tale:

“Sandelig, Vi har sendt åbenbaring til dig, ligesom Vi sendte åbenbaring til Nub”
(OQM. Al-Nisa’ 4: 163)

Så er meningen, at Allah (swt) har åbenbaret til Muhammad (saaws) på samme måde, som Han (swt) åbenbarede til de øvrige profeter. Med hensyn til Allahs (swt) tale:

“*Han (Allah) har forordnet for jer af Deen, (det samme) som Han pålagde Noah*” (OQM. Al-Shura 42: 13)

Så er betydningen den, at Han (swt) forordnede fundamentet for *tawhid* (monoteisme), hvilket netop er det, som han befalede Nuh (as). Og hvad angår Allahs (swt) tale:

“*Derpå har Vi åbenbaret dig: Følg Ibrahims, den gudhengivnes millah*”
(OQM. Al-Nahl 16: 123)

Så betyder det: følg efter *tawhids*-fundamentet, fordi “*millah*” betyder *tawhids* fundamentet (asl al-tawhid). Meningen med alle disse Qur’an-vers o. lign. er at opklare, at han (saaws) ikke er noget nyt blandt sendebude, men at han blev sendt, ligesom andre blev sendt. Meningen er også at opklare, at *tawhids* fundamentet er den *Deen*, som alle profeter og sendebude er fælles om. Bortset fra dette så blev hvert sendebud sendt med en *deen*; Allah (swt) siger:

“*For hver af jer har Vi foreskrevet en shari’ah (lovgivning) og en minhaj (levevis)*” (OQM. Al-Ma’idah 5: 48)

Dermed udgør den *shari’ah*, som var blevet åbenbaret til folk før os ikke en *shari’ah* for os og betragtes heller ikke blandt de *shari’ah*-mæssige beviser, hvorfra lovene bliver udledt.

I princippet tilkommer udledningen af lovene de *ijtihad*-kyndige, da kendskabet til Allahs (swt) lov vedrørende et spørgsmål kun kan finde sted ved *ijtihad*. Derfor er *ijtihad* absolut nødvendig. Lærde inden for *Usul*

(lovgivningsprincipper) har utvetydigt anført, at *ijtihad* er *fard kifayah* over muslimerne, og at det ikke i nogen tidsalder må forekomme, at der ingen *mujtahid* (dvs. ijtihad-kyndig) findes, og ifald alle enes om at undlade *ijtihad*, så bliver de alle sammen syndige. Dette skyldes, at måden, hvorpå man får kendskab til *shari'ah*-lovene alene er *ijtihad*. Så hvis det forekommer, at der i en vis tidsalder, ikke findes en *mujtahid*, som man kan støtte sig til i forbindelse med kendskabet til lovene, vil det udmunde i ophævelsen af *Shari'ah* og lovenes ophør, hvilket ikke er tilladt. Imidlertid er der visse forudsætninger for *ijtihad*, som *usul*-lærde har detaljeret. *Ijtihad* kræver en bred indsigt, en korrekt forståelse af teksterne, et tilstrækkeligt kendskab til det arabiske sprog samtidigt med indsigt i de *shari'ah*-mæssige spørgsmål samt nøje forståelse af deres beviser.

Derfor betegnes udtagelsen af en *hukm* (lov) uden eftertanke og nøje overvejelse ikke som udledning (*istinbat*). Ligeledes kaldes det ikke for *ijtihad*, når blot en fordel (*maslahah*) træder frem i en vis lov, hvorefter man bedrager i tolkningen af teksterne og tillægger disse noget, der ikke menes hermed, for at udlede denne *hukm*. Dette anses som en krænkelse af Allahs (swt) *Deen*, hvorfor den, der begår dette, fortjener straf fra Allah (swt).

Det er rigtigt, at porten til *ijtihad* er åben, men den gælder for *ulama'* (retslærde), ikke for de uvidende. *Mujtahid* er af tre typer: *Mujtahid mutlaq* (fuldendt jurakyndig) og *mujtahid madh'hab* (jurakyndig inden for en retsskole), hvor begge typer kræver specifikke forudsætninger. Den tredje er *mujtahid mas'alah* (jurakyndig i enkelte spørgsmål). Sidstnævnte er den, der besidder kompetence til at forstå teksten og granske efter det enkelte spørgsmål, dets beviser og beviserne anvendt af dem, der gennemførte *ijtihad* heri, hvilket er nødvendigt for enhver muslim, der ønsker at kende Allahs (swt) love. Dette skyldes, at *Shari'ah* fastlagde, at det i princippet er muslimen selv, som bør udlede loven (*hukm*) fra beviset, dvs. at muslimen selv bliver til en *mujtahid* i *Deen* i forbindelse med de spørgsmål, som vedkommende har brug for.

Men efter nedskrivningen af juristernes retsskoler (*mujtahidins madhahib*) og grundfæstelsen af principperne og lovene, blev idéen om *ijtihad* svækket i folks sjæle, og antallet af *ijtihad*-kyndige aftog. Dette medførte, at *taqlid* (imitation) prægede muslimerne, og *ijtihad* blev sjældent udført iblandt dem. Idéen om *taqlid* var fremherskende blandt muslimerne til en sådan grad, at der fandtes nogle, som kunne udtale sig om at lukke porten til *ijtihad*, og at *taqlid* er

forpligtende (wajib). Af denne grund blev den overvældende majoritet af muslimerne - hvis ikke alle - til imitatorer (muqallidin).

Muqallid (imitator) er to grupper: En *muttabi*' (følger) og en *'ammi* (menig). Forskellen mellem en *muttabi*' og en *'ammi* er, at en *muttabi*' er den, der tager imod en lov, som en *mujtahid* har udledt, efter at vedkommende er blevet overbevist om det bevis (dalil), som *mujtahid* refererer til, og følger ikke den pågældende *mujtahid* uden at kende dennes bevis. *'Ammi* er den, som imiterer en *mujtahid* i forbindelse med en *shari'ah*-lov uden at søge efter beviset. Dermed står *muttabi*' i en bedre tilstand end *'ammi*. De fleste af forgængerne var *muttabi*' grundet deres interesse for beviserne. Da nedgangens tidsalder indtraf, hvor folk fik besvær med at udøve *ittiba*' (dvs. at følge lovene ud fra beviser), begyndte de at imitere imamerne og de *mujtahid* i love uden undersøgelse af beviserne. Det, som opmuntrede folk til dette, var de retslærdes tavshed om og tilfredshed med, at man var en *'ammi*, selv i tilfældet af at man var blandt de uddannede. Grunden til, at de lærde var tavse herom, var, at *taqlid* i sig selv er tilladt, hvad enten *muqallid* er *'ammi* eller *muttabi*'. Det er dog oprindeligt således, at muslimen selv skal tage loven fra dens bevis, men må også godt udøve *taqlid*; altså vedkommende må godt være *muttabi*', dvs. at han kender loven, dens bevis samt er overbevist om dette. Dette gør muslimen kvalificeret til *ijtihad*, selv om det blot er i det enkelte spørgsmål, og det er netop, hvad vi har brug for i den nuværende tidsalder. *Fatwaer* ligger ikke under *ijtihad*-kategorien i det enkelte spørgsmål (*ijtihad* i mas'alah), fordi de ikke hører under *ijtihad*. Tværtimod anses *fatwaer* som de meste lavtstående typer af værker inden for *Fiqh*. Dette skyldes, at der efter *ijtihad*-lærdes tidsalder kom tidsalderen med deres elever og elevernes elever, som hovedsagligt beskæftigede sig med at forklare den pågældende *madh'habs* meninger, opklare dens principper samt grundfæste dens synspunkter. Denne tidsalder betragtes som den opblomstrende tidsalder for *Fiqh*, hvor hovedværkerne for *Fiqh* i de forskellige retsskoler (*madhahib*) blev forfattet. Disse hovedværker anses for reference-søjlen i de *fiqh*-mæssige spørgsmål. Således fortsatte det indtil det syvende århundrede e.H., der blev efterfulgt af forfaldets epoker i *Fiqh*, hvilke var tidsaldrene for annotationer (*shuruh*) og fodnoter (*tahshiya*), hvor de fleste manglede kreativitet, udledning og *ijtihad*, selv i det enkelte spørgsmål. Dernæst kom der en yderligere nedadgående tidsalder, hvori der fandtes lærde, der fulgte en metode, som bestod i narrativt at opliste spørgsmålene og love uden at opklare deres synsvinkler og detaljer, og disse spørgsmål blev kaldt for *fatwaer*. Derfor må disse *fatwaer* ikke anvendes

som reference for dommene. Disse fatwaer må ligeledes ikke anvendes som reference for *shari'ah*-lovene pga. deres afvigelse fra *ijtihad*-metoden i udledningen af lovene.

På samme måde må de kilder, som blev forfattet i stil med den lovgivningsmæssige kodificering, ikke anvendes som reference og belæg for *shari'ah*-lovene, da disse kilder er et aspekt af efterligningen af de vestlige love, og fordi denne kodificering tager form af at forkorte *Fiqh*. Derudover præges disse kilder stort set af at udvælge de *fiqh*-mæssige spørgsmål, som har et svagt eller intet bevis. Ligeledes præges disse kilder stort set af tilpasningsånden med nutiden og overfortolkningen med henblik på at *Fiqh* bliver forenelig med Vestens syn på behandlingen af problemerne. Desuden mangler disse kilder det lovgivningsmæssige aspekt såvel som *ijtihad* heri. Derfor egner disse kilder sig hverken til at blive implementeret eller til at være reference. Tilstedeværelsen af disse kilder har faktisk haft katastrofale følger for *Fiqh* og lovgivningen, fordi de var et efterlignelsesforsøg, som svækkede folks kendskab til den islamiske *Fiqh*, til trods for at den tilstedeværende rigdom i den islamiske *Fiqh* er meget righoldig, mest rummelig iblandt alle nationers juridiske rigdomme og er nødvendig både for dommere og de regerende embedsmænd. Men formuleringen af denne *fiqh*-mæssige rigdom gennem efterligning i stil med den juridiske facon har forkortet og reduceret denne til en dværgskikkelse, og har gjort dommerne uvidende indenfor *Fiqh*, når de begrænser deres kendskab til disse love. Desuden mangler disse love den juridiske formulering, fordi de består af en samling *fiqh*-tekster fra nogle retslærde (*fuqaha'*), hvor lovene blev underlagt kronologiske tal, og der blev ikke forsøgt at forme generelle principper, som udgjorde paragraffernes indhold, hvorunder spørgsmålene blev lagt. Man har derimod gjort selve spørgsmålene til paragraffer, hvilket disharmonerer med den juridiske formulering. Selv de principper, som nogle paragraffer indeholdt, var ikke omfattende principper, og udgjorde ikke andet end definitioner, der var kopieret fra *fiqh*-værkerne, og efter alt at dømme er alle sammen udformet efter denne stil. Derfor må disse love hverken godtages eller anvendes som reference pga. deres elendige stil, deres knappe oplysninger og deres afvigelse fra de anerkendte *shari'ah*-love, der har de detaljerede beviser som belæg.

For at udarbejde forfatningen og loven med henblik på at sikre dommernes og de regerende embedsmænds forståelse herfor, skal man i lovgivningen rette sig efter følgende fremgangsmåde:

1. At studere de menneskelige problemer samt at udarbejde en generel forfatning herfor, som tager form af generelle, omfattende principper eller omfattende *shari'ah*-love, og at disse bliver taget fra den islamiske *Fiqh*. Forudsætningen herfor er, at de enten bliver taget fra en *mujtahids* mening, med kendskab til deres beviser og overbevisning herom, eller at de bliver taget fra Bogen (Qur'anen), *Sunnah*, *Ijma' al-Sahabah* eller *Qiyas*, med den betingelse at det sker gennem en *shari'ah*-mæssige *ijtihad*, selv hvis det skulle være gennem en delvis *ijtihad*, som er *ijtihad* i det enkelte spørgsmål (*ijtihad* i *mas'alah*). Desuden skal der i bevisførelsen for hver paragraf peges på *madhab* (retsskolen), som paragraffen hviler på, og på dens bevis, eller blot peges på det bevis, som paragraffen er blevet udledt fra. Her må der ikke tages hensyn til muslimernes elendige tilstand eller andre nationers tilstand, og der må absolut ikke tages hensyn til de uislamiske systemer.

2. At fremlægge *shari'ah*-lovene i form af lovforslag for strafferet, rettigheder og regler for bevismateriale (*bayyinat*) m.m. på det førnævnte grundlag i overensstemmelse med forfatningen og samtidigt pege på synsvinklen og beviset (*dalil*). Forudsætningen herfor er, at formuleringen bliver juridisk gennem generelle principper, så den udgør en *fiqh*-mæssig reference for dommerne og de regerende embedsmænd.

3. At gøre *shari'ah*-teksterne, den islamiske *Fiqh* og læren om *Usul al-Fiqh* (lovgivningsfundamenterne) til referencen for tolkningen af forfatningen og loven for dommerne og de regerende embedsmænd, så vi forbereder midlerne for den dybe forståelse for dem.

Dommeren har ikke ret til at dømme i modstrid med statens vedtagelse af *shari'ah*-lovene, fordi "Imamens dekret er gældende udvendigt og indvendigt". I tilfælde af, at dommeren får fremlagt sager, som staten ikke har vedtaget nogle love for, så dømmer han med den *hukm shar'i*, som han finder gældende for sagen, om end det er en mening fra en *mujtahid* eller en mening, som han selv har udledt gennem sin egen *ijtihad*.

4. At man under udledningen af lovene og under vedtagelsen af disse er opmærksom på både at forstå og få indsigt i realiteten, og at man forstår det forpligtende i forhold til behandlingen af denne realitet ud fra det *shari'ah*-mæssige bevis, hvilket er forståelsen af Allahs dom, som Han (swt) har dømt

med i forbindelse med denne realitet. Dernæst at man implementerer det ene over det andet; med andre ord, at man gennem kendskabet til og indsigten i den pågældende realitet når frem til kendskabet til Allahs (swt) dom (hukm).

Staten implementerer den islamiske *Shari'ah* over enhver, der bærer statsborgerskabet (*tabi'iyah*), om end denne er muslim eller ikke-muslim. Hvad ikke-muslimerne angår, så får de lov til at praktisere egne trosretninger og andagter. I forbindelse med fødevarer og beklædningsgenstande behandles de ifølge deres egne religioner inden for den offentlige orden. Deres indbyrdes private anliggender, såsom ægteskab og skilsmisse, afgøres ifølge deres religioner. De øvrige forhold af den islamiske *Shari'ah*, som bl.a. vedrører *mu'amalat* (transaktioner), straffe-, styre- og økonomisystemerne m.m. implementeres over alle, således at disse bliver implementeret over muslimerne og ikke-muslimerne på lige fod. Hvad muslimerne angår, så implementerer staten hele den islamiske *Shari'ah* over dem, både *'ibadat*, moral, *mu'amalat*, straffe osv. Staten har pligt (*wajib*) til at implementere Islam komplet samt at betragte implementeringen af Islam over ikke-muslimerne som en invitation (*da'wah*) til dem til Islam. Dette skyldes, at *Shari'ah* er almengyldig for hele menneskeslægten. Staten implementerer derfor Islam i ethvert landområde, den regerer over, for at bære *da'wah* dertil, for hemmeligheden bag de islamiske erobringer er sandelig leveringen af Islams kald.

Islam er en *'aqidah*, hvorfra der udspringer et system. Systemet er de *shari'ah*-love, der er udledt fra de detaljerede beviser. I systemet har Islam klargjort måden, hvorpå dens love bliver implementeret gennem *shari'ah*-love. Disse *shari'ah*-love, som klargør måden for implementeringen, udgør metoden, mens resten udgør idéen. Heraf er Islam både en idé og en metode. *'Aqidah* og de *shari'ah*-love, som behandler menneskets problemer, er idéen, mens de *shari'ah*-love, som klargør måden for implementeringen af disse behandlinger, beskyttelsen af *'aqidah* og leveringen af *da'wah*, er metoden. Derfor er Islams metode af samme art som dens idé og en del af Islam. Det er derfor ikke tilladt, at man i forbindelse med kaldet til Islam begrænser sig til klargøringen af Islams idé. *Da'wah* til Islam skal derimod også omfatte metoden. Som følge heraf er ideologien summen af idéen og metoden. At have *iman* på metoden er ligesom *iman* på idéen. Derfor bør metoden sammen med idéen nødvendigvis danne en uadskillelig helhed. De skal begge knyttes grundigt sammen, så der i implementeringen af den islamiske idé ikke anvendes andet end den islamiske

metode, og hvor deres helhed udgør Islam, som man regerer med og bærer *da'wab* til. Eftersom metoden findes i *Shari'ah*, så skal man her begrænse sig til det, som *Shari'ah* anordner og det, der udledes fra *shari'ah*-teksterne. Metodens love findes i Bogen (Qur'anen) og *Sunnah* på samme måde som idéens love gør. Blandt metodens love er Allahs (swt) tale:

“Og hvis du frygter forræderi fra et folk, så kast (deres traktat) tilbage til dem på lige vilkår” (OQM. al-Anfal 8: 58)

Ligeledes er følgende udtalelse fra Sendebudet (saaws) blandt metodens love:

.«

»

“I skal ikke ønske møde med fjenden, men når I møder dem, skal I holde ud”.

Således udledes de øvrige love, der er relateret til metoden gennem *ijtihad* fra Qur'an, *Sunnah*, *Ijma' al-Sahabah* og *Qiyas*, på samme måde som de andre love. Eftersom *Sunnah* er klagørende for Qur'an, er idéen omtalt i helhedsform (mujmal) i Qur'an og i detaljeret form (mufassal) i *Sunnah*. Ligeledes er metoden omtalt i helhedsform i Qur'an og i detaljeret form i *Sunnah*. Derfor er vi pålagt at gøre vor mester Muhammad, Allahs Sendebud, til retledningsfaklen, og således tager vi metodens love fra hans handling, som finder sted i hans *Seerah* (levnedsskildring), hans udtalelse og tavshed (dvs. anerkendelse), på samme måde som vi tager disse love ud fra Qur'an, da alt dette udgør lovgivningen (*Shari'ah*). Som forbillede i forståelsen af *Seerah*, skal vi tage *al-Khulafa' al-Rashidun* (de retsindige kaliffer) og de øvrige *Sabah*. Ligeledes skal vi gøre vores intellekt til det effektive redskab til forståelsen og udledningen ifølge den *shari'ah*-mæssige måde.

Shari'ah-lovene, som klargør måden for implementeringen, peger på handlinger, hvorfor man nødvendigvis skal udføre disse, hvad enten de er relateret til implementeringen eller leveringen af *da'wab*. Disse handlinger er ikke midler, fordi midlet er et redskab, der anvendes under udførelsen af handlingen og som varierer pga. forskelle i handlinger samt forandrer sig ifølge omstændighederne, og som afgøres af handlingens type. Derfor skal

man ikke binde sig til noget bestemt heri. I modsætning hertil så forandrer de handlinger, som metoden peger på, sig ikke, men udføres ifølge tekstens betydning, og det er ikke tilladt at udføre en anden handling end den, som *Shari'ah* har klargjort. Man må heller ikke udføre en handling i en anden placering end den, *shari'ah*-loven har klargjort.

Den, der nøje ser på de handlinger, som *shari'ah*-lovene, der er relateret til metoden peger på, finder frem til, at disse handlinger er materielle handlinger, der realiserer sanselige resultater, og ikke handlinger, der realiserer usanselige resultater, selv i tilfælde af at disse to typer handlinger realiserer samme værdi. Eksempelvis er *dua'* en handling, som realiserer en åndelig værdi, og *jihad* er en materiel handling, der realiserer en åndelig værdi. Men skønt *dua'* er en materiel handling, så realiserer den et usanseligt resultat, nemlig belønningen, til trods for at hensigten hos den, der foretager en *dua'*, er at realisere en åndelig værdi. Dette er forskelligt fra *jihad*, der er kamp mod fjender, og som er en materiel handling, der realiserer et sanseligt resultat, som er at erobre fæstningen eller byen eller at dræbe fjenden og lignende, til trods for at *jihad*-krigerens hensigt er at realisere den åndelige værdi. Heraf er metodens handlinger materielle handlinger, der realiserer sanselige resultater og adskiller sig fra andre handlinger. Derfor må *dua'* ikke tages i brug som metode for *jihad*, selvom *jihad*-krigeren laver *dua'* til Allah (swt). Ligeledes må prædiken ikke anvendes som metode for at holde tyven tilbage, selvom vedkommende bliver formanet og vejledt. Allah (swt) sagde:

“Og bekæmp dem, indtil *fitna* (*kufir*) ikke længere eksisterer, og *Deen* (dvs. systemet) over det hele tilhører Allah” (OQM. Al-Anfal 8: 39)

“Tyven – mand eller kvinde – skal I hugge deres hænder af”
(OQM. Al-Ma'idah 5: 38).

Derfor bør det fuldstændig forkastes og anses for at være i modstrid med Islams metode, at alle handlinger, med hvilke man tilsigter at implementere Islams idé, skulle realisere usanselige resultater. Her er der ingen forskel på de handlinger, som anvendes til implementeringen af lovene relateret til

behandlingen af problemerne, og de handlinger som anvendes til leveringen af den islamiske *da'wah*. Eksempelvis anses *salah* for at høre under idéen, hvor staten er metoden for implementeringen heraf. Det er dermed ikke tilladt, at staten kun anvender undervisning og vejledning som metode til folks udførelse af *salah*. Skønt staten benytter sig af undervisning og vejledning, har staten pligt til materielt at straffe den, der undlader *salah*, f. eks. med fængsling. Det samme gør sig gældende for leveringen af den islamiske *da'wah*, som hører under idéen, hvor *jihad*, dvs. kamp mod fjender, er metoden til implementeringen heraf fra statens side. Det er derfor ikke tilladt, at staten anvender læsningen af (hadith-samlingsværket) "Sahih al-Bukhari" til nedlæggelsen af de materielle barrierer, der står i vejen for denne. Staten skal derimod nødvendigvis anvende *jihad*, som er den materielle kamp mod fjender. Således forholder det sig med alle handlinger.

Man bør imidlertid vide, at skønt den handling, som metoden peger på, er en materiel handling, der har sanselige resultater, skal handlingen nødvendigvis styres med Allahs (swt) påbud og forbud, og at hensigten bag denne styring af handlingen med Allahs påbud og forbud skal være Allahs (swt) velbehag. Muslimens opfattelsen af sit forhold til Allah (swt) skal ligeledes nødvendigvis herske hos denne, således at muslimen tilnærmer sig Allah gennem *salah*, *dua'*, Qur'an-recitation og lignende. Muslimen skal ydermere være fuldt overbevist om, at sejren kommer fra Allah (swt). For at implementere Allahs love er den grundfæstede *taqwah* i hjerterne derfor nødvendig. Ligeledes er det nødvendigt med *dua'*, *zikr* (dvs. ihukommelse) af Allah og det vedvarende forhold til Ham (swt) under udførelsen af alle handlinger.

Ovenstående var med hensyn til metoden og dens indhold af *shari'ah*-love, der er *wajib* (en pligt) for os at overholde, og som vi ikke må overtræde. Det var ligeledes med hensyn til handlingerne som værende handlinger, der realiserer sanselige resultater. Med hensyn til opnåelsen af resultater, skal man følge handlingsprincippet, hvilket vil sige, at handlingen bør baseres på tanken, og at den bør udføres med et specifikt mål for øje. Det forholder sig således, at sansningen af realiteten sammen med forudgående informationer skal frembringe en tanke. Denne tanke skal kombineres med handling, og både tanken og handlingen skal være med et specifikt mål for øje. Endvidere skal alt ovennævnte være baseret på *iman*, så mennesket vedbliver med konstant at handle inden for *iman*-atmosfæren. Det er absolut ikke tilladt at adskille handlingen fra tanken, det specifikke mål eller *iman*, da en sådan adskillelse –

selv i den mindste form – indebærer en fare for selve handlingen, dens resultater og dens fortsættelse. Derfor bør det specifikke mål nødvendigvis være forståeligt og klart for enhver, der forsøger at handle, for at kunne gå i gang hermed. Ydermere skal sanselogikken nødvendigvis være fundamentet, dvs. at forståelsen og tænkningen stammer fra sansning og ikke blot fra antagelser om fantasifulde spørgsmål, og at sansningen af realiteten har virkning på hjernen og - sammen med de forudgående informationer - kommer til at skabe hjernebevægelsen, som er tanken. Netop dette realiserer dybden i tænkningen og produktiviteten i handlingen. Sanselogikken leder til den intellektuelle sansning, dvs. til den sansning, som tanken styrker hos mennesket. Af denne grund bliver eksempelvis *da'wab*-bærernes fornemmelse efter forståelsen af *da'wab* stærkere end deres fornemmelse før dette.

Der ligger en fare i at gå direkte fra sansning over til handling, ikke til tanke, da dette ikke vil ændre realiteten, men gøre mennesket regressivt og realistisk: Mennesket vil bære sig ad med en lavtstående mentalitet og vil gøre realiteten til kilde for tænkningen, ikke til genstand for tænkningen. Sansning bør i første omgang nødvendigvis føre til tanke, hvorefter denne tanke fører til handling. Netop dette gør det muligt at hæve sig over realiteten og at arbejde for overførelsen til de gode tilstande på omvæltende vis. Dette skyldes, at den, der sanser realiteten og handler herefter, ikke arbejder for ændringen af realiteten, men derimod arbejder for at tilpasse sig denne. Derved forbliver vedkommende med at være tilbagestående og forfalden. Den, der derimod sanser realiteten og dernæst tænker over måden, hvorpå den skal ændres, samt handler på basis af denne tænkning, vil alene kunne tilpasse realiteten efter sin ideologi og ændre denne realitet fuldstændigt. Netop dette stemmer overens med omvæltningens metode, som er den eneste metode til genoptagelsen af det islamiske liv. Dette skyldes, at denne metode foreskriver, at tanken stammer fra sansningen, og at denne tanke krystalliserer sig på en sådan måde, at den designer arkitekttegningen over idéen og metoden i sindet, hvormed mennesket opfatter ideologien gennem en korrekt opfattelse, som leder til handling, så der i tanken bliver gennemført en komplet omvæltning. Derefter kan man begynde at forberede personer, samfund og atmosfærer med denne tanke for dermed at skabe en omvæltning i den offentlige opinion, efter at have skabt den almene bevidsthed omkring ideologien som værende idé og metode. Derefter begynder man gennem styret at implementere ideologien på omvæltende vis og uden accept af nogen form for gradvis eller lappeløsningsorienteret implementering. Denne omvæltningens metode

foreskriver ligeledes, at tanken er et resultat af sansningen, og at tanken kombineres med handling med et specifikt formål i sigte. Intet andet end den dybe tanke leder til dette.

Denne dybe tanke behøver det, der får den til at eksistere eller vokse og blive frugtbar. Og omvæltningemetoden kræver, at man forbereder personerne med den islamiske ideologi samt at man forbereder samfundet hermed. Frembringelsen af denne dybe tanke og forberedelsen af personerne med ideologien kræver af dem, der ønsker handling, at de studerer Islam, og det kræver ligeledes at studere samfundet, hvilket kun kan lade sig gøre gennem kultivering af sindet med informationer. Studeringen er den nemmeste og nærmeste måde at overføre disse informationer til sindet på, så de dermed hjælper til frembringelsen af tanken.

Islam har en specifik studiemetode, og efterlevelsen heraf får denne studering til at skabe virkning. Metoden består i, at informationerne studeres med henblik på at praktisere dem, og at den studerende tager imod disse informationer på en intellektuel og effektiv måde: der påvirker vedkommendes følelser, så dennes fornemmelse af livet og dets byrder bliver et resultat af en effektiv tanke, indtil der i den studerendes psyke bliver frembragt opflamning, entusiasme, tanke og rigelig kundskab på samme tid, hvor praktiseringen bliver et naturligt resultat. Udover at skabe forståelsen hos den studerende og evnen til på en effektiv måde at levere det, den studerende har forstået, så udvider denne studiemetode tanken, forbinder tanken med følelserne og lærer den studerende de kendsgerninger, med hvilke denne behandler livets problemer. Derfor skal studering alene for videns skyld undgås, så studenten ikke blot bliver en mobil bog. Studeringen må heller ikke blot være prædikener og vejledninger, for da vil studeringen blive overfladisk og blottet for *imans* varme. Den, der studerer Islam, bør ikke betragte studeringen blot som værende viden og prædikener. At studeringen blot skulle bestå i viden og prædikener, bør den studerende derimod anse som en fare for handlingen samt en distrahering fra og bedøvelse af denne.

For at nå frem til målet, for hvis skyld arbejdet er til, skal man danne sig en forestilling om, at opnåelsen af dette mål kræver seriøsitet, yderst opmærksomhed og overholdelse af de forpligtelser, som den partimæssige ansvarlighed foreskriver, ud over Islams forpligtelser. Islam har specifikke forpligtelser, som er aktive og passive. Disse forpligtelser indebærer

finansielle, fysiske og psykiske omkostninger. Blandt disse forpligtelser er der nogle, der er *fard* (obligatoriske) og *wajib* (pligtige) for enhver, mens andre ligger ud over de obligatoriske og de pligtige. Sidstnævnte udføres frivilligt af dem, der besidder den åndelige og mentale ophøjethed, og som er dem, der ønsker at tilnærme sig Allah (swt) yderligere. Udførelsen af disse forpligtelser er uundgåelig for at nå frem til målet. Af denne grund bør psyken styrkes og tvinges til at udføre de obligatoriske forpligtelser i alle deres henseender: Finansielt, fysisk og psykisk, således at forhåbning om opnåelsen af målet finder sted.

For at opnå produktivitet i arbejdet skal stedet, man begynder i, og fællesskabet, som arbejdet begynder med, nødvendigvis afgrænses. Det er rigtigt, at Islam er universel, sigter mod hele menneskeheden, ser ens på hele menneskeslægten og ikke lægger vægt på forskelle mellem miljøer, klimaer, jorder og lignende i forbindelse med *da'wah*. Islam anser derimod hele menneskeheden som egnet til at bekende sig til *da'wah* og betragter muslimerne som ansvarlige for at meddele denne *da'wah* til hele menneskeheden. Men trods dette starter Islam ikke med hele verden, fordi at begynde med verden anses som et fejlslagent arbejde og fører absolut ikke til noget resultat. Begyndelsen skal altså uundgåeligt finde sted med individet og til slut med hele verden. *Da'wah* skal derfor bæres på et sted, hvor den grundfæstes, så stedet kommer til at udgøre et startpunkt. Derefter bliver dette sted eller andre steder, hvor *da'wah* er blevet grundfæstet, antaget som et udgangspunkt, hvorfra *da'wah* udgår hen imod sin retning. Dernæst bliver stedet eller andre steder antaget som et støttepunkt, hvori staten etableres og i hvilket *da'wah* grundfæstes, og fremturer i sin naturlige retning: *Jihads* retning. Selvom det er stederne, som man antager som arbejds sfære i hvert punkt, er det dog *da'wah* og ikke stedet, der bevæger sig fra det ene punkt til det andet, således at *da'wah* bevæger sig samtidigt på alle de steder, hvori der arbejdes. Trods nødvendigheden af at fastsætte stedet, der skal udgøre startpunktet, hvorefter udgangspunktet og støttepunktet findes, så ligger fastsættelsen af stedet i hvert af disse tre punkter imidlertid ikke inden for den sfære, som mennesket har dominans over. Dette skyldes, at mennesket hverken behersker eller kan beherske dette. Fastsættelsen af stedet ligger derimod inden for den sfære, som dominerer mennesket. Mennesket er kun pålagt at beskæftige sig med de aktiviteter, der ligger inden for den sfære, som det selv har dominans over. De handlinger, der ligger inden for den øvrige sfære, forekommer ifølge Allahs (swt) ønske og *qada'* (skæbne).

Med hensyn til fastlæggelsen af startpunktet, så bliver det absolut på det sted, hvor den, i hvis sind det første lysglimt for *da'wah* skinner, befinder sig, og som Allah (swt) forbereder til at bære *da'wah*. Det kan være, at adskillige personer føler disse fornemmelser, men den person, som Allah (swt) har forberedt til at bære *da'wah*, er ukendt, indtil denne træder frem, og da vil *da'wah* begynde på det sted, hvor han befinder sig. Dermed vil det pågældende sted udgøre et startpunkt.

Hvad udgangspunktet angår, så er det afhængigt af samfundenes tendenser, fordi samfundene varierer i tanker, følelser og systemer. Det sted, hvor samfundet er mest egnet, og hvor atmosfæren er mest passende, bliver udgangspunktet. Ofte vil det sted, som udgjorde startpunktet, også blive udgangspunktet, men dog ikke nødvendigvis. Dette skyldes, at de mest egnede steder for udgangspunktet er det sted, hvor den politiske og økonomiske uretfærdighed er meget udbredt, og hvor blasfemien og korrupsionen er fremherskende.

Hvad støttepunktet angår, så er det ligeledes afhængigt af *da'wahs* succes i samfundet. Det sted, hvis samfund *da'wah* hverken kunne påvirke eller skabe en atmosfære til sin fordel i, er uegnet til at blive et støttepunkt, uanset hvor stort antallet af ideologiens bærere måtte være. Derimod er det sted, hvor idéen og metoden bliver fordøjet fra samfundets side, og hvor *da'wah* hersker over dets atmosfærer, egnet til at være et støttepunkt, hvad end antallet af ideologiens bærere måtte være.

Derfor er det ikke tilladt for *da'wah*-bærerne at måle *da'wah* ud fra antallet af dens bærere, da denne afmåling er helt forkert og farlig for *da'wah*, fordi den bortleder *da'wah*-bærerne fra samfundet til personer, hvilket forårsager langsommelighed, og muligvis vil det forårsage fiasko på det pågældende sted. Hemmeligheden bag dette er, at samfundet ikke består af individer, som mange bilder sig ind. Individerne udgør derimod dele i fællesskabet. Det, som samler disse individer i et samfund, er andre elementer, hvilket er tankerne, følelserne og systemerne. Derfor skal *da'wah* udsendes for at korrigere tanker, følelser og systemer. Denne *da'wah* er en kollektiv *da'wah* og en *da'wah* til samfundet, ikke til individer. Reformeringen af individerne har alene til formål at gøre dem til dele i en kollektiv sammenslutning, der bærer *da'wah* til samfundet. Derfor satser *da'wah*-bærerne, som forstår *da'wahs* virkelighed, på

samfundet for dermed at bære *da'wab* til dette, og de anskuer det således, at reformeringen af individerne umuligt kan reformere samfundet. En sådan reformering vil ikke engang føre til en permanent reformation af individet selv. Reformeringen af individet kan derimod alene lade sig gøre gennem reformeringen af samfundet, fordi når samfundet bliver reformeret, vil individet reformeres. Derfor skal *da'wabs* opmærksomhed rettes mod samfundene, og princippet skal lyde: "Reformer samfundet, så vil reformeringen af individet finde sted og fortsætte".

Samfundet ligner imidlertid vandet i en stor gryde; hvis man under eller omkring gryden anbringer noget, der forårsager kulde, da vil vandet fryse til og forvandle sig til frossent vand (is). På samme måde, hvis man indfører falske ideologier i samfundet, da vil det blive fastfrossent på korrupsion og forblive i vaklen og forfald, og når man indfører modsigende ideologier i samfundet, vil det præges af modsætninger og vedblive med at famle i sine modsætninger og flydende tilstand. Hvis man derimod anbringer en flammende og glødende ild under gryden, da vil vandet varme op for derefter at koge og forvandle sig til damp, der driver og sætter bevægelse i gang. På samme måde forholder det sig, hvis man indfører den sande ideologi i samfundet, da ideologien i det pågældende samfund vil være en fakkel, hvis varme vil forvandle samfundet til kogetilstand og derefter skabe bevægelse og motivation, hvorefter samfundet vil implementere ideologien og bære dens kald til de andre samfund. På trods af, at samfundets forvandling fra den ene tilstand til den modsatte, eller med andre ord: samfundets omvæltning fra den ene tilstand til den anden, ikke kan ses på samme måde som vandets forvandling i gryden, så er de, der har indsigt i samfundene og har fuld tillid til, at den ideologi, de bærer, udgør en ild, der brænder, og et lys, der belyser, velvidende om, at samfundet er under forandring, og at samfundet vil nå til kogepunktet og derefter absolut vil nå til bevægelses- og drivkraftspunktet. Derfor er de opmærksomme på samfund.

Af denne grund kender vi ikke det sted, som egner sig til at være et støttepunkt, da det afhænger af samfundets tendens, og ikke af *da'wabs* styrke alene. Den islamiske *da'wab* var stærk i Mekka, men alligevel var Mekka ikke egnet til at være et støttepunkt, til trods for at den udgjorde et startpunkt for *da'wab* og var egnet som et udgangspunkt, hvor *da'wab* kunne udgå fra. Støttepunktet var derimod i Medina, og derfor udvandrede Sendebudet (saaws) dertil, efter at han var blevet tryk ved dens samfund. I Medina

etablerede han (saaws) staten, der gik ud med *da'wahs* styrke til de øvrige dele af den Arabiske Halvø og dernæst til verdensdelene.

Heraf kan vi godt sige, at det ikke er muligt for *da'wab*-bærerne at kende stedet, der egner sig som et udgangspunkt og heller ikke det sted, som egner sig som støttepunkt. Det er ikke muligt for dem at vide dette, uanset hvor meget skarpsindighed og analyseevne, de er begavet med, da alene Allah (swt) har viden herom. Derfor skal *da'wab*-bærerne kun støtte sig til én ting, hvilket er *iman* på Allah (swt), samt grundfæste al deres arbejde på denne *iman* alene, og ikke på noget som helst andet. *Da'wahs* succes finder alene sted ved *iman* på Allah (swt) og intet andet.

Iman på Allah pålægger at have den korrekte *tawakkul* (lid) til Ham (swt) og at forsyne sig med hjælp fra Ham (swt). Dette skyldes, at Allah alene ved det hemmelige og det skjulte, og det er Ham (swt), som baner vejen for *da'wab*-bærerne, samt retleder dem til retskaffenhedens vej og til retledningens sti. Det er derfor uundværligt at have den stærke *iman* på og den fuldkomne *tawakkul* til Allah samt vedvarende at forsyne sig med hjælp fra Ham (swt). *Iman* pålægger nødvendigvis, at den troende har *iman* på ideologien, dvs. *iman* på Islam, fordi den er fra Allah (swt). Ligeledes pålægger *iman* nødvendigvis, at denne *iman* bliver rodfæstet og grundfæstet, og at der ingen tvivl finder sted heri, samt at tvivlen usandsynligt vil forekomme heri. Dette skyldes, at det mindste strejf af tvivl om ideologien fører til fiasko og vil muligvis føre til *kufr* og oprør, må Allah (swt) beskytte os mod det.

Denne stærke *iman*, hvortil ingen tvivl nærmer sig, er en uundgåelig sag for *da'wab*-bærerne, fordi den alene garanterer den vedvarende *da'wab*-gang med hurtige og store skridt på dens rette vej. Denne *iman* pålægger, at *da'wab* skal være åbenlys og udfordre alting, både sædvaner og traditioner, de elendige tanker og de fordrejede opfattelser. *Da'wab* skal endda udfordre den offentlige opinion, hvis denne er forkert, selv hvis *da'wab* skulle tage kampen op mod denne. *Da'wab* skal ydermere udfordre trosretninger og religioner, selv hvis den bliver udsat for fanatisme fra tilhængerne af disse. Derfor kendetegnes den *da'wab*, der er baseret på den islamiske *'aqidah*, ved ærlighed, mod, styrke, tanke samt ved at udfordre alt, hvad der er i modstrid med idéen og metoden og at konfrontere disse for at klargøre falskheden heraf, uanset konsekvenserne og vilkårene, og uagtet om ideologien er forenelig med folkemassen eller modsiger den, og uanset om folk tager imod den eller afviser

og modstår den. Dermed lefler *da'wah*-bæreren ikke for folket eller smigrer det. Ligeledes hykler *da'wah*-bæreren ikke over for de indflydelsesrige i samfundet blandt magthaverne eller andre, og han forherliger dem heller ikke. *Da'wah*-bæreren holder derimod fast ved ideologien alene og tager ikke noget som helst andet end ideologien til overvejelse.

Denne *iman* pålægger også at lade suveræniteten udelukkende tilkomme ideologien, dvs. Islam, og intet andet, samt at anse de andre ideologier som *kufir*, uanset hvor mangfoldige og forskellige disse måtte blive. Allah (swt) siger:

“(Den anerkendte) Deen hos Allah er alene Islam” (OQM. Aal-'Imran 3: 19)

Enhver, der ikke har *iman* på Islam, er *kafir* ifølge Islams anskuelse. Derfor er det absolut ikke tilladt for *da'wah*-bærerne at sige til dem, der bærer på andet end Islam, hvad enten det er en religion eller en ideologi: Hold fast ved jeres ideologi eller religion. Tværtimod skal *da'wah*-bærerne kalde dem til Islam med visdom og den gode formaning, så de bekender sig til den, fordi *da'wah* afgør bestemt, at dens bærere arbejder for at suveræniteten alene tilhører Islam. At overlade ikke-muslimerne til at have deres egne trosretninger og trosanskuelser betyder ikke en anerkendelse af deres religioner, men en efterlevelse af Allahs (swt) befaling, som foreskrev, at menneskene ikke tvinges til at bekende sig til Islam. Han (swt) har også foreskrevet at overlade individerne til at have deres egne trosanskuelser, religioner og andagter på betingelse af, at disse forbliver individuelle, ikke kollektive, og ikke har nogen entitet inden for Islams entitet. Derfor forbyder Islam eksistensen af ikke-islamiske politiske partier eller sammenslutninger, der er etableret på et fundament, der strider imod Islam, og tillader partier og sammenslutninger inden for Islams grænser. *Iman* på ideologien nødvendiggør således, at man alene lader ideologien herske i samfundet og at intet andet får del heri.

Iman på Islam er forskellig fra forståelsen af dens love og lovgivninger, fordi *iman* på Islam er påvist gennem intellektet ('aql) eller gennem beviser, der er bekræftet gennem intellektet, og derfor forekommer der ingen tvivl heri. Forståelsen af Islams love er derimod ikke afhængig af intellektet alene, men afhænger også af kendskabet til det arabiske sprog, tilstedeværelsen af

udledningsstyrken samt kendskabet til de autentiske (sahih) og de svage (dha'if, uautentiske) *ahadith*. *Da'wah*-bærerne bør derfor anse deres forståelse af lovene som korrekt med mulighed for at være forkert og betragte de andres forståelse som forkert med mulighed for at være korrekt. Det bør være således, så *da'wah*-bærerne formår at kalde til Islam og dens love ifølge deres forståelse og udledning af disse samt forandre andres forståelser, som de anser som forkerte, men muligvis kan være korrekte, til deres egne forståelser, som de anser som korrekte med mulighed for at være forkerte. Derfor er det ukorrekt, at *da'wah*-bærerne siger om deres forståelse, at denne er Islams mening. De skal derimod sige om deres mening, at denne er en islamisk mening. Grundlæggerne af retsskolerne (madhahib) blandt *mujtahidin* plejede at anse deres udledning af *ahkam* som korrekt, men med mulighed for at være forkert. Hver af dem plejede at sige: "Hvis *hadith'en* viser sig at være *sahih* (autentisk), så er den min *madh'hab* (retning), og så skal I tilsidesætte min udtalelse". På samme måde skal *da'wah*-bærerne betragte deres meninger, som de adopterer eller når frem til ud af Islam, med hensyn til forståelsen af disse, som korrekte meninger, der muligvis kan være forkerte. I modsætning hertil udgør deres *iman* på Islam en *'aqidah*, der absolut ikke må indeholde nogen som helst tvivl. At *da'wah*-bærerne skal have denne betragtning af deres forståelse skyldes, at *da'wah* indplanter tendensen til fuldkommenhed i sine tilhængeres sjæle, og påkræver, at de altid gransker efter sandheden og at de konstant vender og drejer al deres viden og forståelse med henblik på at rense det fra alt, hvad der muligvis kunne hænge sig fast heri af ting, der er fremmede for det, og for at udelukke alt det, hvis nærhed medfører muligheden for at klistre sig fast til det og anses som en del af det. Formålet med alt dette er, at forståelsen vedbliver med at være korrekt, at tanken vedbliver med at være dyb, og idéen vedbliver med at være ren og klar. Dette skyldes, at deres evne til at kunne udføre *da'wah* er afhængig af, i hvor høj grad idéen er klar og ren, fordi idéens klarhed og metodens tydelighed er den eneste garanti for succes og for succesens fortsættelse.

Denne granskning efter sandheden og søgning efter korrektheden må imidlertid absolut ikke betyde, at *da'wah*-bærernes forståelse bliver genstand for vindstød. Forståelsen skal tværtimod være en grundfæstet forståelse, fordi den stammer fra en dyb tanke. Denne forståelse er derfor mere grundfæstet end alle andre forståelser. Af denne grund skal *da'wah*-bærerne være årvågne omkring deres *da'wah* og deres forståelse heraf samt tage sig i agt for, at andre ikke afleder dem fra denne forståelse. Denne *fitna* (afledning) er den største

fare mod *da'wah*, og Allah (swt) har derfor advaret Sin Profet (saaws) mod denne, da Han (swt) sagde til ham:

“Og tag dig i agt for dem, så de ikke leder dig bort fra en del af det, Allah har åbenbaret dig” (OQM. Al-Ma'idah 5: 49)

Vor mester 'Umar (raa) sagde til dommeren Shuraih, som han udnævnte, da han vejledte ham om, at orientere sig grundigt i Allahs (swt) Bog (Qur'an): “Lad ikke mænd lede dig bort fra den”. *Da'wah*-bærerne skal derfor tage sig i agt for et ord, der kan blive fremsat af en oprigtig person, eller en mening, som strider mod Islam, og der måske anskues af en person, som er bekymret for *da'wah*, men som fremfører sin mening under påskud af *maslahah* (fordel). *Da'wah*-bærerne skal tage sig i agt for dette og ikke give nogen som helst mulighed herfor, da dette indebærer den åbenlyse vildfarelse. Der skal skelnes mellem *da'wah* til Islam og *da'wah* til genoptagelsen af et islamisk liv. Der skal ligeledes skelnes mellem den *da'wah*, der bæres af en gruppe - som en islamisk sammenslutning - i en nation, og den *da'wah*, der bæres af den islamiske stat.

Hvad angår sondringen mellem *da'wah* til Islam og *da'wah* til genoptagelsen af et islamisk liv, så er den til for at definere målet som *da'wah* bevæger sig hen imod. Forskellen mellem de to ligger i, at *da'wah* til Islam bæres til ikke-muslimerne, hvor de kaldes til at bekende sig til Islam og træde ind i dens fold. Den praktiske måde at kalde disse til Islam på er, at de regeres med Islam fra den islamiske stats side, så de indser Islams lys, samt at de inviteres til Islam gennem klargøringen af dens *'aqidah*-anskuelser og love, så de dermed erkender Islams mægtighed. *Da'wah* til Islam skal derfor nødvendigvis bæres af en islamisk stat.

Hvad *da'wah* til genoptagelsen af et islamisk liv angår, så skal den bæres af en sammenslutning, og ikke af individer. Denne *da'wah* til genoptagelsen af et islamisk liv går ud på: At samfundet, hvis individer overvejende er muslimer, men som regeres med andet end Islam, er et uislamisk samfund, hvorfor betegnelsen *Dar al-Kufr* gælder herfor. I det pågældende samfund skal man kalde til etableringen af en islamisk stat, der implementerer Islam heri og bærer dens *da'wah* til andre samfund. Dette gælder i tilfælde af, at der ikke findes nogen islamisk stat. Ifald der eksisterer en islamisk stat, der

implementerer Islam komplet, skal man i det pågældende samfund kalde til at forvandle det til en af den islamiske stats provinser, så det styres med Islam fra statens side, bliver en del af staten og bærer den islamiske *da'wah*, så det pågældende samfund dermed bliver et islamisk samfund og kan på det tidspunkt sandfærdigt betegnes som *dar al-Islam*. Dette skyldes, at det ikke er tilladt for muslimerne at bosætte sig i *dar al-kufr*. Ifald *dar al-Islam*, som muslimerne er bosat i, bliver til *dar al-kufr*, er muslimerne pålagt at arbejde for omdannelsen af dette til *dar al-Islam* eller at udvandre til *dar al-Islam*.

Med hensyn til sondringen mellem den *da'wah*, som en gruppe bærer i en islamisk *ummah*, og den *da'wah*, som en islamisk stat bærer, så er den til for at kende typen af det arbejde, som *da'wah*-bærerne udfører. Forskellen mellem de to ligger i, at den *da'wah*, som den islamiske stat bærer, repræsenterer den praktiske side, hvor staten implementerer Islam komplet og på omfattende måde indenlandsk, så muslimerne lever livet på glædelig vis, og hvor ikke-muslimerne, som er bosat i den islamiske stats fold, indser Islams lys og træder ind i Islam frivilligt og godvilligt med tilfredshed og tryghed. Derudover bærer staten *da'wah* til udlandet, ikke alene gennem promovering og forklaring af Islams love, men også ved forberedelse af styrken til *jihad* for Allahs sag (fi-sabili-Allah) for at regere de nærliggende lande med Islam. Dette skal finde sted ud fra den betragtning, at statens regering af ikke-muslimerne er den praktiske *da'wah*-metode og den metode, som blev anvendt af Sendebudet (saaws) og ligeså af hans kaliffer efter ham indtil slutningen af den islamiske stat. At bære *da'wah* fra statens side indenlandsk og udenlandsk er derfor det praktiske aspekt i *da'wah*.

Hvad angår den *da'wah*, som en gruppe eller en sammenslutning bærer, så består den af aktiviteter relateret til tanken og vedrører ikke udførelsen af andre aktiviteter. Derfor tager denne *da'wah* form af den intellektuelle side og ikke den praktiske side. Gruppen udfører det, som *Shari'ah* har pålagt denne i en sådan tilstand, indtil den islamiske stat bliver oprettet, hvorefter den praktiske side tager sin begyndelse i staten. Følgelig, på trods af at gruppen bærer *da'wah* til muslimerne, så kalder den dem til at få forståelse for Islam, så de genoptager det islamiske liv. Gruppen fører endvidere kamp mod dem, der står i vejen for denne *da'wah*, med den fremgangsmåde (uslub), kampen mod disse påkræver.

Det er *wajib* at tage Sendebudets (saaws) liv i Mekka som det forbillede, efter hvilket man følger i forbindelse med *da'wah*. *Da'wah* starter med det trin, som består af studeringen og forståelse, samtidig med udførelsen af Islams forpligtelser, som det var tilfældet i al-Arqams hus. Derefter går Islam-studerende, som har forståelse af Islam, de sandfærdige troende, over til vekselvirkningen med *ummah*, så *ummah* får en forståelse af Islam og forståelse for nødvendigheden af, at der eksisterer en islamisk stat. Sammenslutningen bør selv tage initiativ til at omtale og kompromittere folks fordærv, udfordre dem i deres fordrejede opfattelser og falske synspunkter og latterliggøre disse samt klargøre Islams virkelighed for folk og essensen af dens *da'wah*. Således at folk danner sig en almen bevidsthed omkring *da'wah*, hvor *da'wah*-bærerne udgør en del af *ummah*, og hvor *ummah* sammen med dem udgør en uadskillelig helhed. Dermed arbejder *ummah* som helhed med det produktive arbejde under ledelsen af *da'wahs* sammenslutning, indtil de opnår styret og opretter den islamiske stat. Dernæst tages Sendebudets (saaws) liv i Medina som det forbillede, man følger i forbindelse med at implementere Islam og bære *da'wah* til denne. Derfor har den islamiske sammenslutning, der bærer *da'wah*, intet at gøre med de praktiske aspekter og beskæftiger sig dermed ikke med andet end *da'wah*. Endvidere anser sammenslutningen udførelsen af nogen som helst andre aktiviteter som en afledning, en bedøvelse og en hindring for *da'wah*, og som det absolut ikke er tilladt at beskæftige sig med. Sendebudet (saaws) plejede at kalde til Islam i Mekka, mens den var fyldt med *fisq* (oprørskhed) og *fujur* (fordærv), og gjorde intet for afskaffelsen heraf. Uretfærdighed og udmattelse, fattigdom og nød fremherskede totalt, men der er ikke leveret nogen beretning om, at han (saaws) gjorde noget for at reducere disse ting. Han (saaws) befandt sig ved Ka'bah, hvor idolerne lå over hans hoved, og der er ikke leveret nogen beretning om, at han (saaws) rørte nogle af disse. Han plejede derimod at kompromittere deres guder, latterliggøre deres intellekt, gendrive deres handlinger samt begrænse sig til talen og det intellektuelle aspekt. Men da han (saaws) fik staten og indtog Mekka, blev der intet tilbage af hverken disse idoler, *fisq*, *fujur*, uretfærdighed, udmattelse eller nogen fattigdom og nød.

Af denne grund er det ikke tilladt for sammenslutningen, når den bærer *da'wah*, at den - i sin egenskab af en sammenslutning - udfører nogen som helst andre aktiviteter. Sammenslutningen er pålagt at begrænse sig til tanken og *da'wah*. Individierne må imidlertid ikke forhindres i at udføre, hvad de

ønsker af velgørende aktiviteter, men selve sammenslutningen må ikke udføre disse, da dens opgave er at etablere en stat for at bære *da'wah*.

Til trods for at man skal tage Sendebudets (saaws) liv i Mekka som det forbillede, man efterfølger, bør man bemærke forskellen mellem Mekka-befolkningen og kaldet af dem til Islam på den ene side og muslimerne i dag og kaldet af dem til genoptagelsen af det islamiske liv på den anden side. Forskellen er, at Sendebudet (saaws) kaldte *kuuffar* til *iman*, hvorimod *da'wah* i dag er et kald til muslimer, så de får forståelse for Islam og handler efter denne.

Derfor er sammenslutningen pålagt ikke at anse sig selv som en adskilt del af den *ummah*, som den lever med. Sammenslutningen skal derimod anse sig selv som en del af denne *ummah*, fordi folk er muslimer lige som sammenslutning. Dens medlemmer er ikke bedre end nogen af muslimerne, skønt de forstår Islam og arbejder for denne. Blandt muslimerne er det dog dem, der bærer på de tungeste byrder og har strengere forpligtelser over for Allah (swt) for at have påtaget sig ansvaret for at tjene muslimerne og arbejde for Islam. Mændene af den islamiske sammenslutning bør ydermere vide, at uanset hvor stort deres antal bliver, vil de ingen værdi have uden den *ummah*, de arbejder iblandt. Derfor er deres opgave at vekselvirke med *ummah*, at slå følge med denne på kampens vej samt at lade *ummah* føle, at det er den, der arbejder. Sammenslutningen skal afholde sig fra enhver handling, enhver udtalelse eller ethvert signal, store som små, som giver en indbildning af, at den er adskilt fra *ummah*, da dette vil føre *ummah* væk fra sammenslutningen og dens *da'wah* samt gøre sammenslutningen til endnu en af samfundets komplikationer, der står i vejen for dets oprejsning. *Ummah* udgør en uadskillelig helhed, hvor sammenslutningen rejser sig for etableringen af staten og vedbliver med at være en vogter for Islam både i *ummah* og i staten. Så når sammenslutningen observerer et tilbagefald i *ummah*, da vil den stimulere *ummahs iman* og genialitet, og hvis sammenslutningen observerer en afvigelse i staten, vil sammenslutningen sammen med *ummah* deltage i irettesættelsen af staten ifølge det, Islam pålægger. Den islamiske *da'wah*, som bæres af en sammenslutning, vil derved bevæge sig perfekt fremad i sin naturlige retning.

Følgelig er sammenslutningens formål at genoptage det islamiske liv i de islamiske lande og at bære den islamiske *da'wah* til verden. Sammenslutningens metode til at realisere målet er styret. Dens metode for at opnå styret består i

at studere og forstå Islam samt at kultivere folk med Islam på en sådan måde, der skaber virkningen med henblik på frembringelsen af den islamiske mentalitet og den islamiske psyke for derved at danne den islamiske personlighed. Ligeledes består metoden i at vekselvirke med *ummah*, så denne tilegner sig en forståelse af Islam og en forståelse af sine reelle interesser, Islams behandling af disse interesser og Islams garanti for realiseringen heraf. Metoden består også i at adoptere *ummahs* interesser. Vekselvirkningen og kampen for *da'wahs* skyld skal imidlertid foregå parallelt med studeringen. Dette arbejde udført af den partimæssige sammenslutning er et politisk arbejde. Derfor bør den fremtrædende karakter for denne sammenslutning uundgåeligt være politisk, da det er den første praktiske vej, hvormed *da'wah* til Islam påbegynder. Dette betyder ikke, at der kun kaldes til politik, eller at der kun kaldes til styret alene, men det betyder, at der kaldes til Islam og at kæmpe politisk for at nå frem til det komplette styre med henblik på at etablere den islamiske stat, der implementerer Islam og bærer dens *da'wah*. Derfor skal den sammenslutning, der bærer den islamiske *da'wah*, være en politisk sammenslutning. Sammenslutningen må ikke være en spirituel, moralsk, akademisk eller uddannelsesmæssig sammenslutning; den må hverken have træk heraf eller ligheder hermed. Den skal derimod være en politisk sammenslutning. Heraf er Hizb ut-Tahrir - som er et islamisk parti - et politisk parti, som beskæftiger sig med politik og arbejder for at kultivere den islamiske *ummah* med den islamiske *thaqafah* (kulturelle kundskaber), i hvilken den politiske side er fremtrædende. Partiet forkaster det, som kolonialismen og dens agenter foretager sig i forhold til at forbyde studenter og offentlige ansatte i at involvere sig i politik og deres forsøg på at holde offentligheden væk fra dette. Partiet mener, at folk skal få kendskab til politik, og at den politiske dannelse skal fremstå i dem. Det hører ikke til det politiske arbejde, at man klargør, at Islam omfatter politik, og heller ikke at de politiske principper i Islam er det ene og det andet. Politik er derimod, at samtlige *ummahs* interesser varetages indenlandsk og udenlandsk, og at disse udelukkende styres på islamisk vis, og at dette finder sted fra statens side og ligeledes fra *ummahs* side gennem at stille staten til regnskab herfor. For at dette bliver muligt i praksis, skal det nødvendigvis være partiet, der påtager sig denne opgave i *ummah* og i styret. Derfor bærer partiet kaldet til Islam som en omfattende *da'wah*, klargør for *ummah* de *shari'ah*-love, som behandler livets problemer, arbejder for at styre med Islam alene, fører kamp mod *kafir*-kolonialisten for at rykke denne op ved rødderne samt kæmper mod

kolonialismens agenter, både de, som bærer dens intellektuelle ledelse og principper, og de, som bærer dens politik og idéer.

At bære den islamiske *da'wab* og den politiske kamp for *da'wabs* skyld finder alene sted i det samfund, som partiet fastsætter som sin arbejdsfære. Hizb ut-Tahrir betragter samfundet i hele den islamiske verden som ét samfund, fordi hele dets sag udgør én sag, nemlig Islams sag. Alligevel gør partiet de arabiske lande – i deres egenskab af at være en del af de islamiske lande - til startpunktet. Ydermere anser partiet dannelsen af en islamisk stat i de arabiske lande - som et frø for den islamiske stat - for at være det naturlige skridt heri.

Samfundet i den islamiske verden befinder sig på et elendigt politisk niveau. Som helhed har den islamiske verden været koloniseret af de vestlige stater og er det stadigvæk, trods den tilsyneladende bærer præg af selvstyre. Samfundet i den islamiske verden er totalt underlagt den kapitalistisk-demokratiske intellektuelle ledelse. Inden for styret og politikken implementeres de demokratiske systemer heri, og inden for økonomien bliver det kapitalistiske system implementeret. På det militære område er den islamiske verden bundet af de fremmede magter, både i udrustningen, træningen og de øvrige militære kundskaber. Med hensyn til udenrigspolitikken er samfundet afhængigt af den fremmede politik, der koloniserer det. Derfor kan vi med rette sige, at de islamiske lande stadigvæk er koloniserede, og at kolonialismen stadig er grundfæstet heri. Dette skyldes, at kolonialismen består i at påtvinge det militære, politiske, økonomiske og kulturelle herredømme over de undertrykte befolkninger for at udnytte disse. Ydermere sætter kolonialismen alle kræfter i tjeneste med det formål at påtvinge sin intellektuelle ledelse og grundfæste sin livsanskuelse. Kolonialismens forskellige former indbefatter indlemmelse af det besejrede, magtesløse land i kolonistatens territorier, opførelse af kolonier og etablering af de nominelt selvstændige regeringer, der i praksis er underlagt kolonistaten. Dette er realiteten i de islamiske lande, der alle er underlagt det vestlige herredømme og styres efter de vestlige kolonialistiske programmer indenfor det kulturelle område. Samtidig med at disse er underlagt det vestlige kolonialismes herredømme, var de ligeledes et mål for en invasion fra det tidligere Sovjetunionen, som opererede heri via sine agenter, for at folk skulle bekende sig til kommunismen og for at dets intellektuelle ledelse og livsanskuelse skulle få dominans gennem kaldet til den kommunistiske ideologi.

På dette grundlag er de islamiske lande koloniserede af de vestlige stater, og udgør en arena for de fremmede intellektuelle ledelser. De islamiske lande var også et opsøgt mål for det tidligere Sovjetunion og et mål for dens invasion og besættelse, ikke for kolonisering af disse lande, men for omdannelsen af disse fra islamiske lande til kommunistiske lande og for omdannelsen af hele samfundet til et kommunistisk samfund, hvorfra alle Islams spor skulle udslettes. Alt dette forsvandt imidlertid efter Sovjetunionens sammenbrud, til trods for at der stadig er nogle, som har tilknytning til de kommunistiske partier i de islamiske lande, dog uden at have den mindste effektive virkning.

Heraf bør det politiske arbejde nødvendigvis etableres for kampen mod kolonialismen, bekrigelsen af de fremmede intellektuelle ledelser og for at arbejde på beskyttelsen mod faren fra den fremmede invasion, som tilsigter vores lande. At bære den islamiske *da'wah* på den korrekte måde vil ligeledes modarbejde faren fra de fremmede intellektuelle ledelser. Kampen mod den vestlige kolonialisme skal følgelig være hjørnestenen i den politiske kamp.

Den politiske kamp foreskriver at der ikke søges assistance fra den fremmede, hvad end dennes nationalitet måtte være, og uanset typen af denne assistance. Den politiske kamp betragter ligeledes enhver politisk assistance fra en hvilken som helst fremmed og enhver promovering af denne som forræderi mod *ummah*. Den politiske kamp foreskriver desuden at arbejde for opbygningen af den interne entitet i den islamiske verden på en sund måde, så denne bliver en global magt, som har sin eksklusive entitet og sit sublime samfund. Denne magt arbejder for at tage initiativtøjlerne fra begge blokke for at bære den islamiske *da'wah* til verden og overtage føringen heraf. Den politiske kamp foreskriver også bekrigelsen af de vestlige systemer, love og lovgivninger og alle de kolonialistiske vilkår. Den politiske kamp foreskriver ligeledes afvisningen af alle de vestlige projekter af enhver art, især de britiske og de amerikanske, hvad enten det handler om de adskillige tekniske og finansielle projekter eller de forskelligartede politiske projekter. Den politiske kamp foreskriver også den totale forkastelse af den vestlige kultur. Dette betyder ikke forkastelsen af de civilisatoriske former, fordi civilisation (*madaniyyah*) kan godtages under forudsætning af, at den er et produkt af videnskab og industri. Den politiske kamp foreskriver ydermere at rykke den fremmede intellektuelle ledelse op ved rødderne og at forkaste den fremmede *thaqafah*, som står i modstrid med det islamiske synspunkt. Dette vedrører ikke videnskab, fordi videnskaben er universel og bør godtages fra en hvilken som

helst part, fordi den er blandt de vigtigste faktorer for den materielle fremgang i livet.

Den politiske kamp nødvendiggør, at vi er bevidste om, at de vestlige kolonialister, især briterne og amerikanerne, i ethvert koloniseret land arbejder på at bistå deres agenter blandt de regressive mørkemænd og blandt dem, som promoverer deres politikker og intellektuelle ledelse samt blandt de magthavende klasser. De vestlige kolonialister skynder sig derfor at yde bistand til disse agenter i de forskellige regioner for at standse denne islamiske bevægelse. De forsyner dem med finansiering m.m. og med alle de kræfter, som agenterne trænger til, for at destruere denne bevægelse. Ydermere vil kolonialismen sammen med sine agenter være bannerførere for propagandaen imod denne islamiske befrielsesbevægelse, hvor de vil rette forskellige falske anklager og påstå: At denne er hyret af kolonialismen, sår intern splid, søger at fremprovokere verden imod muslimerne, og de vil påstå, at denne bevægelse afviger fra Islam, og de vil rette andre lignende beskyldninger. Af denne grund skal forkæmperne være bevidste om den kolonialistiske politik og dens fremgangsmåder, så de på det aktuelle tidspunkt afslører de kolonialistiske planer indenlandsk og udenlandsk, da afsløringen af kolonialismens planer på det aktuelle tidspunkt betragtes som værende blandt de vigtigste kamptyper.

Derfor arbejder Hizb ut-Tahrir for befrielsen af de islamiske territorier fra al kolonialisme. Partiet bekriger kolonialismen nådesløst, men forlanger ikke kun evakueringen. Partiet forlanger heller ikke den falske uafhængighed. Partiet arbejder derimod på at rykke alle de vilkår, som *kafir*-kolonialisten har etableret, op ved rode igennem befrielsen af landene, institutterne og tankerne fra besættelsen, om end denne besættelse er militær, intellektuel, kulturel, økonomisk eller af andre former. Ydermere bekriger partiet enhver, der advokerer nogen som helst af kolonialismens aspekter, indtil det islamiske liv bliver genoptaget ved etableringen af den islamiske stat, som bærer Islams budskab til hele verden. Vi beder Allah og bønfalder Ham (swt) om at forsyne os med hjælp fra Hans (swt) side for at kunne udføre disse enorme forpligtelser. Han (swt) er sandelig Al-Samie' (Den Althørende), Al-Mujib (Den Bønhørende).

Hizb ut-Tahrir

Hizb ut-Tahrir er et politisk parti, hvis ideologi er Islam, og hvis mål er genoptagelsen af det islamiske liv gennem etableringen af en islamisk stat, der implementerer Islams systemer og bærer dens *da'wah* til verden. Dette parti har tilrettelagt en partimæssig *thaqafah* (kulturel litteratur), som indbefatter islamiske love relateret til livets anliggender. Partiet kalder til Islam som en intellektuel ledelse, hvorfra de systemer, som behandler alle menneskets problemer, udspringer, hvad enten disse er politiske, økonomiske, kulturelle eller sociale osv. Det er et politisk parti, som til sit medlemskab slutter både kvinder og mænd. Partiet kalder alle mennesker til Islam og til at adoptere Islams opfattelser og systemer samt anskuer dem gennem Islams anskuelse, uanset hvor varierende deres nationaliteter og *madhabib* (retsskoler) måtte være. Partiet støtter sig til vekselvirkningen med *ummah* for opnåelsen af sit mål. Partiet bekriger kolonialismen i alle dens former og betegnelser for at realisere befrielsen af *ummah* fra kolonialismens intellektuelle ledelse og udryddelsen af kolonialismens kulturelle, politiske, militære og økonomiske rødder m.m. fra de islamiske landes jord samt for at ændre de fordrejede opfattelser, som kolonialismen har spredt vedrørende, at Islam skulle være begrænset til *'ibadah* (andagter) og moral.