Den intellektuelle kalifatet og sultanatet i

Ideen om kalifatet som den ideelle styreformen er, som Den islamske staten viser, en høyst levende idé som finnes hos sunnimuslimer i dag som i middelalderen. Denne artikkelen utforsker hvordan et utvalg tenkere forholdt seg til overgangen fra kalifatet til sultanatet.

Av Ahl Vegard Nilsen,¹ historiker og arabiskstudent ved Universitetet i Bergen.

PÅ DEN FØRSTE DAGEN AV MUSLIMENES HELLIGE fastemåned Ramadan i 2014 ble det proklamert at kalifatet var gjenopprettet av gruppen som kaller seg for Den islamske staten (IS).² Dermed ble det blåst liv i en styreform som i perioden etter Profetens død i 632 og frem til 900-tallet var den rådende sunnimuslimske styreformen, uten sammenlikning forøvrig. For mange muslimer, både da og nå, er kalifatet den ideelle styreformen som samlet hele det muslimske fellesskapet (*ummaen*) under ledelsen av en godkjent kalif.³ Ikke bare var det den ideelle styreformen, men for flere sunnimuslimske lærde var det sett på som en obligatorisk handling å opprette kalifatet og å støtte kalifen.⁴

Kalifatet klarte derimot ikke å motstå presset fra fremvoksende dynastier i Persia på 900-tallet. Med disse krigsherrenes inntog opplevde kalifen at hans posisjon som en egenrådlig hersker var over. I tillegg til tapet av makt kunne kalifene vilkårlig fengsles og

blindes av de nye makthaverne. Kalifenes personlige situasjon forbedret seg noe med tiden, men det var fortsatt militærmakten, representert av sultanen i spissen som beholdt makten. I en tidlig islamsk kontekst var kongemakt ofte sett på som kontrasten til kalifatet. Der kalifatet ble sett på som en islamsk styreform under Guds lov, var kongemakten sett på som et personlig, skjønnsmessig styre uten det samme religiøse fundamentet som kalifatet hadde.⁵

Formålet med denne artikkelen er å se på det diskursive aspektet rundt denne overgangen fra kalifatet til sultanatet, altså hvordan denne overgangen ble diskutert i normative kilder. Hvordan forholdt man seg til at den ideelle styreformen som kalifatet var, ble erstattet av den utskjelte kongemakten i form av sultaner? Hvordan legitimerte man sultanens fremvekst i det politiske landskapet på 900- og 1000-tallet? Sultanatet ble den

balansegangen mellom Midtøstens middelalder

Babylon trykker vanligvis kun artikler som omhandler samtidens Midtøsten. I denne utgaven har vi valgt å gjøre et unntak ved å trykke denne artikkelen om kalifatet i Midtøstens middelalder. Grunnen er at vi synes artikkelen har relevans for utviklingen i Irak og Syria hvor IS har erklært at de har opprettet et kalifat. Denne artikkelen gir en god innføring i diskusjonen rundt kalifatets legitimitet og posisjon i Midtøstens historie.

ledende styreformen utover i middelalderen, og derfor skal vi også se på den politiske teorien på 1300-tallet og 1400-tallet, da sultanatet var sementert. For å få svar på disse spørsmålene har jeg studert flere tekster fra de relevante periodene. Disse tekstene er ført i pennen av fire kjente skikkelser fra Midtøstens middelalder. Abu al-Hasan al-Mawardi (d. 1058) var en jurist som opererte under de mindre og mindre innflytelsesrike abbasidekalifene i Bagdad. Han skrev i perioden der kalifatet for alvor begynte å miste sin makt til det persiske dynastiet som kalles for buyidene. Buyidene ble erobret av et annet dynasti som kalles for saljuqene, og det er under saljuqenes patronasje at den neste forfatteren skrev. Teologen Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 1111) skrev i en tid da sultanen begynte å bli en etablert maktfaktor i Midtøsten og er således en god kilde til denne overgangsperioden. De neste tekstene stammer fra mamlukksultanatet

(1250-1517) og er skrevet av henholdsvis teologen Ibn Taymiyya (d. 1328) og historikeren Ibn Khaldun (d. 1406).

Al-Mawardi: Kalifatet slår sprekker

I al-Mawardis levetid mot slutten av 900-tallet til midten av 1000-tallet var abbasidekalifene i Bagdad presset fra flere kanter. Den mest nærliggende trusselen har jeg allerede nevnt, buyidene. På midten av 900-tallet tok buyidene kontrollen over Bagdad, og satte abbasidekalifen under «beskyttelse», altså husarrest. I tillegg til utfordringene med buyidene, var abbasidekalifatet også utfordret av et annet dynasti med base i Egypt, nemlig fatimidene (909-1171). Fatimidene sporet sin genealogi tilbake til Profetens datter Fatima som var gift med Ali, Profetens fetter. Fatimidene var altså et shi'ittisk dynasti, attpåttil med universelle pretensjoner, de ønsket at deres shi'ittiske imamat skulle hegne om

AHL VEGARD NILSEN

hele islam, ikke bare den shi'ittiske delen. Abbasidene møtte også konkurranse fra andre sunnier. På den iberiske halvøya etablerte Abd al-Rahman III (d. 961) et umayyadekalifat i 928. Umayyadekalifatet utgjorde ingen militær trussel mot abbasidene, men det nye kalifatet utfordret abbasidenes rett til å hevde at akkurat de var muslimenes universelle ledere.⁶

Det var i denne konteksten at juristen al-Mawardi skrev sin bok *al-Ahkam al-Sultaniya* (he-
retter *al-Ahkam*) som kan oversettes til Regjeringsmaktens bestemmelser.⁷ Som tittelen på verket indikerer, dreier det seg om hvordan man skulle forvalte ulike oppgaver i kalifatet på det som al-Mawardi mente var en juridisk korrekt måte. Forfatteren skrev selv om sin motivasjon for å skrive *al-Ahkam*:

*Since the ordinances of government are of special interest to those in authority [...] I have - in compliance with the wishes of one to whom obedience is incumbent on me - devoted a separate book to them.*⁸

Al-Ahkam var et bestillingsverk fra en som al-Mawardi skyldte lydighet, altså kalifen.⁹ Al-Mawardi var sympatisk til abbasidekalifatet, og holdt den høye stillingen som sjefsdommer (*qadi al-quḍat*) i Bagdad.¹⁰ Samtidige kilder forteller også at al-Mawardi fungerte som kalifens diplomatiske utsending ved et tilfelle.¹¹ Som vi skal se så viser al-Mawardis nærhet til abbasidekalifatet seg i *al-Ahkam*.

Det obligatoriske kalifatet og kalifens posisjon

Det å opprette kalifatet var obligatorisk for ummaen, i følge al-Mawardi. Han begrunner dette med først å vise til at mennesket ikke er i stand til å leve sammen uten en leder og siterer en før-islamisk poet: «Men cannot survive chaos without a leader; No ruler will there be if the ignorant take command.»¹² Dette er et vanlig argument i denne sjangeren som også er

brukt av både al-Chazali og Ibn Khaldun senere. Dette argumentet var derimot ikke nok for å hevde at kalifatet var obligatorisk, en hvilken som helst leder var tilstrekkelig for å motvirke kaoset. Al-Mawardi peker på at lederen må – ifølge den åpenbarte loven – være sanksjonert av troen. Her siterer han fra en sura som understreker hans argument: «Dere som tror, vis lydighet mot Gud, mot Sendebudet og mot dem som har autoritet blant dere.»¹³ I tillegg til å befeste kalifatet som den rettmessige styreformen så løfter al-Mawardi også opp kalifen og etterlater et inntrykk av en tilsynelatende mektig statsleder.

Al-Mawardi listet opp flere kvalifikasjoner som en eventuell kalif måtte oppfylle, samt hans plikter som lederen av ummaen. Å stille krav til en kalifs kvalifikasjoner var ikke en nyvinning fra al-Mawardi, men i denne sammenhengen viser det kalifens posisjon i normative verk som *al-Ahkam*. En rekke krav stilles til kalifens person, både fysisk og intellektuelt. Kalifen måtte være fri for fysiske handikapp og ha god hørsel, tale og godt syn. Ummaens leder kunne ikke være svekket på disse punktene, nettopp fordi en av hans plikter var å være ummaens bolverk mot indre og ytre fiender, enten fiendene var av religiøs eller militær art. Han skulle sikre grensene med utstyr og mannskap, og det ble stilt krav til at han måtte ha ukuelig mot til å beskytte hjemlandet mot fiender.¹⁴ Han var naturligvis også pliktig til å beskytte troen. Dette skulle gjøres ved å opprettholde troens kilder (Koranen og Tradisjonene), samt argumentere mot dem som var – fra et sunnittisk perspektiv – kjettere og avvikere.¹⁵ Det ble også stilt krav til hans rettferdighetssans fordi han var ansvarlig for at loven ble fulgt og at disputer ble avgjort. Han var også ansvarlig for kalifatets finanser, herunder skatteinnkreving og budsjettbalanse. Å ha kontroll over alle disse ansvars-

områdene ville krevd sin kalif, men kalifen hadde naturligvis en administrasjon som forvaltet hans ansvarsområder. Det var hans plikt å utpeke ærlige sekretærer som rådgivere og byråkrater, og til syvende og sist var det hans personlige ansvar å overvåke administrasjonen.

Poenget med dette avsnittet er ikke å vise at al-Mawardis kalif var en meget travel statsmann, poenget er at i denne normative teksten som *al-Ahkam* er, så ble kalifen presentert som den enerådende herskeren over ummaen. Vi ser at kalifens ansvarsområder strekker seg over det vi kan kalle for essensielle funksjoner en statsform på 1000-tallet måtte yte. Inntrykket som etterlates er at kalifen på al-Mawardis tid var en mektig og egenrådig hersker, med plikter som strakk seg fra å beskytte troens plass i ummaen, samt grensene mot fiender, og å ha oppsyn med det judisielle og administrative i styreformen. Samtidig vet vi at kalifen kun hadde en slik makt i teorien, noe faktisk al-Mawardi også erkjente i *al-Ahkam*.

Den usurperende guvernøren

I et kapittel der al-Mawardi drøfter guvernør-embetet viser det seg at han erkjenner at kalifen ikke lenger var helt autonom. I denne delen forsøker nemlig al-Mawardi å inkludere krigsherrene, som tilranet seg land og makt fra kalifatet, inn i sin teori om kalifatet, og dermed gjøre dem til en legitim del av sin teori. For å gjøre krigsherrene til en legitim del av kalifatet opprettet al-Mawardi en egen kategori av guvernør-embetet, nemlig den usurperende guvernøren.¹⁶ Den usurperende guvernøren skilte seg fra den konvensjonelle guvernøren nettopp ved at førstnevnte tilranet seg embetet uten kalifens godkjennelse. For å gjøre denne guvernøren legitim måtte kalifen, ifølge al-Mawardi, utstede et utnevnellesdekret som

rettmessig ga guvernøren rett til å administrere det gjeldende området. Den usurperende guvernøren ble da en autonom hersker, mens kalifen «[...] by his [guvernørens] permission, becomes the implementer of the dictates of the religion, thus transforming unlawfulness into legality, and the forbidden into the legitimate.»¹⁷ Al-Mawardi kvalifiserer forholdet mellom den usurperende guvernøren og kalifen ytterligere med en rekke punkter som gjensidig vennlighet samt et felles ansvar for å beskytte grensene for å nevne noe. Men det er liten tvil om at den usurperende guvernøren var et tegn på at kalifens autonomi var alvorlig svekket, selv i al-Mawardis kalif-sympatiske teori. Kalifens posisjon ble ytterligere svekket utover 1000-tallet da en ny maktskikkelse etablerte seg i Midtøsten.

Al-Ghazali og sultanens inntog

Teologen al-Ghazalis yrkesliv varte fra den siste halvdelen av 1000-tallet til rundt 1111. På denne tiden var buyidene erstattet av et mer sunnivennlig og ikke minst et mer langvarig dynasti, saljuqene. Selv om saljuqene forfektet sunni-islams sak ved blant annet å opprette flere læreseter for å bekjempe de andre grenene av islam, endret det ikke kalifens realpolitiske situasjon. I teologenes normative tekster var kalifen naturligvis fortsatt en opphøyet figur, men som vi skal se gikk også tekstene langt i å inkorporere og tilpasse krigsherrenes plass i den sunni-politiske teorien. Teksten vi skal se på i denne delen er al-Ghazalis *al-Iqtisad fi al-'Itiqad* (heretter *al-Iqtisad*). Al-Ghazalis *al-Iqtisad* er først og fremst en filosofisk-teologisk tekst som var med på å etablere sunni-islams teologiske retning, altså et produkt av saljuqenes bestrebelser for å fremme sunni-islams sak. Selve tittelen kan oversettes som «troens økonomi» og viser til en spesifikk tolkningsmetode av Koranen og Tradisjonene som

kombinererte mu'tazilaenes fortolkningsmetode basert på rasjonalitet og den tolkningstradisjonen som la åpenbaringen autoritet til grunn. Denne sunni-teologiske retningen ble etter hvert kalt ash'ari-retningen.¹⁸ På tross av *al-Iqtisads* teologiske karakter er den relevant for denne artikkelens tema. Al-Ghazali var tilsynelatende ikke særlig begeistret for å inkludere en diskusjon om kalifatet, det falt utenfor hans felt som var *kalam*, teologi. I tillegg var det lett å trå feil i slike diskusjoner: «The one who avoids wading into it is safer than the one who wades into it even if he succeeds; how then would it be if he errs?»¹⁹ Likevel gjorde al-Ghazali som sine forgjengere og konkluderte boken sin med en diskusjon om kalifatet som vi her skal se på.

Det obligatoriske kalifatet og sultanens plass

Ifølge al-Ghazali var ett av Profetens ønsker at det religiøse i ummaen skulle være beskyttet. Dette kunne man kun oppnå ved å utpeke en kalif som adlydes. Det kunne ikke være noen tvil at kalifatet var obligatorisk som følge av åpenbaringene. Så langt er al-Ghazalis argumenter tilnærmet like al-Mawardis når det gjelder hvorvidt kalifatet er obligatorisk eller ei. Al-Ghazali utbroderer sitt argument videre ved å hevde at et premiss for religionen har gode levekår er at de verdslige forholdene er under kontroll, hvilket krever en leder. Igjen er dette et argument vi har sett før, det ville oppstå kaos hvis mennesket ikke hadde en tøykende myndighet. Det er i denne diskusjonen at sultanen entrer scenen for første gang. Al-Ghazali advarer mot det lederløse samfunnet, og viser til at i perioder der ummaen var uten en kalif eller sultan som følge av dødsfall, var mord og hungersnød utbredt, industrien ville kollapse og kveget ville dø. Konsekvensen av det lederløse samfunnet ville vært til skade for de religiøse forholdene,

ifølge al-Ghazali. Hvis alle måtte bruke tiden sin på å beskytte seg mot undertrykkere ville det ikke bli noen tid til å gjøre det som betyr noe, nemlig å søke kunnskap og be.²⁰ Dette ville selvsagt ødelegge for religionens plass i samfunnet. I denne patosfylte diskusjonen får sultanen en meget viktig plass i kalifatet. En sterk sultan var nødvendig for å forene ulikheter i befolkningen, slik at den kaotiske tilstanden ville unngås. Al-Ghazali skriver så at «[...] religion and sultan are twins, and also that religion is a foundation and the sultan is a guard: that which has no foundation collapses and that which has no guard is lost».²¹

Her ser vi at den realpolitiske situasjonen og dermed den normative diskursen om kalifatet har endret seg fra al-Mawardis tid. Hvis man tillater en sammeligning av al-Mawardis usurperende guvernør og al-Ghazalis sultan, ser man at det har skjedd en forflytning; fra en plass i al-Mawardis periferi til å bli en del av selve kjernen i al-Ghazalis teori. Det var forventet at al-Mawardis kalif skulle beskytte ummaen militært, ett av al-Mawardis krav til kalifen var «dauntless courage» for å beskytte hjemlandet mot dets fiender.²² Nå som sultanen var en integrert del av den politiske teorien mot slutten av 1000-tallet, kunne man kanskje forvente at det militære ansvaret var utenfor kalifens ansvarsområde og heller sultanens ansvar alene. Denne antakelsen er ikke langt fra sannheten, men som vi skal se nedenfor, så flettet al-Ghazali sultanen og kalifen tettere sammen.

Kalifens kvaliteter

I slike normative tekster som *al-Ahkam* og *al-Iqtisad* finner man ofte at forfatteren lister opp en rekke krav og plikter som må oppfylles av de involverte, ofte kalifen. I juridiske utlegginger

«Kalifen lo». Tegning fra *Tusen og én natt*.

DEN INTELLEKTUELLE BALANSEGANGEN MELLOM KALIFATET OG SULTANATET I MIDTØSTENS ...

AHL VEGARD NILSEN

som *al-Ahkam* finner man spesielt dette, men også hos al-Ghazali finner man noen punkter som en kalif må tilfredsstille. I en annen polemisk/propagandisk tekst skriver al-Ghazali om en del kriterier en kalif må inneha, hvilket den nyinnsatte kalif al-Mustazhir (d. 1118) hadde ifølge al-Ghazali. Det er spesielt én kvalitet som er av relevans for denne artikkelen: *al-najda*, fryktløsheten.²³ Denne kvaliteten var nødvendig for å takle opprør og opprørere samt ikke-troende. Denne kvaliteten utfylles nemlig av «the Turks», saljuqene. Fryktløshetens fundament var nemlig makt (*shawka*), hvilket var skjenket saljuqene, ifølge al-Ghazali. Han skriver videre:

Almighty God has given them the good fortune to befriend and love him (sc. the caliph) to such an extent that they draw near to God by helping him (sc. the caliph) and by suppressing enemies of his state (dawla).

Med dette integrerer al-Ghazali sultanen, som representerte «the Turks», inn i sin kalifat-teori ved å gjøre ham til et uunnværlig attributt til kalifatet. Men det er tydelig at det å basere en av kalifens kvaliteter på saljuqene ikke var problemfritt. I et avsnitt tar al-Ghazali saljuqene, hans arbeidsgivere, i forsvar mot anklager om at det eneste de var hengivne til var deres lidenskaper, det de kom til å falle tilbake på i stunder der lidenskapene tok overhånd var deres medfødte, bestialske natur. Dette er al-Ghazali helt uenig i, og tar sine arbeidsgivere i forsvar. Men det viser at dette var et tema som krevde *fingerspitzengefühl* fra de involverte, al-Ghazali inkluderte kritikken mot saljuqene for å vise at han var klar over at saljuqenes maktposisjon var kontroversiell. Samtidig kunne han ikke la kritikken stå ubesvart, det kunne ha blitt tolket som om kritikken var hans egen. Nå som vi har sett hvordan sultanen gradvis ble mer og mer in-

tegrert i den sunnimuslimske politiske filosofen, skal vi bevege oss et noen århundrer fremover i tid da sultanatet var sementert som den ledende statsformen i Midtøsten.

Sultanatteori: Ibn Taymiyya og Ibn Khaldun

Både teologen Ibn Taymiyya og historikeren Ibn Khaldun var på hver sin måte tilknyttet et av de lengstlevende sultanatene i Midtøsten, nemlig mamlukksultanatet i Egypt og Syria (1250–1517). Dette sultanatet ble til da den siste ayyubide-sultanen døde i 1249, og hans slavesoldater, mamlukkene, tok over makten.²⁵ Mamlukksultanatet blir ofte fremstilt som en kaotisk periode som følge av mamlukkenes hang til interne stridigheter, spesielt i perioder der nye sultaner skulle innsettes. Men det var også lange perioder der stabilitet og velstand var gjeldende. Dette sultanatet er altså rammeverket for våre to neste teoretikere.

Ibn Taymiyya og sultanatet

Ibn Taymiyya er kjent for å være inspirasjonskilden til flere neo-ortodokse islamske reformbevegelser i moderne tid.²⁶ I 1981 ble han aktuell da noen av hans fatwaer ble brukt for å legitimere mordet på den egyptiske presidenten Anwar Sadat.²⁷ I denne anledningen skal vi først og fremst studere Ibn Taymiyya i sin samtid. På begynnelsen av 1300-tallet skrev han boken *al-Siyasa al-Shar'iya fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iya* der han i likhet med al-Mawardi skrev på bestilling fra en overordnet, mest sannsynlig mamlukksultanen al-Nasir Muhammad (d. 1341). Boken, som er oversatt til *The Political Shariya: On Reforming the Ruler and the Ruled*,²⁹ skulle fungere som en rettesnor for både herskeren og hans undersåtter slik at man skulle få en harmonisk styreform. Det som er interessant i denne sammenhengen er å se hvordan Ibn Taymiyya forholdt seg til kalifatet, og hvilke tanker han knyttet til sultanatet som styreform.

Hvorvidt Ibn Taymiyya fortsatt regnet kalifatet som den obligatoriske styreformen eller ei, er det i nyere tid blitt diskusjon om. Lenge mente man at Ibn Taymiyya ikke anså kalifatet som obligatorisk, men i 2010 kom det en artikkel av Mona Hassan som utfordret denne tesen. I artikkelen hevdes det at Henry Laoust var den første til å feiltolke Ibn Taymiyya om hans syn på kalifatet. Hassan skriver at Laoust tolket Ibn Taymiyyas angrep på det shi'ittiske imamatet som en opphevelse av sunni-kalifatets obligatoriske karakter.

~
*Det kunne ikke være noen tvil om at
kalifatet var obligatorisk som en følge
av åpenbaringene.*
~

Ifølge Hassan finnes det ingen beviser på at Ibn Taymiyya ikke anså sunni-kalifatet som obligatorisk.³⁰ Dette er en diskusjon som fortsatt er pågående, og det trengs flere studier av hele Ibn Taymiyyas forfatterskap for å finne svar på spørsmålet.

Denne artikkelen tar utgangspunkt i to av Ibn Taymiyyas bøker, den allerede nevnte *al-Siyasa* og en mindre bok som tar for seg markedsinspektørens (*muhtasibens*) rolle i mamlukksultanatet.³¹ I disse tekstene er det ingen utførlige diskusjoner om kalifatet slik det er hos al-Mawardi og al-Ghazali. Man finner referanser til kalifer, men det er i sammenheng med tilbakeskuende argumenter som Ibn Taymiyya ofte bruker. Det man finner er en noenlunde lik diskusjon rundt behovet for lederskap som al-Mawardi og al-Ghazali hadde, dog uten katastrofeperspektivet om at mangel på lederskap ville medføre hungersnød og død, som vi så hos al-Ghazali. Ibn Taymiyya peker på at mennesket ikke kan realisere sine fellesinteresser uten å forene seg. I forleng-

elsen av dette må de forente menneskene ha en leder, hvilket er uunngåelig i følge Ibn Taymiyya. Karakteristisk nok forankrer han behovet for en leder med et utsagn fra Profeten: «[...] the Prophet, peace be upon him, has said: 'If three of them were on a journey, they should choose one of them as Amir (leader)'».³² Dette utsagnet gjentas i flere utgaver av Ibn Taymiyya, og sammen med andre utsagn som «sixty years of a despotic ruler are better than one single night without a ruler» viser det hvor sterkt ønsket og behovet for en leder var for teoretikere som Ibn Taymiyya. Det å kaste en hersker satt langt inne for Ibn Taymiyya. Han mente at herskeren ville få som fortjent i etterlivet og at det dermed ikke var undersåttenes oppgave å straffe herskeren. Det betyr ikke at Ibn Taymiyya godtok hva som helst, minimumskravet var at herskeren skulle tilrettelegge for den rituelle bønne – hvis ikke, var det legitimt å gjøre opprør.³⁴

En rettferdig styreform

Ibn Taymiyya hadde altså ingen problemer med å begrunne behovet for makt og lederskap. Man ser også at han ikke hadde noen problemer med å stille absolutte krav til styreformen. Ibn Taymiyya understreket at rettferdighet var det viktigste elementet en hersker, og dermed styreformen, måtte ha. Behovet for rettferdighet var så sterkt at det trumfet religionen: «[...] God upholds the just state even if it is unbelieving, but does not uphold the unjust state even if it is Muslim. It is also said that the world can endure with justice and unbelief but not with injustice and Islam».³⁵

Rettferdighetsprinsippet er naturligvis ikke nytt med Ibn Taymiyya, det er et gjennomgående tema i den politiske teorien. Det som kan være litt overraskende er at rett-

AHL VEGARD NILSEN

ferdighetens plass er viktigere enn religionens plass i styreformen. Men hvis man leser dette inn i den historiske konteksten kan det bli klarere. Når kalifatet fortsatt var gjeldende, realpolitisk og idealistisk sett, så var kalifen garantisten for ummaens religiøse velferd, dens «saving vehicle», som Patricia Crone skriver.³⁶ På Ibn Taymiyyas tid var kalifen tilstede i Kairo, men ikke med den samme idealiserte tyngden som han hadde spesielt på al-Mawardis tid.³⁷ Dette ser man på fraværet av kalifens plass i Ibn Taymiyyas teori. Dette åpner for at herskeren og ummaens skjebne ikke lenger var like tett sammenvevd i Ibn Taymiyyas teori, hvilket kan være med på å forklare hvorfor Ibn Taymiyya kunne godta en ikke-troende, syndende hersker så lenge herskeren var rettferdig. Denne «frigjøringen» av

❧

Det å være den tøyende myndigheten for menneskene er selve meningen med den kongelige autoriteten for Ibn Khaldun.

❧

ummaens religiøse avhengighet fra herskeren etterlot et vakuum som Ibn Taymiyya fylte med sin egen gruppe, nemlig «ulama», de religiøse lærde. Ibn Taymiyya plasserte faktisk ulama på toppen av makthierarkiet sammen med mamlukkemirene i sin definisjon av hvem som har makten, hvilket tyder på at han så sin egen gruppe som meget betydningsfull for styreformen.³⁸ Dette viser hvordan man som teolog manøvrerte seg i den politiske teorien under sultanatet. Sultanen var ansvarlig for ummaens rammeverk, altså militær beskyttelse og infrastruktur, mens de religiøse lærde overtok rollen som ummaens religiøse garantister og sammen dannet de «de som hadde makten» i Ibn Taymiyyas teori. Den siste

teoretikeren vi skal se på hadde, som en praktiserende historiker, et annet utgangspunkt enn Ibn Taymiyya, men han hadde likefullt en meget interessant tolkning av forholdet mellom kalifatet og sultanatet.

Ibn Khaldun og sultanatet

Ibn Khaldun er muligens den mest kjente teoretikeren i Europa i denne artikkelen. Dette skyldes hovedsakelig at hans *al-Muqaddima* («Introduksjonen»), som var en introduksjon til det større verket *kitab al-'Ibar* («Boken om lærdommene»), ble gjort tilgjengelig for et europeisk publikum av forskere allerede mot slutten av 1600-tallet. At *al-Muqaddima* kom i norsk oversettelse i 2012 av Magid al-Araki er nok et eksempel på dens vedvarende popularitet. Denne populariteten stammer hovedsakelig fra Ibn Khalduns nyskapende, dyptgripende analyse om sivilisasjoners vekst og fall. Mange har sett på dette arbeidet som en forløper til den moderne statsvitenskapen, og man finner ofte Ibn Khaldun omtalt som «statsviter» eller «sosiolog». Han så seg selv først og fremst som en historiker, men han var også en høytstående jurist som tilbrakte den siste perioden av livet sitt, fra 1383-1406, i Kairo der han ble utpekt som malikienes sjefsdommer. Dette var en usikker stilling for Ibn Khaldun, og han ble avsatt og utpekt hele seks ganger til den samme stillingen.⁴⁰ Men Ibn Khaldun nøt godt av sitt vennskapsbånd til mamlukksultanen Barquq (d. 1399) og var således meget tett på sultanatet. Hvordan drøftet så Ibn Khaldun kalifatet, fire hundre år etter al-Mawardi? Var sultanen enda mer fremtredende enn hva han var hos al-Ghazali?

Om kongemakten

Det man ser er at Ibn Khaldun, på samme måte som al-Mawardi og al-Ghazali, argumenterer for behovet for lederskap ved å peke på mennes-

kets behov for samhandling. Når mennesket er kommet sammen for å sikre matforsyninger og sin egen sikkerhet trenger de, ifølge Ibn Khaldun: «[...] noe som hindrer dem i å gå løs på hverandre for aggressivitet og urettferdighet ligger i menneskets dyriske natur.»⁴¹ Det å være den tøylende myndigheten for menneskene er selve meningen med den kongelige autoriteten for Ibn Khaldun. Allerede her ser vi at Ibn Khaldun plasserer sultanatet, som representerer den kongelige autoriteten eller kongemakten, som en grunnstein i hans teori. Men det betyr ikke at han ignorerer kalifatet slik som Ibn Taymiyya tilsynelatende gjorde. Han har en utførlig diskusjon om kalifatet som minner om spesielt al-Mawardis diskusjon, men det er på ett punkt han skiller seg fra de foregående teoretikerne, og det er når det gjelder forholdet mellom kongemakten (*mulk*) og kalifatet.

For det første, så var ikke Ibn Khaldun negativ til kongemakt i seg selv: «Kongemakt er en vel ansett og ettertraktet posisjon som omfatter alle verdslige goder, legemets nytelser og sjelens gleder.»⁴² Han er selvsagt klar over at i en islamsk kontekst var ikke «kongemakt» et positivt ladet begrep. Han viser til at Profeten kritiserte kongemakten for dens tilbøyeligheter til overdrevent forbruk og for å avvike fra Guds vei.⁴³ Til denne vektige innvendingen fra Profeten sier Ibn Khaldun at det ikke var Profetens intensjon å forby kongemakten i sin helhet, bare når den ble misbrukt for personlige formål. Ibn Khaldun begir seg så ut på en lang og interessant historisk fremstilling om hvordan kalifatet endret seg til å bli kongestyre. Han starter med de fire første, rettlejede, kalifene som alle blir fremstilt som asketer som forkastet kongemakten. Etter disse fulgte umayyadene (661–750) som var de første med kongemakten i følge Ibn Khaldun. De tidlige umayyadenes kongemakt var ikke

negativ så lenge herskeren etterstrebet å oppfylle «sannhetens formål», altså å fremme islams sak. Men de senere umayyadene korrumperte kongemakten, hvilket gjorde dem fortapt i en realpolitisk forstand – folket ble misfornøyd, hvilket tilrettela for en revolusjon. I 750 tok abbasidene over makten, deriblant var det «gode og dårlige menn». Etter hvert ble arbeidet for sannheten byttet ut med arbeid for luksus og makt, hvilket gjorde at «Gud tillot deres fall, fratok araberne makten og ga den til andre».⁴⁴ Hvordan kan denne analysen relateres til Ibn Khalduns samtid? Flere steder opererer Ibn Khaldun med kalifen som en samtidig aktør i sin *al-Muqaddima*, noe som virker underlig med tanke på hans historiske gjennomgang som førte til at kalifatet opphørte. Svaret på Ibn Khalduns tilsynelatende ignorering av sin egen konklusjon kan ligge i Ibn Khalduns definisjon av hvem som leder kalifatet: «I senere tid er han [kalifen] også blitt kalt sultan ...»⁴⁵ Dette er en interessant sammenblanding av disse herskertitlene som man ikke har sett tidligere. Dette kan peke i retning av at Ibn Khalduns syn på forholdet mellom kalifatet og sultanatet ikke var svart/hvitt, at det ikke var et klart brudd mellom kalifatet og sultanatet. Et annet eksempel på dette er når han diskuterer kalifatets religiøse funksjoner. Her skriver han: «Hvis kongestyret er muslimsk, hører det inn under kalifatet og er tilknyttet dette.»⁴⁶ Deretter går han igjennom en rekke religiøse embeter som alle har sitt utspring fra kalifatet. Til slutt kommer han med en interessant faktaopplysning som viser at hans teori ikke var uberørt av hans politiske samtid:

*I alminnelighet ble kalifatets funksjoner og religiøse funksjoner lagt inn under kongemakten og politisk lederskap. Dette er nå situasjonen i alle dynastiene. Guds vishet styrer alt.*⁴⁷

AHL VEGARD NILSEN

Dette viser at hvordan man diskuterte kalifatet endret seg fra al-Mawardi til Ibn Khalduns tid, og det forteller oss hvordan teoretikere som Ibn Khaldun forsøkte å forene samtidens politiske realitet med det vedvarende idealet som kalifatet var. Det er mulig at Ibn Khaldun ikke anså kalifatet som teoretisk dødt, nettopp fordi flere av kalifatets trekk skulle være bevart i sultanatet.⁴⁸

Oppsummering

I denne artikkelen har vi sett hvordan et utvalg teoretikere forholdt seg til at sultanatet kom til å overta kalifatets plass som den ledende styreform i Midtøstens middelalder. Vi har sett hvordan al-Mawardi prøvde å bevare kalifatets integritet ved å hegne inn den usurperende guvernøren inn i hans teori, og dermed gjøre ham til en legitim del av kalifatet. Al-Mawardis erkjennelse av at kalifen ikke lenger var autonom var på mange måter en stadfestelse av at krigsherrene fra Østen var kommet for å bli. Det ser vi også hos al-Ghazali, som inkorporerte sultanen mye tettere i sin teori enn hva al-Mawardi gjorde. Kalifatet var fortsatt obligatorisk for al-Ghazali, men sultanen utgjorde en uunnværlig del av kalifens kvaliteter som hans militære garantist. Dette kan naturligvis ha vært med på å endre synet på kongestyret, hvilket gjorde det mindre kontroversielt utover i middelalderen. Med Ibn Taymiyya ser vi tegn til at kalifatet mistet sin obligatoriske plass i hans politiske teori. Samtidig gir han sterke oppfordringer til hvordan sultanatet burde forvaltes. Han plasserte også sin egen gruppe, ulama, som makthavere i sultanatet. Dette tyder på at man ikke lenger så ummaens religiøse skjebne avhengig av styreform, slik man gjorde under kalifatet. Nå var det opp til de religiøse lærde å ta ansvar for ummaens religiøse velferd. Til sist har vi sett at Ibn Khalduns måte

å inkorporere sultanatet i sin teori var ved å inkludere det i kalifatet, så lenge det oppfylte visse krav. Han forsvarte også kongemakten med å hevde at så lenge den ikke ble brukt for personlige formål var det en aktverdig styreform. Slik var Ibn Khaldun med på å gjøre sultanatet til en akseptert styreform i Midtøstens middelalder.

• f •

- 1 Denne artikkelen bygger på min masteroppgave som ble avlevert 15.05.2014 ved Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen med tittelen "Fra kalif til sultan: En analyse av teori og praksis rundt styreform og makt i middelalderen og i mamlukk perioden (1250-1517)".
- 2 Dokumentet som erklærer kalifatet er tilgjengelig på https://ia902505.us.archive.org/28/items/poa_25984/EN.pdf lastet ned 31.07.2014.
- 3 I de normative tekstene som denne artikkelen bygger på brukes både "kalif" og "imam" som tittel for lederen av det sunnimuslimske kalifatet. For enkelthetens skyld har jeg valgt å kun bruke "kalif" i denne artikkelen.
- 4 IS argumenterer også for at etableringen av kalifatet er en obligatorisk handling for kollektivet (*wajib kifa'i*). Se lenken i forrige note. Dokumentet er ikke paginert, men man finner delen om det obligatoriske på side 5, første avsnitt.
- 5 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago. 1988. s. 55.
- 6 Janina Safran, "The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy" i *International Journal of Middle East Studies*, vol. XXX. 1998. s. 183.
- 7 Wafaa H. Wahba, *al-Ahkam al-Sultaniyya* (oversatt som *The Ordinances of Government*), Reading. 1996, 2006.
- 8 Wahba, *al-Ahkam* ..., s. i.
- 9 Det råder en viss uenighet i sekundærlitteraturen om akkurat hvilken kalif det er snakk om. Ifølge Henry Laoust var det al-Qa'im Bi-Amr Allah (r. 1031-1073), mens Donald P. Little plasserer verket noe tidligere, hvilket ville bety at det var for al-Qa'ims far, al-Qadir Bi'llah (r. 991-1031). For Laousts plassering, se Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford. 1981. s. 83. For Little, se hans artikkel "A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya" i *The Muslim World*, vol. LXIV, 1974. s. 3.
- 10 En *qadi al-qudat* var en sjefsdommer. Dette embetet hadde makt til å utnevne og avsette dommere. Se Knut S. Vikør, *Mellom gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*, Oslo. 2003. s. 160-161.
- 11 'Izz al-Dan Ibn al-Athir, *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from al-Kamil fi'l-Ta'rikh of 'Izz al-Din Ibn al-Athir* (oversatt av D. S. Richards), London. 2002. s. 56-57. I dette tilfellet møtte al-Mawardi Tughril Beg (d. 1063), mannen som tolv år senere etablerte saljuq-dynastiet.
- 12 Wahba, *al-Ahkam* ..., s. 1.

DEN INTELLEKTUELLE BALANSEGANGEN MELLOM KALIFATET OG SULTANATET I MIDTØSTENS ...

- 13 Einar Berg, Koranen: Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Oslo. 1989. 4:62.
- 14 Wahba, *al-Ahkam* ... s. 4.
- 15 Det vil si shi'itter og tilhengere av andre retninger i islam som mu'tazilaer og murji'aer.
- 16 Wahba, *al-Ahkam* ..., s. 16.
- 17 Wahba, *al-Ahkam* ..., s. 16.
- 18 For mer om ash'ari-retningen, se Se W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh. 1973. s. 304-310.
- 19 Aladdin M. Yaqub, *Al-Ghazali's Moderation in Belief (al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*, Chicago. 2013. s. 229.
- 20 Yaqub, *Al-Ghazali's* ..., s. 230-231.
- 21 Yaqub, *Al-Ghazali's* ..., s. 231.
- 22 Wahba, *al-Ahkam* ..., s. 4.
- 23 På engelsk heter teksten *The Infamies of the Batanites and the Virtues of the Mustazhirites* og er å finne i Richard Joseph McCarthys *Deliverance From Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of Al-Ghazali*, Louisville. 1980. s. 152-244. Delen om kalifens kvaliteter er på s. 238. Dessverre er en del relevant stoff utelatt fra denne versjonen av teksten, men den utelatte delen finner man igjen i Carole Hillenbrands artikkel "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazali's views on government" i Iran, vol. XXIV, 1988.
- 24 Dette sitatet finner man i Hillenbrands artikkel "Islamic Orthodoxy... s. 83-84.
- 25 For en bredere introduksjon til mamlukkene i Egypt og Syria henvises den interesserte leser til det som er nærmest et standardverk på mamlukkenes historie: Robert Irwins *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, Kent. 1986.
- 26 Se spesielt Bernard Haykels artikkel "On the Nature of Salafi Thought and Action" i Roel Meijer (red.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Oxford. 2013.
- 27 Mona Hassan, "Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya" i *Ibn Taymiyya and his Times* (red. Rapoport og Ahmed), Karachi, 2010, 2011. s. 355-356.
- 28 Det er noe uenighet om Ibn Taymiyyas arbeidsgiver i sekundærlitteraturen, men selve innholdet i al-Siyasa tyder på at dette var en bok for sultanen. Se Nilsen, *Fra kalif til sultan* ... s. 45-46 for ulike syn på arbeidsgivere.
- 29 Umar Farrukh, *The Political Shariyah on Reforming the Ruler and the Ruled*, London/Beirut. 1966, 2005.
- 30 Se Hassan, "Modern Interpretations..." s. 342.
- 31 Denne teksten er oversatt av Muhtar Holland til *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*, Leicester. 1982, 1983. Se Knut S. Vikør, *Mellom gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*, Oslo. 2003. s. 186 for mer om hisba og muhtasib. For en historisk analyse av en muhtasib i praksis i mamlukk-sultanatet, se Kristen Stilt, *Islamic Law in Action*, Oxford. 2011.
- 32 Farrukh, *al-Siyasa*... s. 249.
- 33 Farrukh, *al-Siyasa*... s. 250.
- 34 Holland, *al-Hisba*... s. 125.
- 35 Holland, *al-Hisba*... s. 95.
- 36 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh. 2004, 2005. s. 287.
- 37 For mer om kalifens virke i Kairo på 1400-tallet se Nilsen, *Fra kalif til sultan* ... s. 79-87.
- 38 Holland, *al-Hisba* ... s. 116. 'Ulama' som en betydningsfull gruppe er et velkjent fenomen i den islamske historien og er gjerne knyttet til begrepet *ahl al-hall wa-l-'aqq* (de som løser og binder). I sin klassiske betydning betegnet begrepet den gruppen av 'ulama' som var kompetent nok til å utpeke (og til nød avsette) en kalif. I moderne tid har begrepet blitt brukt i en demokratisk sammenheng som den lovgivende forsamlingen. Ibn Taymiyya nevner ikke dette begrepet eksplisitt i de to verkene jeg har studert (men han gjør det i et annet polemisk verk), og jeg har heller ikke kommet over det i de deskriptive kildene fra mamlukkperioden som Ibn Taymiyya levde i. For mer om begrepet og utvalgt bibliografi, se Muhammad Qasim Zamans artikkel "Ahl al-Hall wa-l-'aqq" i *Encyclopaedia of Islam* (red. Kate Fleet, et. al.), tredje utgave, Leiden, 2007.
- 39 Se M. Talbis artikkel "Ibn Khaldun" i *Encyclopedia of Islam* (red. P. J. Bearman, et. al.), andre utgave, Leiden. 1954-2005.
- 40 Se Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah: Boken om lærdommene, med en introduksjon til verdens historie* (oversatt av Magid al-Araki), vol. I. Oslo. 2012. s. xxii, og Ibn Khaldun/Franz Rosenthal, *The Muqaddimah* (oversatt til engelsk av Franz Rosenthal), vol. I. New York. 1958, 1967. s. lxx.
- 41 Al-Araki, *al-Muqaddimah* ..., vol. I. s. 79.
- 42 Al-Araki, *al-Muqaddimah* ..., vol. I. s. 273.
- 43 Al-Araki, *al-Muqaddimah* ..., vol. I. s. 364.
- 44 Al-Araki, *al-Muqaddimah* ..., vol. I. s. 372.
- 45 Al-Araki, *al-Muqaddimah* ..., vol. I. s. 340.
- 46 Al-Araki, *al-Muqaddimah* ..., vol. I. s. 395.
- 47 Al-Araki, *al-Muqaddimah* ..., vol. I. s. 409.
- 48 Om dette var en realitet eller ei er en annen sak. For en gjennomgang av mamlukksultanatets praksis målt opp i mot teoretikernes krav og forventninger, se Nilsen, *Fra kalif til sultan* ... kap. 5.