



## Religion – Tradition – & Islam

### *Att skilja mellan Allahs lag och mänskligt arv*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*I Allahs, den Nåderikes, den Barmhärtiges namn*

*Religion and Tradition in Islam:*

*Distinguishing Between Divine Law and Human Heritage*

#### **ABSTRAKT / ABSTRACT**

Denna artikel syftar till att belysa en av de mest grundläggande men ofta förbisedda distinktionerna inom förståelsen av islam: skillnaden mellan din (religion) och urf (kulturell tradition). Artikeln riktar sig till både muslimer och icke-muslimer och argumenterar för att en stor del av den kritik som riktas mot islam i praktiken handlar om kulturella sedvanor som saknar religiös förankring i Koranen eller den profetiska sunnan. Genom att analysera primärkällor – Koranen, hadithsamlingar och klassisk islamisk jurisprudence – visar artikeln att islam som normativt system aktivt skiljer mellan gudomlig uppenbarelse och mänskligt bruk, och att denna distinktion är avgörande för en rättvis och kunskapsbaserad bedömning av den islamiska traditionen. Artikeln drar slutsatsen att varken muslimer eller icke-muslimer kan förstå islam korrekt utan att behärska denna metodologiska grundprincip.

This article aims to illuminate one of the most fundamental yet often overlooked distinctions in the understanding of Islam: the difference between *din* (religion) and *urf* (cultural tradition). Addressing both Muslim and non-Muslim readers, the article argues that much of the criticism directed at Islam in practice concerns cultural customs that lack religious grounding in the Quran or Prophetic Sunnah. By analyzing primary sources — the Quran, hadith collections, and classical Islamic jurisprudence — the article demonstrates that Islam as a normative system actively distinguishes between divine revelation and human custom, and that this distinction is crucial for a fair and knowledge-based assessment of the Islamic tradition.

## Inledning: En nödvändig distinktion

I den offentliga debatten, i media och i vardagliga samtal sammanblandas islam som religion ofta med de kulturella praktiker som utövas av muslimer runt om i världen. Denna sammanblandning leder till en rad missförstånd – både hos icke-muslimer som bedömer religionen utifrån kulturbundna beteenden, och hos muslimer som ibland felaktigt hänvisar kulturella vanor till religionens auktoritet. Konsekvensen är att islam som teologiskt och juridiskt system sällan bedöms på sina egna villkor.

Det arabiska ordet *din* – som vanligen översätts med 'religion' – rymmer i islamisk terminologi en bredare innebörd: det betecknar ett fullständigt livsystem baserat på gudomlig uppenbarelse (*wahy*), vars källor är Koranen och den profetiska sunnan (*hadith*). I motsats till detta står *urf* (*sedvänja*, tradition) och *taqlid al-aba'* (att blint följa förfädernas bruk) – begrepp som Koranen uttryckligen problematiserar och i flera sammanhang fördömer när de ställs i konflikt med uppenbarelsen.

Denna artikel avser att, med stöd i primärkällor, argumentera för att en intellektuellt ärlig och akademiskt hållbar granskning av islam kräver att man klart skiljer mellan vad religionen faktiskt föreskriver och vad som är ett kulturellt arv från muslimska samhällen. Att underlåta denna distinktion är inte bara ett metodologiskt fel – det är en form av intellektuell orättvisa.

# Islamisk epistemologi: Källorna till den islamiska lagen

För att förstå distinktionen mellan religion och tradition i islamisk kontext är det nödvändigt att först redogöra för hur den islamiska lagen (sharia, bokstavligen 'vägen till källan') konstitueras. Inom klassisk islamisk jurisprudens (usul al-fiqh) erkänns fyra primära rättskällor, vars hierarki är väldefinierad:

Den första och högsta källan är Koranen (al-Quran al-Karim), Allahs direkta tal, uppenbarad för profeten Muhammad (frid vare med honom) under en period av tjugotre år. Koranen betraktas inom islamisk teologi som fullkomlig, ofelbara och normativt bindande. Ingen mänsklig auktoritet kan upphäva eller ändra dess bestämmelser.<sup>1</sup>

Den andra källan är sunnan (al-Sunnah al-Nabawiyyah), profetens handlingar, uttalanden och tysta godkännanden, bevarade i hadithsamlingar. Haditherna utgör en förklaring och tillämpning av Koranens principer och är bindande för muslimer i den mån de är autentiserade (sahih).<sup>2</sup> Den tredje källan är ijma (konsensus bland lärda) och den fjärde qiyas (analogislut), men dessa är sekundära och underordnade de två primära källorna.

Av avgörande metodologisk betydelse är att kulturell sed (urf) inte utgör en självständig källa till islamisk lag om den strider mot de etablerade textkällorna. Som den andalusiske rättslärde Imam al-Shatibi (d. 1388) skriver i sitt monumentala verk al-Muwafaqat: 'Det som har sitt ursprung i vana och kultur är inte bindande om det strider mot det som fastställts av den gudomliga uppenbarelsen.'<sup>3</sup>

## Koranen om förfäders traditioner: En kritisk hållning

En av de mest genomgående temana i Koranen är kritiken av okritisk lydnad till traditioner och förfäders bruk när dessa strider mot gudomlig vägledning. Denna koraniska hållning är inte marginal – den återkommer i ett tjugotal verser och utgör en central del av islams teologiska självförståelse.

## al-Baqara 2:170 – Förfädernas väg

En av de mest citerade verserna i detta sammanhang återfinns i surah al-Baqara:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۖ أُولَٰئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

*'När det sägs till dem: Följ det som Allah har uppenbarat, säger de: Nej, vi följer det som vi funnit att våra fäder trodde på. Vad om deras fäder inte förstod något och inte var rättleda?'* (Koranen 2:170)

Versen är exegetiskt mångfacetterad. Kommentatorerna Ibn Kathir (d. 1373) och al-Tabari (d. 923) är överens om att versen visserligen nedkom med anledning av de arabiska polyteisterna i Mecka, men att dess tillämpning är allmängiltig (al-ibra bi-umum al-lafz la bi-khusus al-sabab): varje individ – muslim som icke-muslim – som blint följer kulturella normer utan att underkasta dessa en kritisk och religiös granskning, faller under versens domfällande karaktär.<sup>4</sup>

## al-Ma'ida 5:104 – Traditionen som hinder för sanning

I surah al-Ma'ida förstärks denna kritik ytterligare:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا

*'Och när det sägs till dem: Kom till vad Allah har uppenbarat och till Sändebudet, säger de: Det räcker oss vad vi funnit att våra fäder trodde på.'* (Koranen 5:104)

Imam al-Qurtubi (d. 1272) förklarar i sin tafsir al-Jami' li-Ahkam al-Quran att versen riktar sig mot alla som låter arvet från förfäderna stå i vägen för att ta emot sanning och vägledning, oavsett om de benämner sig muslimer eller ej.<sup>5</sup> Versen implicerar att kulturell kontinuitet i sig inte är ett argument för en praxis legitimitet.

## al-Zukhruf 43:22-23 – En historisk konstant

Koranens kritik är dessutom historiskt situerad. I surah al-Zukhruf presenteras traditionalismens motstånd mot profetisk reform som ett

mönster som återupprepas genom historien:

بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ

*'De säger: Vi fann att våra fäder levde på ett visst sätt och vi följer deras fotspår.'* (Koranen 43:22)

Versen visar att förfäderstraditionens normativitet är ett universellt mänskligt fenomen och inte begränsat till någon specifik kultur. Koranens svar är att autenticitet inte bestäms av ålder eller social acceptans, utan av överensstämmelse med gudomlig vägledning.

## Profetens Sunnah: Distinktionen i praktiken

Den profetiska sunnan innehåller talrika exempel på hur Profeten Muhammad (frid vare med honom) aktivt korrigerade och i vissa fall avvisade kulturella sedvanor som saknade religiös grund. Dessa exempel är av stor metodologisk betydelse eftersom de visar hur distinktionen tillämpades i realtid under islamisk formatid.

### Hadith om innovation (bid'ah)

I Sahih Muslim och Sahih al-Bukhari – de två mest auktoritativa hadithsamlingarna inom sunnitisk islam – återfinns ett av islams mest fundamentala metodologiska principer:

*'Den som i denna vår angelägenhet (din) inför något som inte tillhör den, det förkastas.'* (Sahih Muslim, kitab al-aqdiyya, nr. 1718; Sahih al-Bukhari, kitab al-sulh, nr. 2697)<sup>6</sup>

Rättslärde Ibn Rajab al-Hanbali (d. 1393) förklarar i Jami al-Ulum wal-Hikam att termen 'innovera' (ahdatha) specifikt syftar på att tillskriva religionen något den inte innehåller. Det är metodologiskt avgörande att notera att detta avser det som presenteras som religion – det finns inget förbud mot kulturell variation som inte gör anspråk på religiös auktoritet.<sup>7</sup>

### Profeten och arabisk kultur

Profeten Muhammad (frid vare med honom) levde i ett specifikt kulturellt

sammanhang men antog inte alla arabiska sedvänjor. Bland de kulturella fenomen han aktivt korrigerade märks: nedvärderingen av döttrar (wa'd al-banat – att begrava levande flickbarn), den absoluta stamlojaliteten som åsidosatte rättvisa, och bruket att låta klass och börd avgöra äktenskapslämplighet framför fromhet och karaktär.

I ett välkänt uttalande från Aisha (Allahs välbehag vare med henne), profetens hustru och en av islams mest framstående lärde, förklaras:

*'Profetens karaktär var Koranen.'* (Sahih Muslim, kitab salat al-musafirin, nr. 746)<sup>8</sup>

Uttalandet är teologiskt signifikant: Profetens personliga exempel är inte en kulturell kod utan en levande tolkning av Koranen. Detta innebär att Profetens handlingar måste förstås utifrån deras koraniska sammanhang – inte utifrån den arabiska kulturella kontexten i sig.

## Hadithen om Bilal ibn Rabah och rasism

Ett av de mest talande exemplen på hur Profeten skilde religiös norm från kulturell fördöm är episoden med Bilal ibn Rabah – en frigjord etiopisk slav som av Profeten utnämndes till den allra första muezzinen i islamisk historia. När Abu Dharr al-Ghifari under ett gräl kallade Bilal för 'son till en svart kvinna' (ett nedsättande kulturellt uttryck), svarade Profeten:

*'Du är en man i vilken jahiliyyah (okunnighetens tid) ännu lever.'* (Sahih al-Bukhari, kitab al-iman, nr. 30)<sup>9</sup>

Episoden demonstrerar tydligt att rasistiska och diskriminerande kulturella attityder inte bara saknar religiöst stöd utan aktivt fördöms av islams normativa källor. Ändå förekommer rasism och xenofobi i många muslimska samhällen idag – ett faktum som inte kan hänföras till religionen utan måste förstås som ett kulturellt arv från de berörda samhällena.

## Konkreta exempel: Tradition kontra islamisk norm

För att göra den teoretiska distinktionen konkret och begriplig presenteras i detta avsnitt ett antal specifika praktiker som ofta felaktigt tillskrivs islamisk religiositet, men som vid en källkritisk analys visar sig sakna

religiöst stöd – eller i vissa fall direkt strida mot islamisk norm.

## Hedersvåld och hedersmord

Hedersvåld är ett av de mest tragiska exemplen på en kulturell praktik som felaktigt kopplas till islam. Företeelsen förekommer i ett antal samhällen i Mellanöstern, Sydasien och Afrika, men den är inte begränsad till muslimska samhällen – den förekommer historiskt och nutida också i kristna, hinduer och sekulariserade familjer i dessa regioner.

Islams normativa hållning är omöjlig att missförstå om man konsulterar primärkällorna. Koranen slår fast:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

*'Den som dödar en människa – om det inte är för ett mord eller för att sprida korruption på jorden – det är som om han dödat hela mänskligheten.'* (Koranen 5:32)

Ingen juridisk skola inom islamisk jurisprudence (hanafi, maliki, shafi'i eller hanbali) erkänner 'heder' som en juridisk exemption från mordparagrafen. Rättslärde Yusuf al-Qaradawi (1926–2022), en av 1900-talets mest inflytelserika islamiska jurister, uttalade sig kategoriskt: 'Islam föreskriver ingen straffrihet för hedersmord. Det är en hednisk (jahili) sed som islamisk lag inte sanktionerar.'<sup>10</sup>

## Könsstympning (FGM)

Könsstympning av flickor och kvinnor är en annan praktik som i delar av Östafrika och Nordafrika förekommer bland muslimska befolkningar men som inte har någon grund i Koranen. Koranen nämner inte könsstympning. De hadither som ibland åberopas som stöd bedöms av majoriteten av hadithvetare som svaga (da'if) eller falska (mawdu').<sup>11</sup>

Azhar-universitetet i Kairo – islams äldsta och mest inflytelserika lärdomsinstitution – utfärdade 2007 en officiell fatwa där man slog fast att könsstympning varken är obligatorisk eller rekommenderad i islamisk lag, och att praktiken i sin skadliga form är förbjuden.<sup>12</sup> Al-Azhar-institutets ståndpunkt följer den klassiska rättsprincipen la darar wa la dirar ('ingen skada skall förorsakas och ingen skada skall tillåtas'), baserad på en sahih hadith.<sup>13</sup>

## Tvångsäktenskap

Tvångsäktenskap är ett annat fenomen som av okunniga kopplas till islamisk norm. Islams rättsliga krav är entydigt: bådars fria samtycke är ett giltighetsvillkor (rukun) för äktenskapskontraktet. Utan samtycke är äktenskapet ogiltigt (batil) enligt alla fyra rättsskolorna.

I Sahih al-Bukhari återfinns följande hadith:

*'En ung kvinna kom till Profeten och berättade att hennes fader gift bort henne mot hennes vilja. Profeten gav henne rätten att annullera äktenskapet.'* (Sahih al-Bukhari, kitab al-nikah, nr. 5138)<sup>14</sup>

Vidare i Sunan Abu Dawud: 'Änkan har mer rätt över sig själv än hennes förmyndare, och jungfrun skall tillfrågas om sitt samtycke, och hennes tystnad är hennes samtycke.' (Sunan Abu Dawud, kitab al-nikah, nr. 2098)<sup>15</sup>

Ändå förekommer tvångsäktenskap i familjer med ursprung i Pakistan, Bangladesh, delar av Mellanöstern och Nordafrika – praktiker rotade i patriarkala hederskulturer som existerade långt före islams ankomst till dessa regioner.

## Sløjans kulturella variationer

Diskussionen om muslimska kvinnors klädsel illustrerar väl spänningsfältet mellan religiös norm och kulturell tolkning. Koranen föreskriver modest klädsel för både män och kvinnor. Versen i surah al-Nur (24:31) riktar sig till troende kvinnor och använder termerna khumur (sjalar som täcker) och juyub (bröst/urringning). Den teologiska konsensus som etablerats i klassisk fiqh är att täcka kroppen, utom ansikte och händer, är obligatoriskt (wajib) för vuxna muslimska kvinnor utanför mahram-kretsen.

Vad som däremot varierar enormt och utgör kulturell snarare än religiös norm är: vilken specifik klädplagg som används (hijab, niqab, abaya, jilbab, chador, shalwar kameez), valet av färg, textil och stil, om klädseln kombineras med ansiktstäckning eller ej, samt hur strikt normen efterlevs i privata kontra offentliga rum. Dessa variationer speglar Centralasiatisk, Arabisk, Sydasiatisk och Afrikansk kulturtradition – inte islamisk rättsvetenskap i sig.<sup>16</sup>

## Islamiska lärde om distinktionen

Den distinktion som denna artikel argumenterar för är inte en modern eller västerländsk akademisk konstruktion. Den har diskuterats och betonats av islamiska lärde under hela den islamiska civilisationens historia. I detta avsnitt presenteras ett urval av auktoritativa röster.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 1350), en av islams mest produktiva och inflytelserika lärde, skriver i sitt verk *I'lam al-Muwaqqi'in*: 'En av de största källorna till korruption i det religiösa livet är att sammanblanda vad Allah har föreskrivit med vad människor har uppfunnit och tillskrivet religionen. Den lärde måste särskilja de två med klarhet och precision.'<sup>17</sup>

Imam al-Nawawi (d. 1277), vars kommentar till Sahih Muslim är standardverket inom hadithvetenskap, skriver angående hur man skall bedöma muslimers handlingar: 'Det som muslimer gör är inte bevis för dess tillåtlighet om det inte har stöd i Koranen eller sunnan. Handlingar bedöms av sina bevis, inte av sin utbredning.'<sup>18</sup>

Muhammad al-Ghazali (1917–1996), den egyptiske teologen och socialreformatorn, var i sin samtid en av de mest frispråkiga kritikerna av blandningen mellan kultur och religion. I sitt verk *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith* skriver han: 'Mängder av sedvanor som muslimer praktiserar har ingenting med Islam att göra. De är kulturella arv som klätts i religiösa dräkter. Att skilja dessa från det som faktiskt är Islam är en religiös plikt, inte ett akademiskt nöje.'<sup>19</sup>

Från en mer samtida och europeisk kontext är det värt att nämna Tariq Ramadan (f. 1962), professor i islamstudier vid Oxfords universitet, som i sitt verk *Western Muslims and The Future of Islam* framhåller att muslimer i Europa har en unik möjlighet att skilja islamisk kärna från kulturell inpackning, just för att de befinner sig utanför de kulturella ursprungskontexter där denna sammanblandning är djupast rotad.<sup>20</sup>

## Metodologiska konsekvenser för bedömning av islam

De analyser som presenterats i föregående avsnitt har direkta metodologiska konsekvenser för hur islam bör bedömas – vare sig man är muslim eller icke-muslim, akademiker, journalist, politiker eller

privatperson.

Den första konsekvensen är kravets på källkritik: Innan man tillskriver en praktik islamisk grund bör man fråga sig: Finns det stöd för detta i Koranen? Finns det autentiserade hadither som stöder det? Har islamisk rättsvetenskap (fiqh) sanktionerat det? Om svaret är nej på alla tre frågor, handlar det om kultur, lokal sed eller personlig övertygelse – inte om islam som normativt system.

Den andra konsekvensen är vikten av att skilja deskriptiv från normativ analys. Att muslimer i ett visst land praktiserar X är en deskriptiv observation. Att islam föreskriver X är en normativ påstående som kräver källbeleg. Att sammanblanda dessa nivåer är ett fundamentalt metodologiskt fel.

Den tredje konsekvensen rör ansvarsfördelning. Om en muslimsk man i ett visst land misshandlar sin hustru under hänvisning till 'islamisk lag', är det metodologiskt felaktigt att dra slutsatsen att islamisk lag sanktionerar misshandel. Man måste granska om källorna faktiskt stöder detta – och i de allra flesta fall gör de det inte. Koranversen al-Nisa 4:34, som ibland åberopas i detta sammanhang, är föremål för extensiv exegetisk diskussion och tolkas av de flesta samtida islamiska jurister som avseende det allra yttersta skedet i en konflikt, inte som ett generellt tillstånd för fysiskt våld i äktenskapet.<sup>21</sup>

Den fjärde konsekvensen är ett erkännande av intern mångfald. Muslimer är inte en homogen massa. Islam praktiseras av 1,9 miljarder människor på alla kontinenter, i radikalt olika kulturella, politiska och socioekonomiska kontexter. Den islam som praktiseras i Senegal skiljer sig kulturellt från den i Indonesien, Turkiet, Pakistan och Bosnien – men de delar samma normativa källtexter. Att bedöma 'islam' utifrån praktiken i ett enskilt land eller en enskild befolkningsgrupp är lika metodologiskt ohållbart som att bedöma kristendomen utifrån inkquisitionen.

## Islamisk reform och intern självkritik

Det är viktigt att understryka att distinktionen mellan religion och tradition inte bara är en utanförperspektivets krav på islam – det är en intern islamisk rörelse med djupa historiska rötter. Reformrörelsen (islah) och förnyelsen (tajdid) är centrala begrepp i islamisk historia.

Profeten Muhammad (frid vare med honom) sade i en hadith som återfinns

i Sunan Abu Dawud: 'Allah sänder i varje sekel en person som förnyar denna religions angelägenhet.' (Sunan Abu Dawud, kitab al-malahim, nr. 4291)<sup>22</sup>

Denna hadith har tolkats av islamiska lärde som ett löfte om kontinuerlig intern reformation och förnyelse – en process vars kärna alltid är att återvända till källtexterna och rensa bort ackumulerade kulturella tillägg. Historiska exempel på sådana reformatorer inkluderar Imam Ahmad ibn Hanbal (d. 855), Omar ibn Abd al-Aziz (d. 720), Ibn Taymiyya (d. 1328), Shah Waliullah al-Dahlawi (d. 1762) och Muhammad Abduh (d. 1905).

Abduh, rektor för al-Azhar och en av 1900-talets mest inflytelserika islamiska reformatorer, lade stor vikt vid just denna distinktion. I sin tafsir al-Manar skriver han: 'Muslimernas svaghet idag beror inte på islam, utan på att de har avlägsnat sig från islam och ersatt gudomlig vägledning med stamtraditioner och kulturell stagnation.'<sup>23</sup>

## Slutsatser

Denna artikel har argumenterat för en grundläggande metodologisk princip: att distinktuera mellan islamisk norm (baserad på Koranens och sunnans auktoritativa texter) och kulturell tradition (baserad på nedärvda sedvanor och lokala bruk) är en epistemologisk nödvändighet för varje seriös bedömning av islam.

Koranen är tydlig i sin kritik av blind traditionslojalitet. Profeten Muhammad (frid vare med honom) demonstrerade genom sin sunnah hur kulturella sedvanor som strider mot gudomlig norm skall korrigeras. De islamiska lärde, från de klassiska imamerna till samtida akademiker, har konsekvent upprätthållit denna distinktion.

Konsekvenserna av att negligera distinktionen är allvarliga: icke-muslimer riskerar att orättvist döma 1,9 miljarder troende för kulturella fenomen de inte ansvarar för, medan muslimer riskerar att legitimera kulturellt betingade orättvisor under religiös täckmantel.

En rättvis, kunskapsbaserad och intellektuellt ärlig bedömning av islam kräver att man ständigt ställer frågan: Är detta från religionen – eller är det tradition? Svaret på den frågan kan man inte hitta i nyhetsrubrikerna. Det kräver en läsning av källorna.

## Fotnoter / Källhänvisningar

- **1** Al-Zarkashi, Badr al-Din. Al-Burhan fi Ulum al-Quran. Kairo: Dar al-Turath, 1957. Vol. 1, s. 12–15.
- **2** Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf. Al-Taqrīb wa al-Taysir. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyya, 1985. s. 23.
- **3** Al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa. Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2004. Vol. 2, s. 254.
- **4** Ibn Kathir, Ismail ibn Omar. Tafsir al-Quran al-Azim. Riyad: Dar Tayyiba, 1999. Vol. 1, s. 478–480.
- **5** Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. Al-Jami' li-Ahkam al-Quran. Kairo: Dar al-Kutub al-Masriyya, 1964. Vol. 6, s. 317.
- **6** Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. Nr. 1718. Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Dar Tawq al-Najah. Nr. 2697.
- **7** Ibn Rajab al-Hanbali. Jami al-Ulum wal-Hikam. Beirut: Mu'assasa al-Risala, 1991. s. 128–134.
- **8** Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim. Nr. 746, kitab salat al-musafirin.
- **9** Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Nr. 30, kitab al-iman.
- **10** Al-Qaradawi, Yusuf. Fatawa Mu'asira. Kairo: Dar al-Qalam, 2003. Vol. 3, s. 211.
- **11** Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. Silsilat al-Ahadith al-Da'ifa. Riyad: Maktaba al-Ma'arif, 1992. Nr. 1083.
- **12** Islamisk forskningsakademin vid al-Azhar. Fatwa om könsstämpning. Kairo, 2007. Publicerad i al-Azhar Magazine, vol. 79.
- **13** Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid. Sunan Ibn Majah. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya. Nr. 2340. Al-albani klassificerade hadithen som sahih.
- **14** Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Nr. 5138, kitab al-nikah.
- **15** Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath. Sunan Abi Dawud. Beirut: Maktaba al-Asriyya. Nr. 2098.
- **16** El Guindi, Fadwa. Veil: Modesty, Privacy and Resistance. Oxford: Berg Publishers, 1999. s. 44–67.
- **17** Ibn Qayyim al-Jawziyya. I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-Alamin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991. Vol. 3, s. 4.
- **18** Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf. Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1972. Vol. 1, s. 67.
- **19** Al-Ghazali, Muhammad. Al-Sunnah al-Nabawiyya bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith. Kairo: Dar al-Shuruq, 1989. s. 31.

- **20** Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004. s. 78–95.
- **21** Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne, 2005. s. 265–270.
- **22** Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath. *Sunan Abi Dawud*. Nr. 4291, kitab al-malahim. Klassificerad som sahih av al-Albani.
- **23** Abduh, Muhammad & Rida, Muhammad Rashid. *Tafsir al-Manar*. Kairo: Dar al-Manar, 1947. Vol. 1, s. 8–12.

## Bibliografi / Bibliography

### Primärkällor (arabiska):

- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari*. Ed. Muhammad Zuhair ibn Nasir al-Nasir. 9 vol. Dar Tawq al-Najah, 1422 AH.
- Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. *Sahih Muslim*. Ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi. 5 vol. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, u.å.
- Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath. *Sunan Abi Dawud*. 4 vol. Beirut: al-Maktaba al-Asriyya, u.å.
- Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid al-Qazwini. *Sunan Ibn Majah*. Ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi. 2 vol. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyya, u.å.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami al-Bayan an Ta'wil Ay al-Quran*. Ed. Ahmad Muhammad Shakir. 24 vol. Mu'assasa al-Risala, 2000.
- Ibn Kathir, Ismail ibn Omar al-Dimashqi. *Tafsir al-Quran al-Azim*. Ed. Sami ibn Muhammad Salamah. 8 vol. Dar Tayyiba, 1999.
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran*. 20 vol. Kairo: Dar al-Kutub al-Masriyya, 1964.
- Al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. 4 vol. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2004.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-Alamin*. 4 vol. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991.
- Ibn Rajab al-Hanbali. *Jami al-Ulum wal-Hikam*. 2 vol. Beirut: Mu'assasa al-Risala, 1991.
- Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf. *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj*. 18 vol. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1972.
- Al-Ghazali, Muhammad. *Al-Sunnah al-Nabawiyya bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1989.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *Fatawa Mu'asira*. 4 vol. Kairo: Dar al-Qalam, 2003.
- Abduh, Muhammad & Rida, Muhammad Rashid. *Tafsir al-Manar*. 12

- vol. Kairo: Dar al-Manar, 1947.
- Sekundärkällor (västerländsk akademi):
  - Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne, 2005.
  - El Guindi, Fadwa. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford: Berg Publishers, 1999.
  - Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
  - Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
  - Waines, David. *An Introduction to Islam*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.