

**MISJONSHØGSKOLEN I STAVANGER**

**DEMOKRATI OG ISLAM**

**En diskursanalyse av  
to posisjoner i debatten om et islamsk fundert demokrati**

**MASTEROPPGAVE I GLOBALE STUDIER (30 MATH)**

**METTE TONHAUGEN BAARSEN**

**November 2012**

## **Innholdsfortegnelse**

Kapittel 1 .....	4
INNLEDNING .....	4
Demokratiet og shari'a? .....	4
Problemstilling .....	5
Kapittel 2 .....	7
DISKURSANALYSE .....	7
Sosial konstruktivisme og poststrukturalisme .....	7
Diskursanalyse .....	8
Diskursteorien .....	8
Diskursorden og elementer, antagonisme og hegemoni .....	9
Diskursanalysen som metode .....	10
Endring av diskursen? .....	11
KAPITTEL 3 .....	12
ISLAM OG DEMOKRATI .....	12
Demokrati .....	12
Islam og demokrati .....	13
Tilbake til kildene .....	14
Tradisjon eller religion? .....	15
Styreform i islams historie .....	18
KAPITTEL 4 .....	20
SHARI'A ER IKKE KOMPATIBEL MED DEMOKRATIET .....	20
Presentasjon av diskursen - Abdullahi Ahmed An-Na'im .....	20
Diskursen – shari'a er ikke kompatibel med demokrati .....	21
Shari'a .....	22
Religionsfrihet = tolkningsfrihet .....	25
Staten .....	26
Stat og politikk .....	29
Kapittel 5 .....	32
SHARI'A ER KOMPATIBEL MED DEMOKRATIET .....	32
Presentasjon av diskursen - Abdulaziz Sachedina .....	32
Diskursen – shari'a er kompatibel med demokrati .....	33
Demokratisk pluralisme .....	34
Koranen .....	37

Det etiske grunnlaget i Koranen .....	37
Menneskets verdi.....	37
Delt domsmyndighet og funksjonell sekularitet .....	40
Shari'a.....	42
Kritikken av islamsk rettstradisjon.....	43
“Guidance, not governance”.....	45
Kapittel 6 .....	47
ANALYSE .....	47
Sammenligning av diskursene.....	47
Demokratiet må innføres.....	48
Forankringspunkt og hegemoni.....	48
Mennesket og Gud og mennesket og shari'a.....	51
Elementer i artikuleringen av religionsfriheten.....	51
Forankringspunktene - Shari'a og Koranen .....	53
Sachedina: Koranens veiledning for muslimer og for alle mennesker .....	55
Menneskets fortolkning og det guddommelige formål .....	58
Religionen i det offentlige rom.....	60
Har mennesket etisk kunnskap? .....	62
AVSLUTNING .....	63
LITTERATUR .....	68

# Kapittel 1

## INNLEDNING

### Demokratiet og shari'a?

17. desember 2010 tente den unge gateselgeren Mohammed Bouazizi på seg selv i protest og opprør mot egne livsvilkår, styresmaktene og samfunnsutviklingen i Tunisia. Mange kunne kjenne seg igjen i denne frustrasjonen, og denne hendelsen var gnisten til opprør, ikke bare i Tunisia, men i ulik grad også i Egypt, Syria, Jemen, Bahrain, Algerie og Marokko. Opprøret er blitt kalt "den arabiske vår" på grunn av ønsket om bedre forhold i form av demokratisering og respekt for menneskerettighetene.

Det har ikke vært mange demokratier i Midtøsten, landene har vært preget av autoritære styreformer og sterke ledere, men nå ser det mange steder ut til at folk har fått nok. Egypt er et av disse landene som har kastet sin president gjennom 30 år, og der befolkningen igjen tyr til gatene i protest mot det man oppfatter den nye presidentens forsøk på å utvide sin makt. Samtidig som dette er land som ønsker forandring, er dette også land som i stor grad er religiøse. Koranen har stor autoritet som kilde til rett handling, og man har laget lover basert på de religiøse skriftene, som i prinsippet dekker alle livets områder og er blitt forsøkt implementert i lovverket i flere land. Shari'a-lovene blir særlig brukt i familiespørsmål, noe som gjør islam relevant i den enkelte muslims liv. Politiske grupperinger har den siste halvdel av 1900-tallet ytret krav om å gjeninnføre shari'a-loven. Er det en motsetning mellom å ville leve etter shari'a og ønsket om en demokratisk styreform?

Shari'a assosieres av de fleste muslimer med de fire etablerte lovskolene, som oppstod i det 8. og 9. århundret. Disse lovskolene etablerer rettslige forskjeller mellom kjønnene, straffer for frafall fra islam og en mindreverdige stilling for religiøse minoriteter. Shari'a har stor autoritet, noe som kommer til uttrykk i begrensningene på debatten om nytolkning av shari'a: "Å kritisere religiøs lovgivning eller stille for mange nærgående spørsmål, blir i mange muslimske samfunn sett som frafall fra islam eller forræderi mot islamske verdier" (Vogt 2005: 84). Det har vært og er motstand mot nytolkning av de hellige tekstene fordi man frykter for store endringer av det som anses som Gud ord

Det finnes likevel de som kaller til reform av islam, og en nytolkning av Koranen og shari'a-lovene. De er ikke flertallet av de muslimske lærde, og mange av disse bor i vestlige land, fordi det er farlig å ytre seg om en omfattende nylesing av de hellige tekstene. Dette gjør også at deres påvirkningskraft er begrenset. I Midtøsten er det fremdeles de konservative

ulama som er autoritetene. Samtidig ser vi nå hvordan demokratiet og menneskerettighetene er noe man i muslimske land vil ha, selv om dette er en styreform oppstått i vesten, og ikke legitimert med islam. Kanskje vil dette føre til en økt aktualitet for å nytolke islam, fordi en demokratisk styreform krever likhet for loven. Skal man innføre en demokratisk styreform forutsetter dette en oppfattelse av at alle er like for loven, noe reformislam kanskje kan bidra med å opprette.

Det er disse reformrettede fortolkerne jeg vil undersøke i min oppgave. Ofte er det de radikale politiske løsningene på en islamsk styreform som får dekning i media, og det er oppfattelsen av undertrykkelse av kvinner. Men det finnes altså mange muslimer som er liberale, som ønsker og mener at islam er forenelig med både menneskerettigheter og demokrati. Jeg vil undersøke hva det er det baserer sin argumentasjon på, og om de i det hele tatt klarer å gjennomføre en nytolkning som er troverdig og kan konkurrere med de tradisjonelle fortolkningene. Hvilke muligheter finnes det for å etablere et islamsk fundert demokrati? Er det mulig å nytolke shari'a slik at både kvinner, ikke-religiøse og religiøse minoriteter har like rettigheter? Finnes det ressurser i Koranen som kan danne utgangspunkt for et islamsk legitimert demokrati? Dette er spørsmål som danner utgangspunkter for min masteroppgave.

### **Problemstilling**

Jeg vil utføre et tekststudium der jeg tar utgangspunkt i tekster som uttrykker to posisjoner i debatten om mulig kompatibilitet mellom islam og demokrati, mer presist; debatten om kompatibiliteten mellom shari'a-loven og demokratisk styreform. Jeg ønsker å undersøke hva deres ulike posisjoner bunner i, og vil analysere tekstene som diskurser.

Tekstene jeg leser og analyserer er skrevet av to muslimske teoretikere. Disse er Abdullahi Ahmed An-Na'im og Abdulaziz Sachedina. De er begge muslimer som arbeider og bor i USA, og de er begge liberale og opptatt av reform av islam, med et positivt syn på demokrati. Jeg er altså interessert i debatten som foregår blant liberale muslimer og utelukker både konservativ og fundamentalistiske representanter, som for det meste vil avvise at man kan ha et islamsk fundert demokrati. Forskjellen på posisjonene ligger i hvilken grad de mener shari'a-loven er kompatibel med en demokratisk styreform. Jeg vil derfor sammenligne disse med dette som utgangspunkt. Mine to forskningsspørsmål er derfor:

Hvordan etableres kompatibilitet mellom islam og demokratiet, og manglende kompatibilitet med demokratiet i to utvalgte diskurser? Hvilken tolkning av shari'a ligger til grunn for de

ulike konklusjonene?

Abdullahi Ahmed An-Na'im er jussprofessor ved Emory jussuniversitet. Her underviser han i islam, menneskerettigheter og kriminallovgivning. Hans spesialitet er menneskerettigheter og krysskulturelle emner relatert til dette. An-Na'im ble født i Sudan i 1960. Han studerte juss ved universitetet i Khartoum, men forlot Sudan i 1985. Han underviser nå ved Emory universitet i Atlanta, Georgia, USA. Han opererer altså i en vestlig kontekst og han skriver på engelsk, men skriver at det er muslimer som er hans viktigste publikum (An Na'im 2008: vii). Jeg vil ta utgangspunkt i to av hans bøker *Towards an Islamic Reformation* (1990) og *Islam and the Secular state* (2008).

Abdulaziz Sachedina Han ble født i Tanzania, men er av indisk herkomst. Han er professor i religion ved Universitetet i Virginia, og har skrevet bøker på området islamsk lov, etikk og teologi. I senere år har han vært opptatt av bioetikk, religionsdialog og islam og menneskerettigheter. Mitt utgangspunkt er først og fremst boka *Islam and the Challenge of Human Rights* (2009), men også i noen grad hans tidligere bok *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (2001). Også Sachedina skriver på engelsk, men hans bøker er også oversatt til persisk, og han ønsker også å nå et muslimsk publikum (Sachedina 2009: 3).

## Kapittel 2

### DISKURSANALYSE

#### **Sosial konstruktivisme og poststrukturalisme**

Som teoretisk innfallsvinkel vil jeg benytte meg av diskursanalyse. Diskursteori har utgangspunkt i sosialkonstruktivistisk teori, som kjennetegnes av en kritisk innstilling overfor selvfølgelig viten. I følge denne teorien er det ikke noe som tilsier at vi kan ha objektiv kunnskap om verden. Virkeligheten er ikke direkte tilgjengelig for oss, men er sosialt konstruert av mennesker, og gjennom sosial samhandling skaper og opprettholder vi forståelsen av verden. Vår kunnskap om verden skapes og opprettholdes gjennom sosiale prosesser, og slik er det også en sammenheng mellom forståelsen av verden og handling i verden. Ulike forståelser av verden vil føre til ulike handlingsrom, der noen handlinger er tenkelige og noen utenkelige. Dette betyr at vår forståelse av verden alltid vil være historisk og kulturelt betinget, fordi vi til ulik tid og i ulike kulturer konstruerer ulike verdensbilder.

Strukturalismen og poststrukturalismen bygger videre på denne tenkningen, men med et fokus på språket heller enn mennesket. Denne endringen kalles "den språklige vending." I denne forståelsen av verden er virkeligheten kun tilgjengelig for oss gjennom de språklige kategorier vi bruker, og er et produkt av disse kategoriene. Dette betyr ikke at verden ikke eksisterer utenom gjennom språket, men at dette er den eneste måten vi meningsfullt kan begripe verden. Språket speiler ikke virkeligheten, mening skapes i språket. Hvordan vi forstår verden er historisk og kulturelt spesifikt. Dette betyr at våre kategorier om verden endres i takt med tiden og endringer i samfunnet, fordi den sosiale verden konstitueres sosialt og diskursivt.

En diskurs kan enkelt defineres som: "... en entydig fastlæggning af betydning inden for et bestemt område" (Phillips og Jørgensen 1999: 146), eller litt mer utfyllende:

... et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner (Neuman 2001: 177).

Kunnskap skapes altså i sosial interaksjon der man forhandler seg frem til felles sannheter og kjemper om hva som er sant og usant. Det sosiale verdensbilde man er innenfor er bestemmende for hvordan man handler (Jørgensen, Phillips 1999: 13-14). For å få kunnskap

om verden, hvorfor og hvordan verden fremstår slik den gjør, kan man bare gå gjennom språket og kategoriene, og det er det som står i sentrum for diskursanalysen.

En analyse av en diskurs skal altså kunne si oss noe om hvordan man innenfor en kontekst oppfatter, tenker og snakker om en avgrenset del av verden, for eksempel islam eller demokratiet. En bestemt islamsk diskurs kommer til uttrykk gjennom de begreper som brukes i omtalen av Gud, mennesket, Koranen og shari'a, og ikke minst gjennom de begreper man ikke bruker. Gjennom diskursanalysen får man ikke bare frem hvordan bærere av en diskurs ser verden, men også at denne måte å strukturere verden på ikke er naturgitt, men en sosial konstruksjon som kunne vært annerledes.

### **Diskursanalyse**

Det finnes flere retninger og metoder innen diskursteorien. Jeg vil benytte meg av Laclau og Mouffes diskursteori slik den framstilles gjennom Jørgensen og Philips bok "Diskursanalyse som teori og metode" (1999). De er opptatt av den diskursive kampen og hvordan ulike aktører i den politiske debatten kjemper om å legge sin forståelse av begrep til grunn.

### **Diskursteorien**

*Elementer, momenter, forankringspunkter og flytende betegnere.*

Ernesto Laclau og Chantal Mouffe har utviklet en teori der man kan ta utgangspunkt i språket og gjenkjenner de tegn der det kjempes om å fastlegge betydning. I følge denne teorien har sosiale fenomen aldri en fast betydning, men det kjempes om å fastlåse en betydning.

Diskursanalysens formål er altså å "kartlegge de prosesser hvori vi kjemper om hvordan tegnenes betydning skal fastlegges" (Jørgensen Phillips 1999: 36). Laclau og Mouffe presenterer flere nye begreper for å gjøre dette.

Alle tegnene i en diskurs kan deles inn i momenter hvis betydning fastholdes ved at de er forskjellige fra hverandre på bestemte områder. Phillips og Jørgensen eksemplifiserer dette med den medisinske diskurs der kropp, sykdom og behandling deles opp i deler hvis sammenheng man forsøker å beskrive. Kroppen ses på som delt i deler som skal behandles hver for seg og sykdommenes årsaker er lokale (Ibid: 36). Videre kan man peke ut mer privilegerte tegn som forankringspunkter som diskursen etablerer seg rundt. Det kan i en politisk diskurs være "demokrati" eller i en islamsk diskurs "Koranen." I tekstene jeg har valgt er både sharia og demokrati forankringspunkter, og man kan si at de begge får sin betydning etter hvordan de relateres til hverandre. Tegn får altså sin betydning etter hvordan det relateres til andre tegn og særlig gjennom sin relasjon til de spesielle forankringspunktene



som etableres i den aktuelle konteksten.

I en analyse kan det være særlig interessant å se på forankringspunktene i en diskurs, særlig siden de også er flytende betegner, tegn som forskjellige diskurser kjemper om å få fylle med innhold. Hvilke tegn har privilegert status, og hvordan blir de definert i forhold til diskursens andre tegn? Hvilke betydninger kjemper man om å definere, og hvilke betydninger er relativt fastlagte og uimotsagte?

### **Diskursorden og elementer, antagonisme og hegemoni**

I en diskurs har tegn en viss betydning, og man forsøker å holde fast på denne ved å utelukke andre betydninger. Det diskursive feltet er de betydninger som den aktuelle diskursen da utelukker. For å avgrense dette feltet ytterligere kan man ta utgangspunktet i det Fairclough kaller diskursorden. Diskursordenen er det begrensede antall diskurser som kjemper i det samme området eller domene der de kjemper om å fastlegge betydning (Jørgensen Philips 1999:38). Innenfor diskursordenen vil det være flere definisjoner av de samme tegnene. Elementer er de tegn som ikke har fått en fastsatt mening, men er flertydige. Man kan si at sharia er et element fordi det finnes flere måter å forstå den på. En diskurs forsøker altså ”..å gjøre elementene til momenter ved å redusere deres flertydighet til entydighet” (Ibid: 38). Men fordi et tegn alltid defineres i forhold til det det utelukker vil alltid diskursordenene, og de alternative betydninger som der finnes, være truende for en diskurs. Det er en fare for ”at andre tegn skal forstyrre dens entydighet” (Jørgensen Philips: 38). For å oppsummere kan man si at sharia er et element, fordi det er et flertydig tegn som det kjempes om å definere. Det er flere måter å definere sharia hos islamske tenkere og politikere. Samtidig er sharia et forankringspunkt, et privilegert tegn som diskursen er organisert omkring.

Diskursteorien er opptatt av kampene om å fastsette betydning og ser på dette som en konflikt. Konflikten som oppstår når diskursene støter sammen kalles antagonisme. Antagonismen oppløses gjennom hegemonisk intervensjon, noe som vil være en kraft som gjenoppretter entydigheten (Ibid: 60). Dette er noe som skjer på tvers av diskurser der ”Den hegemoniske intervention er lykkedes, hvis en diskurs igjen alene dominerer der, hvor det før var konflikt, og antagonismen dermed er oppløst” (Phillips Jørgensen 1999: 61). En hegemonisk diskurs er alene dominerende i en diskursorden. Denne diskursen er altså i stor grad bestemmende for hvordan majoriteten av folk tenker og handler og blir sjelden stilt spørsmål ved. Man kan ved de allerede etablerte begrepene si at man får en ”fastlåsing av elementer i momenter,” men en hegemonisk intervensjon skjer på tvers av diskurser, der det er en diskurs utenfra som tar over. Jørgensen og Philips bruker eksempelet 1. verdenskrig, der

man mobiliserte på grunnlag av nasjonalitet, ikke arbeiderbakgrunn, og det gjennom dette skjedde en hegemonisk intervensjon (Ibid: 61).

Gjennom dekonstruksjon kan man vise hvordan den hegemoniske intervensjonen ikke er naturlig, men at elementene kunne vært satt sammen på en annen måte. Kanskje kunne det ha lyktes å mobilisere mennesker på bakgrunn av klasse eller religion. Det er dette man gjør i en diskursanalyse, man viser at de språklige strukturene (diskursene) er et resultat av politiske prosesser og kunne vært satt sammen på en annen måte.

### **Diskursanalysen som metode**

Det er ikke noe skarpt skille mellom diskursanalyse som teori og metode, de gjør til sammen et teoretisk og metodologisk hele, en pakkeløsning der man må akseptere de grunnleggende filosofiske premisser for å bruke diskursanalyse som metode (Phillips Jørgensen 1999: 12). Jeg vil i første rekke benytte meg av Laclau og Mouffes analysebegreper i en nærlesing av tekstene jeg har valgt. Deres begreper er nyttige når jeg skal sammenligne de to posisjonene jeg har valgt og for å få frem hvor og hvordan de kjemper om å fastlåse sin mening. Jeg vil også trekke på andre diskursteoretikere og begreper der jeg synes det er formålstjenlig, for eksempel Norman Fairclough og Iver B. Neuman.

Tekstene blir lest som representanter for to diskurser, to bestemte måter å representere verden på. Analysen starter med en nærlesing av de deler av tekstmaterialet som tar opp sharia, og sharia i sammenheng med demokrati. Jeg vil lese tekstene med henblikk på hvordan forfatterne bruker sentrale begrep og hvordan disse begrepene brukes i sammenheng med andre begrep. Hvordan brukes og defineres sharia? Og hvordan relateres sharia til begrepet demokrati? Dette er sentrale spørsmål for analysen. Etter hvert vil jeg sette begrepene inn i et diskursteoretisk rammeverk ved å benytte meg av de diskursanalytiske begrepene jeg har gått gjennom. Deretter vil jeg sammenligne tekstene jeg har tatt utgangspunkt i og forsøke å kartlegge hvilke likheter og ulikheter man finner når det gjelder bruken og betydningen som tillegges begrepet sharia i sammenheng med demokrati.

Jeg skal se nærmere på diskursen som omhandler sharia ved å ta utgangspunkt i to ulike måter å artikulere sharia. Jeg har avgrenset disse posisjonene fordi de kan plasseres i en diskurs om islam som er liberal og reformvennlig der islam relateres til en liberal diskurs om demokrati. Disse tekstene har jeg valgt fordi de kan sies å være forankringspunkter i diskursen, altså tekster som spiller en fremtredende rolle i diskursen eller som har framkalt debatt. Men diskursen definerer seg også i henhold til det den utelukker, diskursordenen, som Fairclough kaller dette. Diskursordenen representerer andre mulige måter å fastsette mening

og står i fare for å tas over av en annen diskurs. Jeg vil benytte meg av dette begrepet for å få frem hvor sharia-diskursene jeg har valgt kjemper om betydningsfastleggelse. Man kan si at de to måtene å definere sharia på er forankringspunkter i to diskurser innenfor det samme området, altså diskursordenen. Denne diskursordenen vil jeg enkelt kalle ”debatten om kompatibiliteten mellom sharia (islam) og demokrati.”

### **Endring av diskursen?**

Forenlighet mellom islam og demokrati er en forholdsvis ny debatt, gjort aktuell gjennom økt press i retning av demokratisering i muslimske land samtidig som fokuset på islams rolle i politikken har fått et oppsving. Man kan altså se på debatten som en diskursiv kamp mellom forskjellige påstander om hva som er viktigst ved et lands styreform. Ved å se på disse to posisjonene i debatten ønsker jeg å få frem om de reproducerer språket ved å bruke begrepene slik det er vanlig eller om noen av disse bidrar til å gi begrepene ny betydning ved å bruke dem annerledes og koble dem til nye ord. Dette kan bidra til å endre språklig praksis. Tekster og ytringer kan sies å være et uttrykk for en diskurs, men også som noe som er med på å konstruere diskursen. Endringer i språklige praksiser er ifølge lingvisten Norman Fairclough en viktig del av politiske og sosiale endringer i samfunnet. Endrede språklige praksiser kan endre samfunnet, men endringer andre steder i samfunnet kan også endre språket. Slik kan man si at i den politiske diskursen har demokrati blitt et forankringspunkt, og dette har påvirket diskursen om islam. I verdenssamfunnet anses demokrati for å være det viktigste forankringspunktet i den politiske diskursen, mens i mange muslimske land er sharia også et sentralt forankringspunkt. Dette gjenspeiles i et økt fokus på muligheten for et islamsk demokrati. Men kan endringer i diskursen føre til økte endringer i praksis?

Fairclough mener denne endringen kan gå begge veier og kaller dette kompliserte vekselforholdet dialektisk. Analyse av språk er ifølge Fairclough en naturlig del av analyser av sosiale endringer (Neuman 2001:57-61). Fairclough mener at diskurs fungerer ideologisk ved at diskursive praksiser bidrar til å skape og reproducere ulike maktforhold mellom sosial grupper. Fordi diskursen fremstiller verden på en måte, setter den også grenser mellom sant og usant, ønskelig og ikke-ønskelig og mellom mulige og umulige handlingsalternativ. Jeg er interessert i den diskursive praksis rolle i opprettholdelsen av den sosiale orden og i sosial endring. Kildematerialet i denne oppgaven består av tekster. Det er derfor først og fremst være innholdet og meningen i tekstene, og hvilke virkeligheter de bidrar til å produsere, som vil være tema for denne oppgaven, heller enn å analysere de omliggende politiske prosessene. Jeg vil likevel forsøke å dra dette inn mot slutten av oppgaven.

## KAPITTEL 3

### ISLAM OG DEMOKRATI

I dette kapitlet vil jeg presentere ulike islamske grupperinger og deres syn på islam i politikken og demokratiet.

Siden 1970-tallet har det vært en revitalisering av religion i Midtøsten. Forskere peker på en sammenheng med frigjøring fra koloniherrdømme og et ønske om å finne tilbake til en autentisk kultur og religion upåvirket av vestlig tankegods. Disse tankene finner man blant islamske reformtenkere mye tidligere, men fra 1970-tallet av er islamske hodeplagg, kassetter med prekener, religiøs litteratur og religiøse tv-program et synlig bilde på denne religiøse dreiningen. I samme tidsrom har det også vært et økende press og krav til demokratisering i disse landene. De fleste regimer i Midtøsten har vist seg korrupte, man har hatt begrensninger på ytringsfrihet, og i den grad det har vært valg har de vært rigget. Samtidig som demokrati i økende grad har blitt del av diskursen i disse landene har også de som taler for en islamsk styreform, der man skal styre etter shari'a-lovene, fått økt oppslutning som et mer rettferdig alternativ enn de sittende regimer. Flere land i Midtøsten har i senere tid opplevd store demonstrasjoner mot de sittende regimene, og alle har det felles at de ønsker en økt folkelig deltagelse og demokrati.

#### **Demokrati**

Vi skiller mellom direkte demokrati og indirekte demokrati. Direkte demokrati vil si at en stemmer direkte på saker som skal besluttes. I et indirekte demokrati er det valgte kandidater som representerer folket og tar beslutninger på folkets vegne. I begge tilfeller skal alle ha stemmerett og rett til å fremme forslag, og alle skal ha mulighet til å stille til valg (Midgaard 2004: 36-37). Det er det indirekte demokratiet som er vanligst i dag.

Knut Midgaard peker på at i tenkningen om hva som er legitim styreform i dag er samtykke fra folket og en styreform som er til fordel for folket viktige kjennetegn (Ibid: 30). En verdi som ligger under for demokratiet er tanken om politisk likhet. Hvis makten skal ligge hos folket må alle ha samme politiske ansvar og alle skal ha lik mulighet til innflytelse i politikken. For å oppfylle disse kravene lister Midgaard opp noen hovedpunkter som må oppfylles:

-Allmenn stemmerett og lik vektlegging av stemmene.

Tanke-, tros-, og ytringsfrihet.

Forsamlingsfrihet og organisasjonsfrihet.

Muligheten til å velges til den representative forsamlingen.

Frie og åpne valg med åpen konkurranse. Valgene må holdes regelmessig med valgperioder som er lange nok til at det blir mulig å styre og korte nok til at det forhindrer maktmisbruk.

I den representative forsamlingen må alle ha forslagsrett og stemmerett i alle saker og samme stemmevekt.

Arbeidet i den representative forsamlingen må være slik at standpunkt og begrunnelser er åpent formidlet til velgerne. I tillegg til dette understrekes viktigheten av en offentlighet der en har en fri meningsdebatt. Dette vil gi grunnlaget for en felles forståelse og felles ansvarsfølelse. (Midgaard 2004: 37-42).

### **Islam og demokrati**

Religiøs oppvåkning samt krav til økt folkelig deltagelse kan ses på som de to viktigste trendene i Midtøsten de siste 40 årene. Blant muslimer har man hatt ulik respons til ideen om demokrati som styreform. Noen har ansett begrepet som fremmed, noe som ikke er forenelig med tradisjonen i muslimske land. De har ment at man i islam har et bedre system for et rettferdig samfunn eller at det er andre, autentiske og bedre begreper som beskriver retten til folkestyre og frihet. Andre omfavner begrepet og peker på at Koranens budskap først og fremst ligger i de allmenngyldige og evige prinsipper den slår fast. Disse prinsippene bør ligge til grunn for og er fullt ut forenlige med demokrati. Slik det ser ut i dag er begrepet som brukes om økt folkelig deltagelse og frihet blant både kommentatorer, forskere og folk flest i Midtøsten begrepet demokrati.

Ulike grupper har ulikt syn på hvilken rolle islam faktisk skal spille i samfunn og statsstyre. Jan Hjärpe deler i sin bok Politisk Islam disse gruppene inn i sekularister, fundamentalister, modernister og tradisjonister (Hjärpe 1983: 34-43). På en side har man sekularistene som vil begrense hvilke områder religionen skal påvirke. De ser religion primært som en moralsk og åndelig kraft, vil begrense religionens rolle til den private sfære og separere stat og religion. Den motsatte side, fundamentalistene, argumenterer for at de religiøse normene man finner i shari'a skal gjelde for alle aspekter av livet, både sosialt og politisk gjennom innføringen av en islamsk stat. For disse er islam en altomfattende samfunnsordning, og det er staten som skal se til at religionen følges. Disse politisk islamske gruppene har ofte vært skarpe i sin kritikk av vestlig politisk og kulturell dominans og ønsket å fremheve islam som et bedre alternativ. Mellom disse står tradisjonistene og modernistene. Tradisjonistene forholder seg til den etablerte rettstradisjonen, og ser ikke på

islam som en samfunnsordning. De velger det tradisjonelle handlingsmønsteret og en "bevisst motstand mot det fremmede og nye" som Hjärpe uttrykker det (Hjärpe 1883: 34).

Modernistene derimot, vil tilbake til kildene og omgå tradisjonen for å finne grunnlaget for en moderne demokratisk islamsk stat. Samtidig som disse muslimene har vært opptatt av å opprettholde islams relevans i samfunnet har de også stilt spørsmålstejn ved den tradisjonelle tenkemåten blant rettslærde og ulama i islam. De har ønsket å la islams prinsipper være veiledende for samfunnet, heller enn detaljene. Også for disse gjelder det å fortolke sharia, men de har gått tilbake til kildene og forsøkt å sette til side mye av den eksisterende tradisjon. Det brukes ulike betegnelser på modernistene. Begrep som brukes i faglitteraturen er progressiv islam, moderat islam og liberal islam. Jeg har valgt å bruke betegnelsen reform-islam fordi det som Kari Vogt uttrykker det antyder "at målsettingen er religiøse, sosiale og politiske reformer gjennom nytolkning av Koranen og den klassiske tradisjon" (Vogt 2005: 300). Gjennom nytolkning har disse forsøkt å finne et islamsk rasjonale for å forene moderne ideer om demokrati med en islamsk styreform. Reformtenkerne har kritisert den konservative, tradisjonelle tradisjonen og ment at islam i større grad kan tilpasses moderne tider. Kari Vogt peker på flere konkrete kjennetegn på denne gruppen:

Sammen med interessen for teksttolkning og aksept av historisk-kritisk metode anvendt på islamske grunntekster, kommer støtten til demokrati som styreform, til demokratisk tenkning og praksis, forsvar for ytringsfrihet, krav om likhet for loven og forsvar for rettigheter til ikke-muslimer i muslimske samfunn (Vogt 2005: 300).

Å basere en islamsk stat på shari'a-lovene slik de utviklet seg i de første århundrene av islam og som reflekterer samfunnet slik det var da, vil ikke gi grunnlag for demokrati, mener mange. Man stiller spørsmålstejn ved likhet for loven for kvinner og religiøse minoriteter og retten til å skifte religion slik det framstår i de tradisjonelle lovskolene. Så hvordan finner man støtte for demokratiet i de islamske tekstene?

### **Tilbake til kildene.**

Reformtenkerne bruker ulike innfallsvinkler til Koranen og hadith for å argumentere for hvorfor islam er forenelig med demokrati. Charles Kurzman har valgt å dele dem i tre grupper etter hvilken innfallsvinkel de har til tekstene (Kurzman 1998: 14). Noen har pekt på at av 6000 vers i Koranen, er bare ca. 200 lov-vers, og de dekker en begrenset del av det en stats moderne lovverk skal dekke. Resten av lovverket må det da være helt og holdet opp til menneskene å formulere i henhold til dagens behov. Sharia sier lite om hvilken styreform

staten burde ha, så da gis det indirekte tillatelse til å innføre demokratiet. Charlie Kurzman kaller denne gruppen “silent islam” (Ibid: 14-15). En svakhet med denne argumentasjonen er at det gis lite rom til å utfordre uttalte elementer i shari’a som ikke er liberale. Skal man argumentere mot shari’as bestemmelser om hudud-straffer, minoriteters rettigheter og lignende, må man altså ta i bruk annen argumentasjon. Gruppen Kurzman kaller “the interpreted sharia” understreker forskjellen mellom den guddommelige sharia og den feilbarlige menneskelige fortolkningen av den. Denne gruppen åpner for fortolkning av de islamske tekstene og for å finne grunnlaget for reform i tekstene. De peker på at uenighet og meningsforskjeller alltid har vært en del av islam. Koranen åpner for flere fortolkninger som alle er like gyldige. For mange er dette å redusere åpenbaringen til feilbarlig menneskelig fortolkning. Når alt anses som varierende fortolkninger, er det da ikke noe som kan anses som felles i islam? (Ibid: 16-17). Gruppen “liberal sharia” argumenterer for at sharia er liberal, hvis den tolkes riktig. Disse begrunner sin tolkning eksplisitt i de hellige tekstene, og dette er nok det som gir dem større påvirkningskraft. Samtidig som de er mottakelige for motangrep fra konservative rettslærde og politisk islam som også argumenterer på grunnlag av de islamske skriftene, så plasserer de seg i en lang islamsk rettstradisjon der man argumenterer ut i fra samme kriterier. Dette gir dem en større plass i debatten fordi man bruker samme argumentasjon og ikke kan beskyldes for å være inautentiske (Kurzman 2004: 14). I praksis har tenkere om islam brukt mer enn en innfallsvinkel til tekstene og gjerne argumentert ut i fra både silent sharia og liberal sharia.

### **Tradisjon eller religion?**

For reformtenkerne har det vært viktig å understreke skillet mellom den guddommelige shari’a og den menneskelige fiqh (islamsk rettsvitenskap). Fiqh er et produkt av menneskelige forståelse og fortolkning og derfor påvirket av menneskene som laget lovene. Shari’a er den guddommelige loven, ikke fiqh. Menneskene påvirkes av sin samtid og de tradisjoner de er omgitt av, og ofte kan det være vanskelig å skille hva som er tradisjon og hva som er religion.

Jaques Waardenburg skiller mellom ulike holdninger til tradisjon i fortolkningen av shari’a. I fortellingene om Muhammed (hadith) finnes den religiøse normative tradisjonen etter profeten, men ulike muslimske samfunn har også ulike lokale skikker og tradisjoner. Mellom disse ulike tradisjonene kan det til tider være en spenning der man i ulik grad skiller mellom hva som er religiøs tradisjon og lokal tradisjon. Han peker på at lokale skikker etter hvert har fått en religiøs legitimitet og er blitt vanskelig å skille fra religiøs tradisjon (Wardenburg 2002:194). Dette har ført til at mange muslimer i sin religiøse praksis blander

gammel skikk og bruk med religion. Er for eksempel æresdrap og omskjæring av kvinner religion eller lokale skikker?

Majoritetens syn har alltid vært å akseptere de anerkjente Hadith-samlingene, begrenset kun av Koranen. De tradisjonelle ulama har også hatt en overbærende holdning til lokale tradisjoner og skikker så lenge man har anerkjent Koranen og Hadiths forrang. På den andre siden har man de bevegelser som kaller til en bokstavelig lesning av Koranen og Hadith og identifiserer shari'a med den bokstavelige teksten. De arbeider for en direkte anvendelse av skriftene så mye som mulig. Disse gruppene er lite tolerante overfor lokale tradisjoner som skulle avvike fra Koranen og hadith. I tillegg stiller de seg ofte avvisende til lovskolene (Waardenburg 2002: 195).

Reformbevegelsen setter heller ikke pris på de lokale tradisjonene. Den har tenkt at for å finne de eviggyldige moralske prinsippene, som også kan være grunnlag for demokratiet, må man luke bort de tradisjonene som ikke har noe med islam å gjøre. Disse tradisjonene, som man også finner i Hadith, blir sett på som hinder for utviklingen av et mer rettferdig samfunn. Man har blant reformtenkerne lagt vekt på nødvendigheten av å finne den moralske hensikten bak surene i Koranen. Ved å sette skriftene i kontekst skal det være mulig å skille mellom detaljer som kan være tids- og stedsspesifikke og de ideelle moralske verdiene som de hellige tekstene avspeiler. Visse grunnleggende tekster i Koranen og Hadith har fått forrang etter at man med fornuften har forsøkt å skille de evige sannhetene fra de temporære tradisjonene. I lys av dette blir visse hadith-tekster ikke ansett som relevante for vår tid og mange tradisjonelle skikker blir totalt avvist. (Ibid: 196). Til støtte for en rensing av skriftene baserer man seg også på et av islams viktigste prinsipper, Guds enhet.

Tawhid er begrepet for Guds enhet. Det finnes bare en Gud i islam, unik og med absolutt autoritet. Gud er den øverste myndighet og lovgiver, og ikke noe menneske kan sette seg over Gud. Dette har man tolket som et argument mot et hierarki med én despot på toppen, fordi dette ville være å opponere mot Guds enhet og autoritet. I noen tilfeller er tawhid blitt tolket som å være konflikt med ideen om folkestyre også fordi menneskene da setter seg i Guds sted som lovgivere. Tawhid er så grunnleggende at mennesket ikke kan sette seg over denne autoriteten. I de fleste tilfeller har man likevel innsett at det kreves noe av menneskene for å sette Guds vilje ut i livet. Man har påpekt at et demokrati kan fungere innen Guds rammeverk, Koranen og hadith. Man må altså tilbake til de grunnleggende kildene og luke bort tradisjonene både i hadithene og blant de islamske lovskolene. De lovregler man finner som det ikke er tvil om hvordan skal tolkes vil fungere som konstitusjonell ramme. For å forsøke å finne disse eviggyldige sannhetene må man tolke de hellige tekstene på nytt:



“Contending that blind adherence to juristic opinions developed hundreds of years ago was contradictory to the spirit and letter of the faith, the reformists called for *ijtihad*.” (Nafi 2004: 42).

*Ijtihad* er begrepet for utøvelsen av uavhengig fortolkning av kildene og er blitt trukket frem som nøkkelen til å implementere Guds vilje uansett tid eller sted (Esposito 1996: 29). Man finner mange jurister gjennom historien som har utøvd uavhengig fortolkning, ikke minst 1800-tallets reformister som Rashid Rida, Muhammed Abduh og Muhammad Iqbal. Men siden etableringen av de fire lovskolene på 900-tallet er det de som har hatt autoriteten. Man har vært redd for misbruk av *ijtihad* og har fryktet at begrepet skulle brukes til å legitimere hva som helst. Fra det ellefte århundre var det vanlig at rettslærde fulgte en av de etablerte lovskolene, heller enn å etablere nye. Man forholdt seg heller til *taqlid* (imitasjon) enn *ijtihad* (Ibid: 128).

En annen begrunnelse for autoriteten til de 4 eksisterende lovskolene er hvor viktig man har ansett enighet blant de rettslærde. Begrepet for enighet, eller konsensus, er *ijma* og har lenge vært en tradisjon blant islamsk rettslærde. Konsensus blant i det minste en majoritet av de rettslærde var sett på som viktig for å etablere gyldigheten av en fortolkning. Når lovskolene ble etablert, var forholdet mellom *ijtihad* og *ijma* dynamisk, man beveget seg fra individuell fortolkning til en felles enighet, til akseptert praksis, for så å gjennomføre en ny *ijtihad* om forholdene endret seg (Ibid: 148). Senere har *ijma* virket i konservativ retning og har begrenset muligheten for *ijtihad*. I dag ser man begrepet som en mulighet til radikal reform for å tilpasse islam til den moderne verden som nødvendig.

*Ijma* begrunnes i Koranen med et vers som truer med helvetes ild dersom man går mot åpenbaringen og enighet hos de troende: “Den som bryter med Sendebudet etter at ledelsen er blitt klar for ham, og følger en annen vei enn de troendes, ham vil Vi overlate til det han har vendt seg mot. Og Vi vil la ham møte helvete. Og det er en trist skjebne (islam.no 4:115) Men oftere siteres denne uttalelsen fra Muhammed: “Mitt fellesskap vil aldri bli enige om en feiltagelse.” Begrepet har tradisjonelt vært begrenset til islamsk rettslærde fordi man har sett det som umulig for hele samfunnet å bli enige. Dette har ført til at konsensus nådd av en generasjon av jurister er blitt ansett som bindende på neste generasjon og har virket begrensende for videre debatt. I dag derimot har man tolket dette som en mulighet for å utvikle den islamske lov og tilpasse den til moderne forhold. Reformislam har villet innføre det dynamiske forholdet mellom *ijma* og *ijtihad* igjen. En felles enighet kan fungere som kontroll og begrense individuelle nytolkninger som anses som gyldige, men samtidig vil man opprettholde muligheten for at fremtidige generasjoner under endrede forhold kan stille

spørsmålstejn ved dagens enighet og ta i bruk ijthad på ny.

Man har også argumentert for en utvidelse av begrepet til å gjelde enighet blant representanter i en lovgivende forsamling. Fazlur Rahman uttrykker det slik:

Ijthad is that means by which individuals think out new solutions to problems on the basis of Islamic principles. The Islamic community will then have a spectrum of interpretations to weigh, discuss and debate. The consensus that emerges from this process is ijma, which will inform new law passed by legislature (Rahman 1982: 268).

### **Styreform i islams historie**

Hvordan ble det islamske samfunnet styrt etter profetens død? Når det gjelder hvordan muslimske samfunn i tidligere tider er blitt styrt, trekker man frem begrepene khilafah og shura. Kalif betyr etterfølger, og var lederen av det muslimske samfunnet etter Muhammeds død. Dette politiske systemet kalles kalifatet og varte fra ca. 661 til 1258, da mongolene erobret Bagdad (Esposito 1996: 25). Begrepet er tradisjonelt blitt brukt om religiøst-politisk lederskap hos en form for monark som en Guds representant på jorda, men i moderne tider har begrepet også blitt tolket videre. I stedet for én leder har man tolket visse Koranen til at khilafah gjelder menneskene generelt som Guds stedfortredere på jord og som sådan alle ansvarlige for å forvalte skaperverket. Man kan altså tolke det slik at alle mennesker er Allahs viseregener på jorda, noe som har konsekvenser for hvem som skal styre: "Such a society carries the responsibility of the caliphate as a whole and each one of its individuals shares the Divine Caliphate. This is the point where democracy begins in Islam" (Ibid: 26).

For å praksis å kunne la makten og ansvaret ligge hos hele folket, trekker man også frem tradisjonen for rådslagning i islam. Menneskene skal følge Allahs som ypperste autoritet, slik det kommer frem i Koranen. Men Koranen ber også profeten ta i bruk rådslagning om emner som ikke omtales i Koranen. Begrepet som brukes er shurah, som betyr konsultasjon. Selv profeten bes bruke rådslagning, til tross for at han er guddommelig rettleidet.

Shura brukes to ganger i Koranen:

... Så tilgi dem, be om tilgivelse for dem, rådfør deg med dem i saker (3:159, islam.no).

... som hører på Herren, forretter bønner, som løser sitt anliggende ved rådslagning, som gir av det Vi har gitt dem... (42:38, islam.no).

Islamsk rettslærde har ikke vært enige om shura er obligatorisk eller ei. De som anser shura som obligatorisk understreker gjerne det første av Koranversene, de som anser shura som ønskelig understreker det siste Koranverset (Khan 2001). Et annet spørsmål som oppstår er om shura skal begrenses til en spesifikk gruppe mennesker eller kan begrepet inkorporere et moderne parlamentarisk system? De som har ønsket å utvide begrepet har ment at begrepet betyr gjensidig, likeverdig rådføring, ikke en leder som spør andre mennesker om råd. Slik sett burde man opprette en folkeforsamling med folkets reelle representanter til å rådføre seg med (Esposito 1996: 28).

Reformislam støtter seg altså på en rekke begreper og tradisjoner i islam når det gjelder muligheten for en demokratisk styreform begrunnet i religionen. I dag er demokrati og folkelig deltagelse en så stor del av diskursen omkring styreform i Midtøsten at mange ser at slagordet "islam er løsningen" ikke er nok. Demokratiet begynner å bli et krav som krever koherente teorier om man troverdig skal hevde at islam er forenlig med demokrati. Disse teoriene er det dessverre får av.

## KAPITTEL 4

### SHARI'A ER IKKE KOMPATIBEL MED DEMOKRATIET

#### Presentasjon av diskursen - Abdullahi Ahmed An-Na'im

Abdullahi Ahmed An-Na'im har gitt ut flere bøker som tar for seg reform av islam og nødvendigheten av å implementere menneskerettigheter og en demokratisk styreform i muslimske land. Mine primærkilder vil være *Toward an Islamic Reformation. Civil liberties, Human rights, and International law* (1990) og *Islam and the Secular state. Negotiating the Future of Shari'a* (2008).

Boka *Toward an Islamic Reformation. Civil liberties, Human rights, and International law*, ble gitt ut i 1990. I denne boka legger han frem sitt forslag til reform av shari'a-loven, inspirert av Mahmoud Mohamed Tahas lære om Mekkasurenes forrang for surene fra Medina (An-Na'im 1990: 52). Gjennom et fokus på surene fra den fredeligere tiden i Mekka viser han at shari'a kan tolkes som kompatibel med menneskerettigheter og internasjonal lov. Denne boka vil jeg bruke der jeg trenger å presisere hvordan An-Na'im bygger opp sin forståelse av hva shari'a er, og for å få frem endring i diskursen.

Min hovedkilde vil være boka *Islam and the Secular state. Negotiating the Future of Shari'a*. I denne boka, som ble utgitt i 2008, presenterer han sitt standpunkt om skillet islam og staten. For at muslimer fritt skal kunne følge sin religiøse plikt og fritt underkaste seg shari'a, må landets styreform være sekulær, og den må være grunnlagt på menneskerettigheter, konstitusjonalisme og statsborgerskap. Ved å innføre en islamsk styreform med shari'a som grunnlag, vil man innføre én tolkning av hva shari'a er. Dette vil være til hinder for at hver enkelt muslim skal kunne ta et aktivt og fritt valg etter sin egen overbevisning om hvordan shari'a skal tolkes:

... Shari'a principles cannot be enacted and enforced by the state as public law and public policy solely on the grounds that they are believed to be part of Shari'a. If such enactment and enforcement is attempted, the outcome will necessarily be the political will of the state and not the religious law of Islam' (2008: 1).

Til grunnlag for dette synspunktet ligger en forståelse av hva shari'a er og hva statens oppgaver overfor sine statsborgere er.

### **Diskursen – shari'a er ikke kompatibel med demokrati**

For å sette An-Na'im's tekster inn i en diskursteoritisk sammenheng kan man begynne med å avgrense hans diskurs og den diskursordenen han kan sies å tilhøre. I diskursene som omtaler politisk styreform kan man i dag identifisere demokrati som et forankringspunkt. Demokratiet har i vesten lenge vært ansett som å være den styreform som best tar vare på borgernes rettigheter, og dette synet kan man i dag si det er bred enighet om i verden. Samtidig er shari'a et forankringspunkt i diskursene som tar opp islam og islam og styreform. Disse diskursene har påvirket hverandre. Presset og ønsket om demokratiske rettigheter i muslimske land har skjedd samtidig med at politisk islam har fått et oppsving. Fordi begge disse to typene av diskurser har fått ny aktualitet de siste 40 år, kan man avgrense diskursene enda mer til de diskurser som er opptatt av om en islamsk stat styrt gjennom shari'a og demokratiet er mulig. Fokuset på demokratisering i verden har ført til mange tekster som tar opp nødvendigheten av demokratisering i den muslimske del av verden og muligheten for en islamsk stat styrt etter demokratiske prinsipper. Noen mener islam og demokrati er kompatible størrelser, noen mener ikke islam og demokrati er kompatible, og dette begrunnes på ulike måter (Esposito 1984: 325-328). På bakgrunn av dette kan man si at dette er en diskursorden fordi dette er en avgrenset rekke diskurser som kjemper om å fastlegge sin betydning av shari'a i relasjon til demokratiet. Diskursordenen er altså – debatten om shari'a og demokratiets kompatibilitet.

Abdullahi Ahmed An-Na'im representerer en diskurs i denne diskursordenen. Enkelt sagt kan man si at hans diskurs går ut på at shari'a ikke er kompatibel med en demokratisk styreform. Forankringspunkter i denne diskursen er tegnet shari'a og tegnet staten. Disse tegnene er privilegerte, diskursen etablerer seg rundt disse to tegnene, og de får begge sin betydning gjennom hvordan de relateres til hverandre. I tillegg er disse flytende betegnelser, fordi dette er tegn hvis betydning aktørene i diskursordenen kjemper om å fastlegge. An-Na'im tar ikke først og fremst utgangspunkt i begrepet demokrati, men han bygger opp en relasjon mellom staten og demokratiet gjennom et fokus på menneskerettigheter, konstitusjonalisme og statsborgerskap.

I An-Na'im's argumentasjon for et skille mellom shari'a og staten gjør han bruk av en rekke elementer hvis betydning henger sammen og som får sin betydning gjennom å settes opp mot hverandre. Gjennom de elementer som relateres til og bygger opp betydningen til forankringspunktene, etablerer diskursen slik noen motsetninger mellom shari'a og staten. Tegnet shari'a er privilegert, og betydningen av shari'a fastlegges ved at det relateres til flere elementer. Gjennom en fastleggelse av disse tegnenes betydning bygges det også opp en

motsetning mellom staten og shari'a, og vi forstår hva shari'a ikke er og hvilken rolle som er utelukket for staten. Shari'a og staten er altså ikke forenelige termer i denne diskursen.

Samtidig plasseres det i diskursen et tegn mellom disse forankringspunktene, og det tegnet fungerer som en formidler mellom dem. Politikken er tegnet som skaper en relasjon mellom staten og shari'a, og gjennom politikken får shari'a sin påvirkning på staten.

### **Shari'a**

Så hva er betydningen av shari'a i denne diskursen? Shari'a er et forankringspunkt i diskursen fordi forståelsen av shari'a for muslimer vil være styrende og motiverende for hvordan de velger å handle i livet. An-Na'im anerkjenner som muslim shari'a-lovens betydning for muslimer: "Muslims everywhere, whether minorities or majorities, are bound to observe Shari'a as a matter of religious obligation..." (2008: 3). Men shari'a er for An-Na'im først og fremst den menneskelige fortolkningen av shari'a:

As a concept, this term refers to the religious law of Islam in general, which is derived from human interpretations of the Qur'an and Sunna of the prophet. Since any methodology of interpretation is necessarily a human construction, the content of Shari'a can change over time, as alternative methodologies come to be accepted and applied by Muslims (An-Na'im 2008: 3).

Relasjonen mellom de hellige skriftene og den menneskelige fortolkningen av disse skriftene er en relasjon som flere muslimer har fokusert på i sitt ønske om en lov tilpasset mer moderne behov. Ved et fokus på lovskolene som menneskelige lover basert på de hellige skriftene, håper man å øke aksepten for nye tolkninger av de hellige tekstene. Dette er også noe An-Na'im skriver om i sin bok *Towards an Islamic Reformation*:

If it can be shown that Shari'a was constructed by the early Muslim jurists out of the fundamental sources of Islam, namely the Qur'an and Sunna, contemporary Muslims may become more willing to accept the possibility of substantial reform (1990: 11).

Mange av de som ønsker reform har understreket forskjellen mellom shari'a, den guddommelige loven gitt av Gud gjennom Koranen, og den menneskelige fortolkningen av denne loven, representert gjennom islamsk rettsvitenskap, fiqh (Vogt 2005: 80-81, Kurzman 1998: 16-17). Gjennom å understreke dette skillet har man villet gå tilbake til kildene for å skille de evige sannhetene fra de temporære tradisjonene, og den kontekst som har påvirket tekst og fortolkning. Men An-Na'im skiller ikke mellom shari'a og fiqh, slik mange gjør:

... both Shari'a and fiqh are the products of human interpretation of the Qur'an and the Sunna of the Prophet in a particular historical context. Whether a given proposition is said to be based on Shari'a or fiqh, it is subject to the same risks of human error, ideological or political bias, or influence by its proponents' economic interests and social concerns. Since human interpretation of relevant texts of the Qur'an and Sunna is unavoidable in both aspects of this issue, it is difficult to distinguish between the two. (An-Na'im 2008: 35).

Her påpeker han hvor vanskelig det er å komme forbi den menneskelige fortolkning av kildene. Selv der Koranen gir et tydelig påbud eller forbud, mener han at den menneskelige fortolkning alltid kommer inn. En kan hevde at Shari'a forbyr rente, riba, men denne påstanden er ikke meningsfull uten en definisjon av begrepet riba og hvordan det skal brukes, og slik kommer mennesket inn i bildet uansett: "Since human interpretation of relevant texts of the Qur'an and Sunna is unavoidable in both aspects of this issue, it is difficult to distinguish between the two" (An-Na'im 2008: 35).

Fra et diskursanalytisk perspektiv legger vi merke til relasjonen mellom elementet shari'a og elementet mennesket i An-Na'ims diskurs. Denne relasjonen kan sies å være tett, for selv om det finnes et guddommelig, uskapt element ved shari'a, er dette et en side som er nesten umulig å skille fra den menneskelige siden, fordi alt skjer gjennom mennesket, og alt blir ulike menneskelige fortolkninger av dette: "...the so-called basic objectives of shari'a are expressed at such a high level of abstraction that they are neither distinctly Islamic nor sufficiently specific for the purpose of public policy or legislation" (2008: 35). Det vil alltid være et menneske som leser Koranen og som utleder shari'a-lover, og skal man leve etter disse vil det alltid oppstå behov for menneskelige konkretiseringer, derfor er det vanskelig å skape et meningsfullt skille mellom tegnet shari'a og tegnet fiqh. Når An-Na'im skriver om shari'a, så er det altså alltid i betydningen den menneskelige fortolkningen av de hellige tekstene.

Her er det mulig å se en endring fra den tidligere publikasjonen *Towards an Islamic Reformation* (1990) og *Islam and the Secular State* (2008). An-Na'im anser heller ikke i 1990 distinksjonen mellom shari'a og fiqh som særlig fruktbar, men i denne utgivelsen er det fordi noen deler av Koranen og sunna helt klart er en del av shari'a, og ikke bare fiqh. Han skriver her at det i Koranen og Sunna finnes klare og definitive tekster, og disse er derfor en del av Shari'a: "Because the public law principles and rules discussed here are based on clear and definite texts of the Qur'an and Sunna, they are necessarily part of Shari'a and not merely fiqh" (1990: 50). Mens det her understrekes at klare og bestemte tekster må være en del av shari'a, er fokuset i den senere diskursen på hvordan også disse tekstene påvirkes av

menneskets fortolkning.

I et diskursteoretisk perspektiv kan det se ut til at relasjonen mellom forankringspunktet shari'a og elementet menneske i den senere diskursen er blitt tettere. Det finnes ikke lenger klare og bestemte tekster, og det guddommelige formål er for generelt til å bygge på. Relasjonen mellom Gud og shari'a oppheves nærmest i denne diskursen, fordi det er så vanskelig å formulere og bli enige om hva dette forholdet består i. Fordi begreper må defineres og konkretiseres av mennesker har lesingen av tekstene alltid et element av menneskelig fortolkning i den senere diskursen. (2008: 35). Det har blant reform-rettete forskere vært et poeng å opprettholde skillet mellom shari'a og fiqh, nettopp for å unngå at menneskelig fortolkning blir hevet til samme nivå som åpenbaringen (Kurzman 1998: 17). Finnes det ikke noen guddommelige prinsipper eller et formål som kan fungere som grunnlag for en riktig fortolkning av shari'a? Avvisningen av dette åpner opp for en relativisering av åpenbaringens tolkning, noe som for mange muslimer kan være vanskelig å svelge. Hvis alle fortolkninger av Koranen og hadith er så påvirket av mennesket, er da noen tolkninger riktige? Hvordan skal man kunne etablere legitimiteten av en tolkning om alle tolkninger er like riktige?

An-Na'im etablerer et menneskelig perspektiv på legitimiteten av en tolkning. Dette innebærer ikke at alle tolkninger er like gyldige, men alle tolkninger kan i prinsippet være det, om tolkningen blir akseptert av flere muslimer: "... alternative views of Islam and formulations of Shari'a principles are always possible and can be equally valid if accepted by Muslims" (An-Na'im 2008: 30). Alle tolkninger av de hellige skriftene er altså ikke like riktige selv om relasjonen mellom shari'a og mennesket er tett, men riktigheten av din tolkning avhenger av hva andre mennesker synes, ikke av kriterier i Koranen. Testen for om en ny tolkning av shari'a kan anses som gyldige er om tolkningen aksepteres av andre muslimer, og her er det lite som tyder på at An-Na'im begrenser dette til enighet blant andre rettslærde.

Samtidig som frykten for å relativisere åpenbaringen kan svekke diskursens troverdighet og legitimitet blant mange muslimer, så åpner også diskursen opp for en større grad av uenighet og subjektivitet og for nye tolkninger av tekstene. Dette har det jo av samme grunn vært motstand mot i den klassiske tradisjonen. Nye tolkninger og uenighet med den klassiske rettstradisjonen er legitimt i An-Na'ims diskurs fordi han har etablert hvordan de klassiske autoritetene er basert på menneskets forståelse av den hellige loven. Hvor vidt en tolkning er legitim avhenger for An-Na'im om det er konsensus blant muslimene om dette, ikke bare rettslærde. Dette er med på å svekke de rettslærdes autoritet over tekstene og gir



enkelte muslim rett og ansvar for å gjøre dette. For å kunne etablere konsensus må muslimer ha muligheten til å legge frem sin tolkning, den må drøftes, og andre muslimer må kunne legge frem sitt syn på denne tolkningen. Dette setter An-Na'im i sammenheng med viktigheten av yringsfrihet, menneskerettigheter og demokratiske rettigheter.

### **Religionsfrihet = tolkningsfrihet**

For at forholdet mellom mennesket og shari'a skal være ekte og basert på religiøs overbevisning, og ikke tvang, må forholdet til religionen være fritt fremforhandlet av mennesket. Mennesket sitt forhold til religionen må være fritt, er det ikke det, så mister shari'a sin autoritet: "Shari'a can only be freely observed by believers; its principles lose their religious authority and value when enforced by the state" (An-Na'im 2008: 4). I denne diskursen har shari'a mer autoritet over enkeltindividet om forholdet mellom enkeltmennesket og shari'a er tett. Man må ha frihet til å følge den tolkningen man tror på om den religiøse forpliktelsen skal anses som ekte og fri. Dette innebærer en forståelse av mennesket som fritt, men samtidig understrekes individets ansvar. Man kan ikke delegere dette ansvaret til andre, hverken til en mufti eller til staten: "The essentially religious nature of Shari'a and its focus on regulating the relationship between God and human believers means that believers can neither abdicate nor delegate their responsibility" (An-Na'im 2008: 15). En muslim står fritt til å tolke shari'a, og dette innebærer samtidig at alle muslimer må ta ansvar for å forstå sin religion og handle i samsvar med sin overbevisning: "The premise of an Islamic discourse is that each and every Muslim is personally responsible for knowing and complying with what is required of him or her" (An-Na'im 2008: 10). An-Na'im etablerer her relasjonen mellom frihet til å tolke skriftene og ekte religiøsitet, og han skaper en sammenheng mellom friheten til å tolke skriftene og ansvaret for å handle i samsvar med dette. En muslim kan søke råd hos en imam eller en mufti, men ansvaret for handlingen ligger hos den muslimen om dette skal anses som en fri religiøs handling (An-Na'im 2008: 16).

Her legger vi også merke til bruken av diskurs-begrepet hos An-Na'im. Han skriver om det personlige ansvaret i tro som premiss eller forutsetning for en islamsk diskurs. Hva mener han når han bruker dette begrepet? Diskursbegrepet brukes flere steder av An-Na'im og ett par steder av Sachedina, uten noen nærmere bestemmelse av hva de legger i begrepet. Dette kan bety at de ikke legger stort i begrepet, kanskje er "en islamsk diskurs" bare de ulike syn i debatten om hva islam skal bety i samfunn og for styreform. Men ofte dekker bruken av begrepet en idé om at vi i ulike domener har ulike måter å snakke om og forstå verden. Bak dette synet ligger også det sosialkonstruktivistiske synet på kunnskap: virkeligheten er kun

tilgjengelig for oss gjennom de kategoriene vi bruker, vårt syn på verden er kulturelt og historisk betinget og vi skaper og opprettholder gjennom sosiale prosesser (Jørgensen og Philips 1999:13-14). An-Na'im poengterer at all tolkning av de hellige tekstene må gå gjennom mennesket. Også de tydeligste tekstene krever at en definerer ord, og det krever at en setter seg inn i hva som er sammenhengen mellom tekstene og den historiske samtid tekstene er skrevet i. I sosialkonstruktivismen betyr dette at den sosiale verden konstrueres sosialt, og at det derfor ikke finnes noen "essens" eller noe som er gitt i forveien.

En tolkning kan altså ikke innføres som statens lovgivning og styreform, fordi dette vil være å krenke muslimers rett til religionsfrihet og selvbestemmelse, og islam vil ha mistet sin autoritet over enkeltindividers liv. Hvis shari'a innføres i staten, vil det være en tolkning som innføres, og håndhevelsen av denne loven vil ha mistet sin autoritet fordi muslimene ikke følger loven av fri overbevisning, men gjennom tvang: "... whatever the state enforces in the name of Shari'a will necessarily be secular and the product of coercive political power and not superior Islamic authority, even if it is possible to ascertain what that means among Muslims at large" (An-Na'im 2008: 7). I tillegg til å krenke muslimers rett og ansvar til å rette seg etter shari'a etter egen frihet og overbevisning, så krenker også innføringen av en islamsk stat rettighetene til de statsborgere som ikke er muslimer. Også disse har i An-Na'ims diskurs rett til frihet, og det vil de ikke ha om de gjennom staten påtvinges shari'a-lover som de ikke tror på eller mener er riktige. Dette henger sammen med det andre forankringspunktet i diskursen, forståelsen av tegnet staten og relasjonen mellom staten og menneskene.

### **Staten**

Staten og shari'a må holdes adskilt, og det har sin begrunnelse i den relasjon An-Na'im har etablert mellom mennesket og shari'a og staten og mennesket. Statens rolle er ikke å være en islamsk stat, men statens rolle er å legge til rette for at menneskene fritt skal kunne følge sin religiøse overbevisning, og ha mulighet til å følge den tolkningen av shari'a som han eller hun tror på. For at forholdet menneske – shari'a skal være ekte og frivillig, må staten legge grunnlaget for denne friheten, staten må legge grunnlaget for en fri meningsutveksling slik at tolkninger av shari'a kan utvikles og diskuteres:

The safeguards of separating Islam from the state and regulating the political role of Islam through constitutionalism and the protection of human rights are necessary to ensure freedom and security for Muslims so that they can participate in evolving new techniques and proposing and debating fresh interpretations of the Qur'an and Sunna (An-Na'im 2008: 13).

En demokratisk og sekulær stat brukes her som argument for at den enkelte muslim skal kunne utøve sin tro så fritt som mulig. An-Na'im argumenterer også underveis for de fleste av kriteriene Midgaard setter for at en stat skal være demokratisk, som; tanke-, tros-, og ytringsfrihet, at staten skal være representativ, frie og åpne valg med åpen konkurranse og en åpen og fri meningsutveksling. Diskursen brukes ikke først og fremst begrepet demokrati når styreform og stat tas opp, men statens rolle knyttes opp mot menneskerettigheter, konstitusjonalisme og statsborgerskap. I en juridisk diskurs om demokratiet kan konstitusjonalisme sies å være det viktigste forankringspunktet, mens Gud er forankringspunkt i en diskurs om teokratiet og kongen et forankringspunkt i en diskurs om monarkiet. I et konstitusjonelt demokrati understrekes det at selv om en gruppe danner regjering på bakgrunn av et flertall i befolkningen begrenses disse av det som står i den etablerte grunnloven. Denne begrensningen av flertallets vilje er til for å beskytte minoriteters og enkeltmennesker rettigheter. Ved å bruke disse begrepene viser diskursen ikke bare at styret av staten skal springe ut fra folket, som i et demokrati, men også at flertallet sin vilje skal begrenses av en grunnlov. Mennesket er et viktig element i denne diskursen, en kan si at betydningen av dette elementet er bestemmende for hva som er lov og ikke lov, både i relasjon til staten og shari'a. Ekte religiøsitet knyttes til enkeltmenneskets frihet og statens rolle knyttes også til enkeltmenneskets frihet. Begrensningen av majoritetenes rettigheter er viktig for at ikke enkeltmennesker rettigheter skal overkjøres, dette understrekes gjennom begrepet konstitusjonalisme.

An-Na'im skriver om den moderne staten som er den etablerte staten i dag, også i muslimske land. Han beskriver den som en sentralisert, byråkratisk institusjon som innenfor statens territorium har monopol på makt. Den moderne nasjonalstaten, slik den eksisterer i dag, er territoriell, og ikke grunnlagt på en religiøs eller etnisk gruppe. Staten skal representere alle innbyggere innenfor sitt territorium, og må på bakgrunn av dette være uavhengig av andre organisasjoner og partier, den skal være nøytral (An-Na'im 2008: 86-87). Her kan man påpeke at det etiske idealet om statens nøytralitet er temmelig nytt, og et ideal det derfor er vanskelig å overholde også i dag. Ideen om nasjonalstatene kom i stand som et uttrykk for idealet om at et folk burde styre seg selv, og det er delvis på dette idealet grensene etter første verdenskrig ble satt. Tanker i tiden sa at nasjonal identitet var det beste grunnlaget for et godt styre, og denne identiteten ble ofte etablert på et felles språk, men også felles etnisk opphav ble sett som grunnlag for opprettelsen av et eget land (Graham 1997: 3-4). Overført til den muslimske verden kan man argumentere for at er det islam som har vært den viktigste identitetsmarkøren i området. Disse tankene om en felles identitet fortsetter å påvirke i dag:

“The independent nation state as an ideal has continued to prove a powerful source of inspiration and justification” (Graham 1997: 5).

I diskursen An-Na'im etablerer er statens rolle å være nøytral i sitt forhold til religion for å sikre at alle dens statsborgere kan være frie. Dette vil innebære at man ikke kan innføre et islamsk styresett i et land der det finnes borgere som ikke er muslimer, fordi de da vil tvinges til å etterfølge noe de ikke tror på eller er enig i. Staten skal også representere disse. Styresettet i landet, og den politikken som føres, må være representativ for alle borgerne i landet og ha autoritet blant folket: “... This assumption seems to be true even of authoritarian dictatorships or monarchies, which tend to justify the authority in terms of the collective will and the best interests of their populations” (An-Na'im 2008: 88).

Staten skal altså være nøytral og sekulær, og den skal ikke representere bare en gruppe. Betyr dette at islam skal avgrenses til den private sfære, der muslimer fritt kan følge den tolkningen de vil? Nei, islam skal ha påvirkning på staten, og kan ha det i større eller mindre grad. I An-Na'ims diskurs kan man si at det mellom tegnet shari'a og tegnet staten står to viktige elementer, og det er menneskene og politikken. Staten sin rolle er å representere menneskene på en best mulig måte, og sørge for at de har frihet til å følge sin overbevisning, om den er religiøs eller ei. For å etablere relasjonen mellom staten og menneskene brukes tegnet statsborgerskap. Tegnet statsborgerskap etablerer de rettigheter menneskene har overfor staten: “Citizenship flows from this underlying basis of legitimacy of the state to ensure that all of the inhabitants of the territory have ‘general and equal obligations and entitlements’ in their relations to the state” (An-Na'im 2008: 88). Tegnet statsborgerskap er en fellesbetegnelse for alle mennesker under staten, og skiller ikke noen mennesker ut med privilegerte rettigheter. Dette innebærer altså at ingen grupper kan skilles ut med mer eller mindre rettigheter, muslimer eller ei. Staten skal sikre at alle disse gruppene har frihet til å følge sin tro og sin tolkning av shari'a. Samtidig som statsborgerskapet etablerer rettigheter staten har overfor menneskene, skal staten være representativ for denne befolkningen, og for å oppnå dette argumenterer An-Na'im for et skille mellom stat og politikk. Selv om staten skal være nøytral skal den jo også gjennomføre en politikk som representerer folkets ønsker. Man kan si at mellom staten og mennesket står tegnet politikk. På samme måte som statsborgerskapet etablerer like rettigheter for alle mennesker overfor staten, så etablerer tegnet politikk en relasjon mellom menneskene og staten der mennesket som statsborger har rett og mulighet til å påvirke staten.

## **Stat og politikk**

Tegnet politikk er det tegnet som opprettholder et skille mellom staten og menneskene samtidig som tegnet regulerer den relasjonen som må være mellom staten og menneskene for at staten skal anses som representativ. Staten skal være nøytral, men staten skal i et demokratisk samfunn også implementere politikken man er kommet frem til gjennom en politisk prosess. Så hva er forskjellen? "... the state should be the more settled and deliberate operational side of self-governance, while politics serves as the dynamic process of making choices among competing policy options" (An-Na'im 2008: 5). Gjennom en grunnlov som regulerer statens virke og har som oppgave å beskytte enkeltmenneskene under staten, skal staten styres uavhengig av de som til en hver tid sitter i maktposisjoner: "... those excluded by the political processes of the day can still resort to state organs and institutions for protection against excessive use or abuse of power by state officials" (An-Na'im 2008: 5). Politikken og staten må være skilt for at staten skal fungere best mulig for alle menneskene i landet og for å unngå maktmisbruk av de som til en hver tid sitter med flertallet i en politisk prosess. Dette betyr også en regulering av politikkens domene, der det legges til rette for at prosessen mot å finne den beste politiske løsningen er åpen og fri for alle. For at staten skal oppfylle sin rolle om å beskytte alle sine statsborgere er det nødvendig med et skille mellom stat og politikk.

Alle mennesker skal altså kunne påvirke staten og den politikk staten styrer etter, dette skjer gjennom politikken, og friheten til å påvirke dette skal sikres av staten. Betyr dette at en gruppe kan innføre en islamsk stat om de gjennom en politisk prosess får flertall og dermed styresmakt? Nei, for da bryter de det skillet som er satt opp mellom stat og politikk, og staten har da ikke oppfylt sin oppgave som er å beskytte alle sine statsborgere. For å sikre alle menneskers rettigheter under staten innføres noen sikkerhetsanordninger: "This limitation on the power and rights of the majority is what I am referring to as safeguards of secularism, constitutionalism, human rights and citizenship" (An-Na'im 2008: 277). For å sikre rettighetene til alle statens innbyggere skal staten styre være sekulær, flertallets styre skal begrenses av en grunnlov, staten skal beskytte menneskerettighetene og forholdet mellom stat og innbyggere skal reguleres etter de rettigheter og plikter et statsborgerskap innebærer. Her ser vi igjen hvordan diskursen bygger opp en forståelse av forankringspunktet staten ved å knytte det til elementer som regulerer relasjonen til elementet menneske: "... the agreement of the totality of the population cannot override the human rights of a single citizen, even if those rights are not asserted in practice" (An-Na'im 2008: 277). Hva staten kan og ikke kan gjøre avhenger alltid av om dette begrenser rettighetene til enkeltmennesket.

Det fremgår av dette at den politikken som skal iverksettes av staten underlegges en rekke begrensninger, og det er for å sikre menneskets frihet. Mennesket skal være fritt til å mene og tro det de vil, og det er fritt til å påvirke politisk, men denne friheten begrenses av andre menneskers rettigheter: "... all citizens are free to observe their own religious or philosophical beliefs, provided that that does not violate the rights of others (2008: 290). Alle mennesker under staten har altså rett til å tro det de vil, og de har rett og ansvar for å underkaste seg den tolkningen av shari'a-loven de tror på, og dette sørger staten for. Men hvordan er mulighetene til å påvirke statens politikk på bakgrunn av religion hvis staten skal være sekulær? Avgrenses i realiteten shari'a til den private sfære? Også når det gjelder dette avveies friheten til å påvirke av andres rettigheter:

But if Muslims or other believers wish to use state institutions to enforce any principle or rule that they believe to be decreed by their religion, they must show it to be consistent with constitutional and human rights safeguards and persuade other citizens through civic reasoning" (An-Na'im 2008: 290).

Hvis en ønsker å innføre shari'a i staten, må en vise at ens tolkning av denne er i overensstemmelse med de sikkerhetsanordninger som sikrer andre menneskers rettigheter, først og fremst grunnloven og menneskerettighetene, og en må også overtale andre statsborgere gjennom politisk debatt. Staten og shari'a skilles, men forbindelsen mellom shari'a og politikken opprettholdes, og slik åpnes det på bestemte prinsipper for en implementering av islamske prinsipper i offisiell politikk og lovgivning gjennom politisk påvirkning.

An-Na'im bygger i denne diskursen opp en religiøs legitimitet for skillet shari'a og stat og han bygger opp en sekulær begrunnelse for dette skillet, og begge disse relateres til menneskets frihet. En religiøs handling som ikke er fritt forhandlet frem av individets egen overbevisning er ikke ekte, og derfor ikke verdt noe: "In fact, coercive enforcement promotes hypocrisy (nifaq), which is categorically and repeatedly condemned by the Qur'an" (2008: 4). Innføringen av shari'a i lovgivningen vil være å innføre en tolkning som ikke alle muslimer vil være enige i. Enkeltmennesket må ha den frihet og det må ta det ansvar for å forstå sin religion og kunne handle etter shari'a seg med ekte overbevisning. Samtidig lever det i dag i alle muslimske stater mennesker som ikke er muslimer, disse har også rett til frihet, og den vil de fratas om de må leve etter shari'a-lover de ikke tror på. For at bestemmelser i shari'a-loven skal innføres i statens politikk og lovgivning må altså muslimer bli enige om en tolkning som alle kan være enige i, man må overbevise de som ikke er muslimer om riktigheten av å

innføre denne loven, og man må vise at loven er i overensstemmelse med menneskerettighetene og grunnloven.

## Kapittel 5

### SHARI'A ER KOMPATIBEL MED DEMOKRATIET

#### Presentasjon av diskursen - Abdulaziz Sachedina

Mine primærkilder vil være hans bøker om islam og demokratiet og islam og menneskerettigheter: *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (2001) og *Islam and the Challenge of Human Rights* (2009).

I 2001 ga Abdulaziz Sachedina ut boka *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. I denne boka tolker han Koranen for å etablere et grunnlag for demokratiet i islam. Han drøfter elementer i Koranen som kan bygge opp under ideene om religionsfrihet, ytringsfrihet og enkeltmenneskets frihet, og han drøfter anti-pluralistiske elementer i historiske tolkninger av shari'a, som han mener baserer seg på en feil tolkning av Koranen. Jeg vil bruke denne boka som supplement der jeg trenger å vise hvordan Sachedina etablerer grunnlaget for demokratisk pluralisme i Koranen.

Min hovedkilde vil være *Islam and the Challenge of Human Rights*, utgitt i 2009. Siden utgivelsen i 2001 har han her videreutviklet tolkningen av visse nøkkelbegreper i Koranen frem mot en mer helhetlig teori. Denne teorien presenteres i boka *Islam and the Challenge of Human Rights*. I denne boka er det menneskerettighetene som er i fokus, men Sachedina relaterer også teorien til demokratiet som den styreform som beskytter av menneskerettighetene. Her knytter han systematisk Koranen, og videre reform av shari'a, til underliggende etiske begreper i teksten. Sachedina utvikler en "foundational model", som vil si at han sammenligner det filosofiske grunnlaget for menneskerettighetene med det filosofiske grunnlaget han etablerer i Koranen. Denne boka vil derfor være min hovedkilde. Sachedinas utgangspunkt er at det finnes grunnlag for reform i islams hellige tekster, og at en nytolkning av disse tekstene er nødvendig for å møte det moderne samfunns behov for og krav om en demokratisk styreform. De etiske verdiene han finner i Koranen skal ha innflytelse på samfunn og statsstyre, mener han, og de er i overensstemmelse med menneskerettigheter og demokrati.

En systematisk nytolkning av shari'a er det han mener må til for at muslimer skal se nytten av å innføre demokratiet og menneskerettighetene. Sachedina vil ikke begrense religion til den private sfære, i stedet understreker han at religion fungerer som motivasjon for å gjennomføre et rettferdig samfunn: "Religion has not only helped to mobilize people's sense of outrage in resisting the state's autocratic power but has also played a constructive role in



national reconciliation and nation building” (Sachedina 2001: 4). En islamsk begrunnelse for demokrati og menneskerettigheter er ikke bare mulig, men nødvendig for implementeringen av demokratisk styreform i muslimske land, mener han. Å begrunne menneskerettighetene med menneskets iboende verdi som menneske og utelate all religiøs begrunnelse for dette, fungerer som en “conversation stopper” i den muslimske verden (Sachedina 2009: 12). En religiøs begrunnelse for demokratiet og menneskerettighetene må altså til for at mange religiøse skal se verdien i å innføre demokratiet. Menneskerettigheter og demokrati er blitt ansett og avfeid som redskaper som vesten bruker til å styre muslimske land, og de er blitt kritisert for å utrykke likegyldighet overfor islamske verdier. For å gi menneskerettighetene og en demokratisk styreform legitimitet må man artikulere det etiske grunnlaget som han mener disse ideene har til felles med islam: “These criticisms can be best tackled by raising the kinds of philosophical and metaphysical issues that undergird the international document and can find resonance in Islamic philosophical theology” (Sachedina 2009: 9). Dette betyr altså at han ikke bare vil artikulere det etiske grunnlaget for shari’a, men også det etiske grunnlaget som demokratiet og menneskerettighetene bygger på. De underliggende verdiene er kompatible, mener Sachedina.

### **Diskursen – shari’a er kompatibel med demokrati**

Som An-Na’ims diskurs, er den diskurs Sachedina etablerer en del av den diskursorden jeg har kalt debatten om shari’a og demokratiets kompatibilitet. Sachedina argumenterer i sin diskurs for at shari’a er kompatibel med demokratiet. Demokrati og menneskerettigheter er nødvendig og ønskelig i den muslimske verden, men det må legitimeres med islam, og dette er fullt mulig. Men det er ikke først og fremst shari’a og demokratiet diskursen konsentrerer seg om. Sachedinas diskurs bygges opp rundt forståelsen av etiske verdier i Koranen og etiske verdier som ligger under for demokratiet, med fokus på demokratisk pluralisme. Det er derfor tegnet Koranen og tegnet demokratisk pluralisme som etablerer seg som forankringspunktene i diskursen. Gjennom å skape en relasjon mellom Koranen og demokratisk pluralisme, etablerer diskursen grunnlaget for at shari’a og demokratiet skal kunne bli kompatible.

Sachedina mener demokratiet er den styreformen som må innføres i verden i dag: “I am a staunch supporter of the Universal Declaration of Human Rights and its enforcement through constitutional democracy in the Muslim world ... “ (Sachedina 2009: 4). Demokratiet definerer han slik: “... a democratic system is one in which the consent of the governed, the rule of the people through their representatives, and basic human rights and quality of all citizens within a religion-based ideology are promoted through constitutional guarantees”

(Sachedina 2009: 46). Hans fokus er demokratisk pluralisme som utgangspunkt for å etablere et demokrati: “In judging whether Islam, as a religious-moral system, is inimical to liberal and democratic values, we need to turn our attention to beliefs and actions in interpersonal relations, national as well as international, in Muslim society” (Sachedina 2001: 12). Det er forholdet mellom menneskene, tro og handlinger i mellommenneskelige forhold man må rette fokus på for å undersøke om islams verdier kan være kompatible med liberale og demokratiske verdier. Demokratisk pluralisme er et forankringspunkt i diskursen.

### **Demokratisk pluralisme**

Demokratisk pluralisme kjennetegnes av et mangfold av frie (uavhengige) partier, medier og organisasjoner. Slik sikres innbyggerne at ulike syn, interesser og verdier slipper til, og at de får mulighet til å bli hørt i det politiske systemet. Som tidligere tatt opp, lister Midgaard opp flere kriterier for at en styreform skal regnes som demokratisk. Her er demokratisk pluralisme viktig, og Sachedina trekker inn flere av Midgaards kriterier. Han er først og fremst opptatt av tanke,- tros,- og yringsfrihet, en fri og åpen meningsdebatt, forsamlingsfrihet og organisasjonsfrihet (Midgaard 2004 37-42).

For å kunne leve sammen i et demokrati må man anerkjenne andres rett til selv å velge sin religion, og man må anerkjenne at andres religion har verdi, skriver Sachedina: “Religious pluralism, to recapitulate, means acknowledging the intrinsic redemptive value of competing religious traditions” (Sachedina 2001: 36). Å anerkjenne at andre religioner kan gi frelse er problematisk for mange troende fordi det står i motsetning til religionens egen oppfatning som unik og overlegen. Hvordan kan det være flere sannheter når den eneste sannhet er den Islam har bekjentgjort? (Sachedina 2009: 189-190). Sachedina skriver om religionen islam som faktisk fant sitt uttrykk i et pluralistisk samfunn. Eksistensen av andre religioner var en utfordring, skriver han, og religionene ble både anerkjent og kritisert av det muslimske samfunnet, men de ble ikke avvist som falske: “The community provided necessary instruments og integration and authenticity without denying other religious groups their due share in God-centred religious identity” (Sachedina 2009: 194). Denne historiske bakgrunnen bør føre til en institusjonalisering av pluralisme også i dag, skriver Sachedina, og: “... it should lead them to affirm the right of all human beings to freedom of religion and conscience” (Sachedina 2009: 194). Gjennom anerkjennelsen av ulike veier til frelse, kan man bygge opp en anerkjennelse av religionsfrihet og videre andre demokratiske rettigheter: “Freedom of conscience is realizable in a democratic system when individuals are also able to exercise their political rights” (Sachedina 2001: 10). Retten til selv å velge sin tro er en viktig

verdi i denne diskursen, og for å etablere retten til fritt å velge må andre politiske rettigheter også sikres: "The right to worship freely or to propagate one's religion is intimately related to other inalienable human rights. It is not sufficient to advocate the basic religious freedoms without insisting upon the requisite legal and institutional structures" (Sachedina 2001: 10). For å beskytte religionsfriheten må rettslige og institusjonelle strukturer etableres, og ved å bygge opp en anerkjennelse av religiøs pluralisme som en verdi blant religiøse grupper, kan man bygge opp en anerkjennelse av demokratiet som beskytter av disse verdiene:

This religious recognition could become an essential building block of a democratic order in which an ascendant group's commitment to pluralism not only will restrain them from persecuting the others but will even encourage a diversity of spiritual expression (Sachedina 2001: 36).

Sachedina bygger her opp en sammenheng mellom en anerkjennelse av trosinnholdet i andres religion – anerkjennelsen av religionsfriheten og demokratiet. For å bygge opp en legitimitet for demokratisk pluralisme må man bygge opp en legitimitet for andres religionsfrihet, og det må gjøres gjennom å etablere verdien av den andres tro. Klarer man dette har man bygget opp en legitimitet for demokratiske rettigheter. Disse rettighetene er det staten som skal sørge for:

The state must ensure that free expression of religion does not infringe on the rights of others. It cannot support one religion and suppress others. The function of the state is to make sure that free exercise of religion is guaranteed equally to all religions. There is an inevitable connection between freedom of religion and the institutions and policies that can guarantee that freedom (Sachedina 2001: 10)

Man må altså bygge opp en anerkjennelse av disse demokratiske rettighetene, så er det opp til staten å garantere alle innbyggere disse rettighetene.

I artikuleringen av sin diskurs om kompatibilitet mellom demokrati og islam legger Sachedina vekt på å artikulere det etiske og filosofiske grunnlaget for demokratiske rettigheter. For at muslimske ledere skal se verdien av å innføre demokrati og menneskerettigheter, må man undersøke og artikulere det filosofiske grunnlaget for disse konseptene også, skriver Sachedina: "In order to defend human rights in traditional and religious societies, it is imperative to establish the reason why human beings have rights in the first place" (Sachedina 2009: 12). Menneskerettighetserklæringen er skissert i et nøytral, sekulært språk, der man har unngått en hver religiøs referanse i frykt for å relativisere rettighetene, men dette har virket mot sin hensikt, skriver Sachedina:

... the denial of a single or multiple moral foundation for human rights that span many cultures and traditions has led to the prevailing suspicion in traditional Muslim circles that the Declaration is nothing more than the continuation of colonialist, hegemonic discourse that imposes its will through a human rights regime (Sachedina 2009: 11).

For å unngå at menneskerettighetene avfeies med mistenksomhet, må man vise at menneskerettighetene og demokratiet har et moralsk grunnlag, mener Sachedina:

An immediate corrective to this persisting problem, as I shall argue, depends upon articulating the link between secular values expressed in the document and the philosophies of the eighteenth-century enlightenment that influenced the conceptualization of inherent attributes of human persons (Sachedina 2009: 10).

Det filosofiske og religiøse grunnlaget for menneskerettighetene er faktisk ikke noe han bruker plass på å artikulere, men han skriver om muligheten for å finne ideer om naturretten og naturlige rettigheter i islam: “One of the critical questions that needs to be raised in an Islamic context is whether there is any notion of natural rights and natural law in Muslim theology” (Sachedina 2009: 30).

Til grunn for menneskerettighetene ligger et syn på mennesket som stammer fra filosofiene om naturretten, og en kan gå ut i fra at det er dette filosofiske grunnlaget Sachedina tenker på. Disse ideene baserer seg på filosofier som går tilbake til antikken og etablerer naturlige rettighetene som rettigheter som tilfaller alle mennesker ved fødsel. I kristendommen ble disse rettighetene fremstilt som noe gitt av Gud, og som den menneskelige fornuft kan avdekke, mens man i den sekulære filosofien har begrunnet naturretten med fornuften (Midgaard 2004: 66). Sachedina skriver at dette grunnlaget må artikuleres for at man skal kunne etablere legitimitet for menneskerettighetene og kompatibilitet med islamske verdier. For å legitimere demokrati og menneskerettigheter i den muslimske verden må man vise at disse rettighetene har et moralsk fundament som har sin parallell i islam. Uten dette vil alltid menneskerettigheter og demokrati mangle legitimitet blant muslimer: “As long as the moral and metaphysical foundations of human rights norms remain unarticulated, they will be easily dismissed as yet another ploy to dominate Muslim societies by undermining their religious based culture and value system” (Sachedina 2009: 5). Man kan stille spørsmål ved hvorfor han ikke selv artikulerer det filosofiske grunnlaget for menneskerettighetene, men bare presiserer hvor viktig dette er. Kanskje har dette noe med den nærmest hegemoniske stillingen som disse ideene har i den vestlige verden, og mens naturrettenkningen er etablert i vestens filosofi og religion, er det ikke det i islamsk tradisjon, og det er å etablere dette

grunnlaget som er formålet ved diskursen.

I diskursteoretiske termer kan man her si at diskursen etablerer en relasjon mellom demokratiet og shari'a gjennom de elementer som bygger opp betydningen av demokratiet og shari'a. For å etablere denne relasjonen bygges det opp en ny betydning av en rekke viktige tegn i diskursen om shari'a, og samtidig bygges betydningen av demokratiet opp gjennom mange av de samme tegnene. Sachedina etablerer de etiske verdiene som mest grunnleggende i denne diskursen. Når det gjelder kompatibilitet mellom demokratiet og shari'a er det det etisk-filosofiske grunnlaget som er viktigst, og dette grunnlaget finner man i islam i Koranen.

### **Koranen**

Sachedina går ikke først og fremst til islams rettsvitenskapelige metoder for å finne grunnlaget for reform av shari'a, slik mange før ham har gjort, han går til teologien og det etiske grunnlaget for shari'a: "Thus far Muslim studies of the human rights document have concentrated on investigating its compatibility, or the lack of it, from the point of view of Shari'a – the Sacred law of Islam – without engaging the judicial system's theological-ethical foundations" (Sachedina 2009: 16). For Sachedina er det de etiske verdiene som er det viktigste.

Sachedina bygger opp en forståelse av hva Koranen er ved å relatere Koranen til en rekke elementer – de etiske nøkkelbegrepene. Disse nøkkelbegrepene relateres til etiske verdier som ligger til grunn for demokratisk pluralisme, og slik bygger diskursen opp en relasjon mellom Koranen og demokratisk pluralisme. Elementet Koranen er flertydig, og dets identitet forandres derfor så snart man setter det i relasjon til andre ord i en konkret artikkel. Denne diskursen artikulerer en ny identitet til elementet Koranen, og hva det innebærer å gjøre en fortolkning av Koranen. Spørsmålene Sachedina stiller dreier seg om hva et menneske er i islam, hva som er formålet med åpenbaringen, menneskets forhold til Gud og menneskets mulighet til å skille rett fra galt. Disse spørsmålene etableres i diskursen som mer grunnleggende, og derfor viktigere, enn islamsk rettsmetodikk.

### **Det etiske grunnlaget i Koranen**

#### *Menneskets verdi*

Et viktig element i diskursen er tegnet menneske, et tegn som har konkurrerende betydninger i en islamsk kontekst. Diskursen skaper en relasjon mellom elementet mennesket og andre tegn i Koranen, og slik forsøker Sachedina å etablere en forståelse av hva et menneske er i islam. Sachedina trekker spesielt frem de surer som retter seg mot forståelse av alle mennesker (ikke

bare muslimer) og tolker begrepene *karam* (verdighet), *fitra* (natur), *amana* (tillit) og *khalifah* (Guds stedfortreder/forvalter).

Av Gud er alle mennesker, i følge Sachedina, skapt og utstyrt med *karam* – verdighet (S: 17:72). *Karam* innebærer at mennesket har universelle distinkte kvaliteter gitt av Gud ved skapelsen, noe som gir mulighet: "... to exercise the capacity to perform obligations as God's creatures and relate to one another as members of the universal human community" (2009: 71). Relasjonen som skapes mellom elementet menneske og elementet *karam* gir en forståelse av at mennesket i Koranen anses om verdig og verdifullt. Her understrekes de fortrinn mennesket har fremfor annet som er skapt, det er av Gud gitt verdighet og slik gitt verdi. *Karam* er et tegn som relaterer seg til alle mennesker, ikke bare muslimer, og kan derfor fungere som islamsk begrunnelse for å etablere like rettigheter for alle: "... to establish the equality of all citizens based on human dignity irrespective of religious confessions" (Sachedina 2009: 52). *Karam* er altså et etisk begrep som kan være med å etablere grunnlag for like rettigheter for alle statsborgere i et muslimsk land.

Av Gud er mennesket utstyrt med en natur – *fitra*, skriver Sachedina, og gjennom denne natur er menneskene gitt moralsk erkjennelse. Dette er en medfødt del av den menneskelige natur, og gjennom denne natur er mennesket i stand til skille mellom rett og galt – den naturlige lov: "The moral law that is discernible through the naturally endowed minimal knowledge of good and evil, then, is universal and can be discovered by all due to the simple fact of sharing a common humanity through creation" (2009: 52). Alle mennesker har kunnskap om hva som er rett og galt, uansett om de er muslimer eller ei: "... all are endowed with minimal moral apprehensions as part of their nature, that precedes the revelatory guidance that comes through God's envoys, the prophets" (2009: 60). Alle mennesker er verdige, og alle mennesker har etisk kunnskap i islam, dette er del av menneskets natur, og er slik gitt mennesket før det gis mulighet til å ta i mot religiøs tro. Her legges grunnlaget for samarbeid mellom mennesker på tvers av religiøse grupper. Alle mennesker er av Gud gitt en viss minimumskunnskap om rett og galt, og på dette felles utgangspunktet har man mulighet til å bli enige, og man kan bygge felles lover.

Her støtter Sachedina seg på mutazilittene i sunni-islam og på teologer i shia-islam. Disse teologene anerkjenner både fornuft som en Guds gave til menneskeheten for å utvikle moralsk bevissthet, og de anerkjenner menneskelig moralsk handlekraft (2009: 60). Men i den klassiske rettstradisjon var det ash'ari-teologene som fikk forrang, og i deres tolkning anerkjennes ikke menneskets mulighet til å forstå rett fra galt utenom gjennom åpenbaringen. Mennesket er født til å underkaste seg Guds vilje, mener de, og det er Guds befalinger som

etablerer hva som er godt og ondt: “An action is not good because it is construed so by the essential nature of a human being, but because God so wills” (Sachedina 2009: 86).

Ash’arittenes dominans er noe som har påvirket utviklingen av den juridiske tradisjonen gjennom et sterkt fokus på Koranens konkrete betydning, skriver Sachedina. For å komme frem til nye lover har fokuset vært på lingvistiske og rasjonelle prinsipper, og et system av plikter er blitt skapt: “Their practical judgment reflect the insights of jurists who can connect the contemporary situation to an appropriate set of linguistic and rational principles, principles that can provide a basis for valid conclusion in a given case” (2009: 108). Man har unngått å undersøke de underliggende forestillingene om verdighet og fornuft i begrepene man har henvist til, mener Sachedina (2009: 108). Lærde har altså hatt et fokus på ordenes betydning og tekstens indre logikk i frykt for å gå utenom teksten og basere seg for mye på menneskelig fornuft. Dette er i midlertid i ferd med å endre seg blant moderne fortolkere, skriver Sachedina:

However it is worth noting that in the modern exegesis of the Koran among Sunni Muslims, it is the Mu’tazilite thesis that has prevailed over the traditional and the Ash’arite ones, especially in connection with the individual freedom to negotiate one’s spiritual destiny and the related doctrine of the freedom of conscience in Islam (Sachedina 2001: 21).

Sachedinas diskurs bygger videre opp betydningen av mennesket i Koranen ved å vise til sure 33:72 som taler om Guds tillit til menneskene, amana. I denne suren får i vite at tillit ble tilbudt himmelen, jordene og fjellene, men det var menneskene som tok i mot tilliten. Suren tolkes som et bilde på menneskenes oppgave å styre på jorda som Guds stedfortreder, khalifah, og muligheten til å styre med rettferdighet og kunnskap “Since only human beings took up the moral challenge, it is only human beings who are endowed with intuitive reason to judge the rightness or wrongness of their actions and face the consequences of their choices accordingly” (2009: 47-48). Gjennom å ta i mot Guds tillit til styre på jorda som Guds stedfortreder oppnår menneskene sin særlige moralske verdi, og menneskene får muligheten til å ta ansvarlige valg.

Alle disse elementene, karam, fitra, amana og khalifah bygger opp betydningen av mennesket som verdifullt og fritt, samtidig som det er gitt tillitt til og forutsetningene for å styre jorda på vegne av Gud. Mennesket er gitt mulighetene til å styre, da må det også ha forutsetningene for å gjøre dette. Diskursen bygger her opp en betydning av mennesket som er kompatibel med betydningen av mennesket som ligger under for demokratiet og

menneskerettighetene. Alle mennesker er født verdifulle, alle mennesker er gitt tillit og fornuft, og her forutsetter diskursen at det må etableres korrelerende rettigheter - naturretten. Denne oppbygningen av hva mennesket i islam er kan videre bygge opp forståelsen av mennesket som fritt. Konsekvensen av å anerkjenne menneskets mulighet til selv å skille godt fra ondt er økt mulighet til å ta moralsk ansvar: "The ability to accept or reject faith and to pursue an ethical life presupposes the existence of an innate capacity that can guide a person to a desired goal" (Sachedina 2009: 194). Mennesket gis selv muligheten til å velge i livet, fordi det har kunnskap om rett og galt, og dette innebærer også muligheten til å akseptere eller forkaste religiøs tro. (Diskursen bygger her opp en relasjon mellom mennesket og gud, der elementene får sin betydning ut i fra sin forskjellighet. Mennesket og Gud har ulike oppgaver ut i fra sin forskjellighet, og dette begrenser også hva mennesker kan gjøre overfor hverandre.)

### **Delt domsmyndighet og funksjonell sekularitet**

Individets frihet er en viktig verdi i Koranen, mener Sachedina, for uten individets frihet er det umulig å tenke seg religiøs forpliktelse som noe som mennesket fritt har bundet seg til:

Without recognition of freedom of religion, it is impossible to conceive of religious commitment as freely negotiated human – divine relationship, of the sorts that fosters individual accountability for one's acceptance or rejection of faith in God, or one's commitment to pursue an ethical life, and willingness to be judged accordingly (Sachedina 2009: 73).

Bare frihet i valg av religion kan fremme ansvarlighet for dette valget, og bare gjennom frihet fremmes forpliktelsen til å leve et etisk liv, og til å dømmes etter hvordan en har levd. "Det er ingen tvang i religionen," erklæres det i Koranen (S: 2:256). Sachedina skriver at denne suren tjente, i tillegg å understreke menneskets frihet, til å utvikle en funksjonell sekularitet – en funksjonell anerkjennelse av separat domsmyndighet for religiøs og sekulær lovgivning.

Forståelsen av mennesket som verdifullt, moralsk ansvarlig og fritt er artikulert gjennom relasjonen til de etisk-religiøse begrepene i Koranen. Gud har skapt alle menneskene med verdighet, Gud har gjort menneskene moralsk ansvarlige for sine handlinger og frie i sitt forhold til Gud. Betydningen av elementet mennesket i islam bygges opp gjennom å relatere det til andre elementer i Koranen, slik blir menneskets identitet å være verdig og fritt. Dette understrekes ytterligere ved å relatere tegnet mennesket til tegnet Gud. I en religiøs diskurs om islam, en diskurs som thandler om religionen islam, vil tegnet Gud være et forankringspunkt. Gud er en, Gud er den ultimate domsmyndighet og står over menneskene.



Menneskene kan ikke dømme muslimer som skifter til en annen religion, ikke ber, faster og så videre, fordi dette vil være å sette seg i Guds sted. Kontrasten mellom Gud og mennesket er noe grunnleggende i islam, noe som i denne diskursen bringes logisk frem i lyset. I praksis avgrenser også denne relasjonen det mennesket kan styre over:

On the basis of the universal guidance, it is conceivable to demand uniformity because an objective and universally binding moral standard is assumed to exist that guarantees the human well-being ... However, on the basis of particular religious guidance, it is crucial to allow human beings to exercise their freedom in matters of personal faith, because any attempt to enforce religious conviction would lead to its negation (Sachedina 2009: 74).

Man kan lage felles lover basert på den universelle veiledning gitt av Gud til alle mennesker gjennom skapelsen, og som alle mennesker har forutsetningene for å enes om, men man kan ikke styre etter en spesiell religions lover, disse lovene er ikke alle enige om, og det å innføre disse ville være å overkjøre religionsfriheten. Som leder for samfunnet kunne selv ikke profeten bruke sin politiske makt til å tvinge frem et Gud-menneske forhold som er basert på individuell autonomi og menneskelig valg: "No human institutions can claim to represent God's interests on earth. Such is the foundation of governance and authority in Islam" (Sachedina 2001: 6). Menneskets forhold til Gud må være grunnlagt på menneskets frihet og kan derfor kun dømmes av en guddommelig myndighet, mens mellommenneskelige forhold må baseres på en felles etablert lovverk basert på menneskenes enighet, der domsmyndigheten er gitt til menneskelige institusjoner. De lovene som regulerer Gud-menneske forholdet er hinsides enhver dom av menneskelige rettsaler. Det er ingen straffer for å unnlate å utføre de pliktene en har overfor Gud – kun Guds straff (Sachedina 2009: 78).

Dette er grunnlaget for en funksjonell sekularitet som kan anerkjenne likhet mellom borgere og anerkjenne trossamfunnenes uavhengighet. Man kan ikke tvinge frem tro, derfor kan ikke alle dømmes etter religiøs lov. Dette er en delt domsmyndighet som er veletablert i shari'a, skriver Sachedina:

Since there was no way to impose a uniform spiritual response to God across all individuals, a functional recognition of separate jurisdictions for the religious and the secular law to regulate interhuman relations was the only way to guarantee peaceful coexistence between peoples of various religious traditions (Sachedina 2009: 65).

I henhold til dette må statens politikk innebære at man ikke skal gripe inn i saker som har med sine borgeres religiøse overbevisning, men staten må garantere likhet på andre områder,

skriver Sachedina (Sachedina 2009: 78).

Her etablerer diskursen et etisk grunnlag i Koranen som Sachedina mener må ha, og har hatt, konsekvenser for hva shari'a-lovene kan ha myndighet over. Det er Koranen som er forankringspunktet i denne diskursen, det er ikke shari'a, men her viser diskursen at grunnlaget som etableres i Koranen også skal ha konsekvenser for en nytolkning av shari'a.

### **Shari'a**

Det er Koranen som brukes som referansepunkt i Sachedinas diskurs, ikke shari'a, og elementene han drøfter hentes fra surer i Koranen. Sachedina bruker ikke begrepet shari'a i sammenheng med den fortolkningen av Koranen han gjennomfører, selv om det å tolke det etiske grunnlaget også kan ses på som å tolke shari'a.

Andre elementer i diskursen får sin betydning etter hvordan de relateres til forankringspunktet Koranen. Elementet shari'a relateres i denne diskursen til Koranen gjennom elementet den islamske rettsvitenskap, og slik får shari'a sin betydning som juridiske lover i Sachedinas diskurs. Diskursen etablerer også en annen måte å tolke Koranen på, og det er gjennom teologien. Sachedina tar utgangspunkt i en rekke etiske-filosofiske begreper, og disse knyttes opp mot teologien. Tolkningen av Koranens etikk anses her som den mest grunnleggende fortolkningen, det forstår vi fordi Sachedina skriver at de etiske begrepene ligger under for shari'a, og shari'a kan endres om man endrer dette grunnlaget:

While it is true that Islamic juridical sources should be meticulously reinvestigated for their discriminatory laws based on religious and gender differences, in my opinion, it is the investigation of the ethical underpinnings of the revealed texts that can usher in the necessary reform of these laws to meet the universal standards recognized in human rights norms" (Sachedina 2009: 52).

Slik kan man likevel si at dette er en diskurs som argumenterer for at shari'a er kompatibel med demokratiet, man må bare ta for seg det etisk-teologiske grunnlaget først. For at shari'a skal være kompatibel med demokratiet må man gå til det etisk-religiøse grunnlaget som lovene baserer seg på, mener Sachedina. Diskursen relaterer her betydningen av shari'a til lover utledet gjennom den islamske juridiske tradisjon, mens Sachedina relaterer sin fortolkning først og fremst til teologien. Han stiller spørsmål om moralsk epistemologi og moralsk ontologi og kritiserer mangelen på interesse for disse spørsmålene i islamske skoler: "In general, ethical inquiry connected with moral epistemology or moral ontology is underdeveloped in the Islamic seminarian curriculum, which is in large measure legally oriented" (Sachedina 2009: 41). Ved å stille spørsmål ved hva et menneske er i islam, hvilke

muligheter mennesket har til å ta moralsk ansvar og forstå hva som er rettferdighet, konsentrerer denne diskursen seg om det teologisk-etiske grunnlaget for jussen. Gjennom en kartlegging og nytolkning av disse etiske kjernebegreper mener han at grunnlaget er lagt for en reform av shari'a-loven: "... the challenge to rethink Muslim theological ethics to elaborate legal principles in light of new concepts like equal citizenship and democratic governance remains unanswered until today" (Sachedina 2009: 109). Gjennom det teologiske grunnlaget i Koranen artikulere diskursen betydningen av tegn som mennesket og Gud i Koranen, disse anses som viktige og danner grunnlaget for en mer liberal shari'a-lov. Forståelsen av dette grunnlaget vil påvirke jussen, og man kan utvikle en shari'a-lov som er kompatibel med demokratiet.

Sachedina drøfter ikke begrepet shari'a, men knytter det hele tiden opp mot den juridiske tradisjonen, og det kan virke som han til tider bruker begrepene overlappende: "In Islamic tradition, the Shari'a developed a refined legal structure that developed the enduring principles of Islamic faith into evolving precepts of human action" (Sachedina 2009: 84). Han skiller altså ikke ut shari'a som uttrykk for en gudommelig lov, og islamsk rettsvitenskap, fiqh, som uttrykk for menneskets formulering av disse lovene. Samtidig kan det også virke som han vil opprettholde skillet mellom shari'a, som gudommelig lov, og fiqh som islamsk rettsvitenskap: "... one can begin to explore the possibilities of retrieving the core values of the Islamic system to offer this fresh Islamic paradigm. This paradigm is actually derived from the religious law of Islam, the Shari'a itself" (Sachedina 2009: 77). Det kan her virke som han mener at det å forstå kjerneverdiene i Koranen kan skape paradigme som bygger på "selve Shari'a", altså korrekt fortolket gudommelige shari'a.

### **Kritikken av islamsk rettstradisjon**

Betyr det at disse etisk-teologiske begrepene er viktigere enn islamsk lovs prinsipper? Reform innen islamsk rett under og etter kolonitiden har ikke oppnådd legitimitet, det er fordi man har vært for opptatt med å søke bevis for nye tolkninger i teksten, og man har oversett muligheten til å revurdere metoden og trekke inn det etiske grunnlaget i teksten, mener Sachedina (Sachedina 2009: 42). Det er det etiske grunnlaget man må undersøke for å finne kompatibilitet med menneskerettighetserklæringen: "... it is the ethical dimension of Islamic legal methodology that holds the potential for an inclusive universal language that can engage the universal morality of the Declaration" (Sachedina 2009: 41). Sachedina undersøker det etiske grunnlaget i Koranen og som bør ligge til grunn for islamsk rettstradisjon. Den islamske etikken er inkluderende, mener Sachedina, den har mange fellestrekk med den

universelle etikken som ligger under for menneskerettighetene og demokratiet. Det er her potensialet for reform ligger.

Sachedina kritiserer forståelse av Koranen som uskapt og tidløs: “Most traditionalist scholars reject any hints that the revelation’s interpretation is a cultural and historical variable” (Sachedina 2009: 110). Koranen og shari’a er i Sachedinas diskurs situert i historien, og den må tilpasses historiske omstendigheter (Sachedina 2001: 41). Fortolkningen av Koranen har alltid vært påvirket av historien, skriver Sachedina. Dette er også noe som indirekte har hatt anerkjennelse blant Koranfortolkere. Det faktum at åpenbaringen er gitt på arabisk førte til at man ble opptatt av den historiske kunnskapen om språket for å få en mest mulig korrekt forståelse av budskapet. Her ligger en implisitt anerkjennelse av at man for å forstå Koranen måtte forstå de historiske forhold der Muhammed mottok åpenbaringen. Ulik vurdering av Koranens historiske sammenheng førte også til ulike tolkninger, som igjen hadde sammenheng med ulike syn hos fortolkerne som jobbet med teksten (Sachedina 2001: 16). “The Koranic cosmos was thoroughly – profoundly anchored in human experience as humanity tried to make sense of the divine challenge to create an ethical order on earth” (Sachedina 2001: 17). Ulik forståelse av arabiske ord, og slik ulik forståelse av tekstens kontekst, førte til ulike tolkninger av surer. På bakgrunn av dette er det heller ikke mulig å se bort i fra fortolkerens ståsted, den bakgrunn og de verdier han har vært påvirket av: “Undeniably, scholarly pretext plays a significant role in the explication of particular circumstances and denotations of the text (Sachedina 2001: 17). En kan således gjennom å undersøke teksten og tolkningen finne ut hvordan historiske forhold har påvirket åpenbaringen og tolkningen av den, og også oppdage hvordan den opprinnelige teksten er blitt forstått av tidligere fortolkere.

En metode brukt i islamsk rettsmetodikk som Sachedina kritiserer er opphevelsen, naskh, av et vers på grunnlag av et annet (Sachedina 2001: 29). Mange vers er blitt opphevet gjennom fortolkningen av Koranen, men det er ingen enighet om hvorvidt noen vers ble opphevet av andre vers i Koranen, av hadith, konsensus hos de rettslærde, ijma, eller gjennom argumentasjon, ‘aql, skriver Sachedina (Sachedina 2001: 30). I etableringen av en islamsk politisk orden ble man opptatt av å gi muslimene en unik identitet, og på bakgrunn av dette tok man i bruk nask gjennom opphevelse av noen vers for andre. Denne utviklingen markerte et skifte fra Koranens anerkjennelse av religiøs pluralisme og mot et fokus på islam som den siste og mest fullkomne åpenbaringen som fortrenget de tidligere åpenbaringer (Sachedina 2011: 31). Gjennom en kontekstuell analyse av bestemmelsene i islamsk lov kan man slik finne årsakene som har styrt fortolkningen av Koranen. Sachedina skriver at det er betydelige

farer ved ukritisk å innføre islamsk rettstradisjons bestemmelser i shari'as navn, uten først å utforske lovgivers hensikt og de historiske og politiske omstendigheter som har påvirket disse bestemmelsene (Sachedina 2001: 68).

Sachedina kritiserer islamsk rettstradisjon, men avfeier ikke rettstradisjonen i islam. De etisk-teologiske begrepene tolkes både i lys av teologisk og juridisk tradisjon, Sachedina drøfter dette, og bygger slik opp betydningen av disse tegnene (Sachedina 2009: 43). Hans stil er dialogisk, og han undersøker og samtaler både med den juridiske og teologiske tradisjon gjennom: "... search for pluralistic formulations of the public good in the juridical tradition, and for affirmations of inherent human dignity and moral agency in theological formulations" (Sachedina 2009: 65). Det har altså vært letingen etter pluralistiske formuleringer som har vært styrende for Sachedinas undersøkelser, og han har ikke avfeid den islamske tradisjonen i sin leting etter disse formuleringene. Diskursen bygges opp rundt elementer som gir mulighet til etisk refleksjon, og det er disse elementene som skaper kompatibilitet mellom shari'a og demokratiet: "I believe that ethical reflection supersedes law and theology in this quest for a universal language of human dignity that would adequately mediate the diversity of true pluralism" (Sachedina 2001: 14). I henhold til dette er heller ikke Koranens oppgave å styre menneskeheten, men dens oppgave er å veilede menneskene mot å skape rettferdighet på jord (Sachedina 2009: 67).

### **"Guidance, not governance"**

Sachedina har i sin diskurs etablert grunnlaget for religionsfrihet for alle, det er bare Gud som kan dømme menneskets relasjon til guddommen, og dette skal derfor holdes utenfor lovverket. Det følger av dette at staten ikke kan innføre religiøse lover som går på bekostning av noen religionsfrihet, staten skal derimot være demokratisk, og den skal styre etter menneskerettighetene, nettopp for å beskytte den enkeltes rett til religionsfrihet. Men han skriver at lover som regulerer forholdet mennesker i mellom kan innføres i lovverket: "... the inbuilt separation of jurisdictions in the Shari'a empowers the government to regulate interhuman relations with justice in the public sphere" (Sachedina 2009: 78). Den delen av shari'a som tar for seg mellommenneskelige forhold kan altså innføres i lovverket, men sachedina understreker at den må nytolkes: "There is little doubt that a fresh understanding of the Shari'a in the public arena should develop in order to further pluralistic democracy's gradual acceptance by the people" (Sachedina 2009: 77). Sachedina kommer likevel ikke frem til at en nytolkning av shari'a, basert på etikken i Koranen, skal innføres i lovverket, han vil holde den offentlige sfære sekulær:

My working assumption in the context of human rights discourse is to reassert the secularity of the public domain in order to establish the equality of all citizens based on human dignity irrespective of a religious confession. Public space must remain immune from exclusionary and disruptive politics of the religious-minded – the group that seems to be in ascendance in the Muslim world (Sachedina 2009: 52).

Igjen er det etikken og den etiske kunnskapen som er det mest grunnleggende i denne diskursen: “To avoid any dispute about whose religion is superior, the principle aims to bring peoples of diverse religious and cultural backgrounds to respect and treat one another as equals had to be based on some extrarevelatory principle” (Sachedina 2009: 81). Landets lover skal altså ikke basere seg på den veiledning gitt gjennom den religiøse åpenbaringen, men gjennom den etiske veiledning Gud har gitt utenfor åpenbaringen, men gjennom skapelsen.

Gud har utstyrt menneskene med en natur som fungerer som en kilde til veiledning for alle mennesker, og som menneskene kan bygge et rettferdig samfunn på. Dette er en del av det guddommelig formål, mener Sachedina: “The divine purposes in religion are closely linked to the perfection of the temporal order in which human beings, assuming moral agency strive to become fully and authentically human by undertaking to be virtuous” (Sachedina 2009: 82-83). Det guddommeliges formål er etableringen av et perfekt samfunn på jord. På bakgrunn av dette argumenterer Sachedina for at Koranens oppgave i det offentlige rom ikke er å styre eller å etablere en styreform: “... governance or the form it should take was never the goal of the Qur’an” (Sachedina 2009: 66). Koranens oppgave er å veilede menneskene med å etablere rettferdighet på jord:“.. “The role of religion, then, is to foster norms, attitudes, and values that can enhance peaceful relations among different ethnic and religious communities (Sachedina 2009: 80). Ved å etablere etisk refleksjon og etiske begreper som de mest grunnleggende i Koranen erklærer også diskursen at det er det etiske grunnlaget som må være viktigst i et samfunn. Etisk refleksjon springer ut i fra den moralske kunnskap alle mennesker er blitt gitt av Gud, og på dette grunnlaget skal et rettferdig samfunn skapes.

## Kapittel 6

### ANALYSE

#### **Sammenligning av diskursene.**

I dette kapitlet vil jeg sammenligne diskursene, og gjennom å undersøke forskjeller og likheter belyse hvordan diskursene konstitueres i tekstene. Jeg vil sammenligne diskursene for å undersøke hvordan de bygger opp betydningen av sentrale elementer i debatten om islam og demokrati. Diskursene har mye til felles, de etablerer seg begge i en overordnet diskursorden som har et liberalt og reformvennlig syn på islam, og de ønsker begge å innføre en demokratisk styreform i muslimske land. Diskursene er likevel ikke like i sin artikulasjon av islam og demokratiet, og ulike muligheter etableres for en kompatibilitet mellom shari'a og demokratiet. Gjennom å sammenligne argumentasjonen i diskursene og hvordan diskursene bygger opp betydningen av sentrale elementer, vil jeg belyse de områder hvor det finnes kamp om å fastlegge betydning. Jeg vil sammenligne diskursene og se etter antagonisme – en konflikt om betydningsdannelse.

Først vil jeg analysere bruken av sentrale begreper som begge diskursene gjør bruk av i sin argumentasjon. Her er det mulig å gjenkjenne det diskursteorien kaller en ekvivalenskjede, det vil si den kjeden av momenter som bygger opp betydningen av forankringspunktene. Forankringspunktene får sin betydning gjennom å knyttes til andre begreper gjennom ekvivalenskjeder, og ved å ta utgangspunkt i disse begrepene kan man peke på hvilke tegn begge diskursene gjør bruk av, og om betydningen av disse tegnene er den samme eller forskjellig. Jeg vil først sammenligne betydningen av de elementene som er felles, deretter vil jeg se nærmere på de elementene som ikke er felles. Diskursene bygger opp betydning gjennom bruk av en rekke av de samme begrepene, noen ganger legges det samme i begrepene, mens andre ganger finnes det betydningsforskjell. I tillegg bygger diskursene opp betydning gjennom bruken av ulike begreper. Elementene er flertydige, mens man gjennom en midlertidig lukning i diskursen forsøker å gjøre dem entydige – man forsøker å gjøre dem til momenter i diskursen. Et fokus på de elementene som en diskurs gjør bruk av og den andre ikke, illustrerer klart for oss at diskursene er konstruksjoner av mening og at det finnes alternative måter å fastlegge betydning på. Men først til det diskursene er enige om:

## **Demokratiet må innføres.**

### *Forankringspunkt og hegemoni.*

Demokratiet og menneskerettighetene etablerer seg som forankringspunkter i diskursene. Innføringen av en demokratisk styreform anses i begge disse diskursene som nødvendig og viktig, og menneskerettighetene anses som grunnleggende rettigheter som skal gjelde for alle: "It is critically important for Islamic societies today to invest in the rule of law and protection of human rights in their domestic politics and International relations" (An-Na'im 2008: 39). Man kan si at nødvendigheten av å innføre disse ideene anses i disse to diskursene, og i den overordnede liberale diskursen, som nærmest en selvfølge: "... I am a staunch supporter of the Universal declaration of Human Rights and its enforcement through constitutional democracy in the Muslim world..." (Sachedina 2009: 4). Tilsynelatende er det ingen diskursiv kamp om innføringen av demokratiet, og det er mulig å si at det om dette er hegemoni. En hegemonisk diskurs kan beskrives som en dominerende diskurs. Det er i disse to diskursene enighet om at det er demokratiet som bør være styreform, også i muslimske land. Betydningen av demokratiet er også relativt fastlagt og uimotsagt, diskursene bruker ikke plass på å definere hva demokratiet innebærer eller argumentere for demokratiets fordeler. Her er det likevel en forskjell mellom diskursene. An-Na'im tar i liten grad opp spørsmålet om hvorfor demokratiet bør innføres i muslimske land, mens det er derimot Sachedina opptatt av.

Sachedinas diskurs understreker at innføringen av demokratiet som styreform ikke er like selvfølgelig for alle, og at det derfor i muslimske land er nødvendig å etablere en begrunnelse for hvorfor man skal innføre demokratiske rettigheter: "In order to defend human rights in traditional and religious societies, it is imperative to establish the reason why human beings have rights in the first place" (Sachedina 2009: 12). Islam har tradisjonelt vært mer opptatt av pliktene mennesket har, heller enn rettighetene, derfor er det nødvendig å etablere begrunnelser for hvorfor menneskene har rettigheter, skriver Sachedina (Sachedina 2009: 12). For å skape legitimitet for en demokratisk styreform og for menneskerettighetene må en artikulere hvordan demokratiet er kompatibelt med islam. Han skriver om å finne en "overlappende konsensus" mellom demokratiske rettigheter og islam:

A human rights regime that takes into consideration and promotes an overlapping consensus is more compatible with respect for many cultural and philosophical traditions that converge in support of a similar set of human rights (Sachedina 2009: 13).



Ved å finne de punkter der menneskerettighetene og islam er enige og overlappende, kan man bygge opp legitimitet for demokratiet og menneskerettighetene.

An-Na'im's argumentasjon derimot, kan sies å være motsatt. Når han i sin diskurs bygger opp betydningen av shari'a er det for å bygge opp en forståelse av hvor galt det vil være å innføre shari'a i lovverket, og slik skaper han legitimitet for en innførelsen av en demokratisk stat: "... dispelling the dangerous illusion of an Islamic state that can enforce Shari'a is necessary for legitimizing and implementing the principles of constitutionalism, human rights, and citizenship in Islamic societies" (An-Na'im 2008: 2). Shari'a får i An-Na'im's diskurs en betydning som tilsier at disse lovprinsippene ikke kan innføres i statens lovverk om de skal ha noen sann betydning for den enkelte muslim, og slik baner han veien for å innføre demokratiet. Demokratiet er til for å beskytte den enkeltes rett til religionsfrihet, og styreformens må som sådan være sekulær.

Begge disse diskursene tar altså utgangspunkt i innførelsen av demokratiet. Begge diskursene trekker på allerede etablerte diskurser om demokratiet som den beste styreform. An-Na'im reproducerer denne diskursen, han stiller ikke spørsmål ved innførelsen av demokratiet og han definerer ikke demokratiet. Sachedina trekker også på diskursen om demokratiet, men han utfordrer den ved å artikulere et religiøst grunnlag for demokratiet og menneskerettighetene. Den sekulære diskursen om menneskerettighetene har unngått religiøse begrunnelser for menneskerettighetene fordi man har ment at de kan legitimere ekskludering og forskjellsbehandling (Sachedina 2009: 38). Sachedina understreker derimot nødvendigheten av å artikulere dette religiøse grunnlaget. Diskursene bygger opp betydningen og nødvendigheten av demokratiet ved å knytte det til noen viktige elementer. Elementene som tas i bruk er ikke helt de samme og vektlegges ikke likt, men nødvendigheten av å innføre demokratiet settes av begge diskursene i relasjon til nødvendigheten av menneskets frihet.

### **Mennesket må ha frihet.**

I begge disse diskursene etableres relasjonen mellom frihet og ekthet, og disse momentene anses som viktige i relasjon til mennesket og religionen. Mennesket må ha frihet i forhold til sin religion, bare når dette forholdet er fritt, er det ekte. Diskursene etablerer begge frivillighet og frihet som en forutsetning for å snakke om religiøsitet. Er ikke menneskets valg fritt, da har ikke den religiøse tilknytningen og den religiøse utøvelsen noen verdi i disse diskursene. An-Na'im skriver:

... belief in Islam presupposes and requires the freedom of choice and can never be valid under coercion or intimidation. The possibility of belief in anything logically requires choice in the matter, as one cannot believe in anything without the freedom and ability to disbelieve in it (An-Na'im 2008: 122).

Tro basert på tvang er ikke sann tro, da er ikke troen gyldig, mener An-Na'im her, og derfor krever og forutsetter sann tro på islam valgfrihet. Også i Sachedinas diskurs understrekes det at menneskets forhold til det gudommelige må være et forhold som er frivillig valgt for å være ekte: "... on the basis of particular religious guidance, it is crucial to allow human beings to exercise their freedom in matters of personal faith, because any attempt to enforce religious conviction would lead to its negation" (Sachedina 2009: 74). Sachedina skriver her om viktigheten av frihet i personlig tro (personal faith), noe som også understreker at han anser valg av tro for å være et personlig valg. Et hvert forsøk på å tvinge frem et slikt forhold fører til "its negation", altså opphevelsen av denne troen. Sachedina understreker at dette er et forhold mellom Gud og mennesket, dette forholdet må være fritt valgt om det for mennesket skal være forpliktende:

Without recognition of freedom of religion, it is impossible to conceive of religious commitment as freely negotiated human – divine relationship, of the sorts that fosters individual accountability for one's acceptance or rejection of faith in God, or one's commitment to pursue an ethical life, and willingness to be judged accordingly (Sachedina 2009: 73).

Religionsfriheten ansvarliggjør en for dette valget av tro og skaper videre et ønske om å forplikte seg til religionens lære. Også An-Na'im ser ut til å sette menneskets frihet i valg av religion i sammenheng med forpliktelsen til denne religionenes lære: "The premise of an Islamic discourse is that each and every Muslim is personally responsible for knowing and complying with what is required of him or her" (An-Na'im 2008: 10). Retten til å velge sin tro står i sammenheng med plikten til å følge denne troens lære og sette seg inn i hva dette innebærer. Fordi bare ekte overbevisning gir ekte forpliktelse, kan ikke et menneske tvinges til å følge en religion, det vil i så fall ikke skape den samme forpliktelsen i mennesket.

Her skapes en relasjon mellom begrepene frihet – ekthet og forpliktelse, og denne ekvivalenskjeden bygger opp betydningen av religiøsitet i begge diskursene. For at forholdet til religionen skal være sann og forpliktelsen ekte, forutsetter dette retten til selv å velge sin tro. Her ser vi også hvordan diskursene bygger opp en relasjon til demokratiske rettigheter. Religionsfrihet må innføres som rettighet for å opprettholde ekte religiøsitet. Gjennom nødvendigheten av å beskytte denne rettigheten, bygger diskursene opp nødvendigheten av å

innføre demokratiet og demokratiske rettigheter. Begge diskursene bygger opp en slik forståelse av hva religiøs utøvelse i islam er, dette er et utgangspunkt som ligger til grunn for begge diskursene. Det som er ulikt er hvilke elementer diskursene relaterer til islam og legger til grunn for religionsfriheten, de ikke er helt de samme.

### **Mennesket og Gud og mennesket og shari'a.**

#### *Elementer i artikuleringen av religionsfriheten.*

Hos Sachedina er det det frie forholdet til Gud som understrekes. I denne diskursen brukes begreper som "human – divine" og "God-human relationship" (Sachedina 2009: 73-74). Diskursen har allerede etablert viktigheten av det frie forholdet til religionen. Ved å bruke tegnet Gud i relasjon til mennesket gjør diskursen bruk av betydning som allerede ligger forankret i den religiøse islamske diskursen. Gud kan sies å være et forankringspunkt i den religiøse islamske diskursen, og til Gud knyttes visse egenskaper: Gud er en, Gud er allmechtig og Gud står over skapelsen. Mennesket får i islam sin betydning gjennom sin relasjon til Gud, og her ligger det en grunnleggende dikotomi. Mennesket er forskjellig fra Gud og må underkaste seg hans vilje. I Sachedinas diskurs knyttes denne forståelsen av hva mennesket er til hva mennesket kan og ikke kan gjøre. Mennesket kan ikke dømme andre menneskers forhold til Gud, det ville ut i fra denne argumentasjonen være å sette seg i Guds sted. Sachedina konkluderer med dette at shari'a-prinsipper som gjelder forholdet gud-menneske må holdes utenfor statens lovverk.

Diskursen bygger en relasjon mellom menneskets frihet i forholdet til Gud og menneskets forpliktelse overfor sin Gud, og logisk følger det av dette at det er Gud som skal dømme mennesket om det unnlater å følge sin overbevisning. Forholdet til Gud kan altså bare dømmes av Gud, og skal man innføre lover basert på Koranen, må prinsipper som viser til dette forholdet utelates: "In fact, the Qur'an repeatedly reminded the Prophet that his duty was simply to deliver the message without taking it upon himself to function as Gods religious enforcer" (S 17: 54, S 50:45 i Sachedina 2009: 74). Ikke en gang profeten kunne tvinge frem religiøs forpliktelse, derfor kan heller ikke en stat ta på seg dette ansvaret. Staten har altså ikke myndighet til bestemme over innbyggernes religiøse tilhørighet, det vil være å sette seg i Guds sted og vil bare skape uekte religiøsitet.

An-Na'im kommer frem til omtrent det samme synet, men i denne diskursen er det relasjonen mellom mennesket og shari'a som artikuleres. An-Na'im argumenterer for at en tolkning av shari'a kun kan ha autoritet for den enkelte om denne følges frivillig. Denne diskursen bygger ikke forholdet mellom mennesket og religionen på en dikotomi, slik

Sachedina gjør, her er forholdet mellom mennesket og shari'a tett. Gjennom bruken av begrepet shari'a og artikuleringen av hva shari'a er, understreker diskursen at det er mennesket selv som etablerer hva som er rett i forholdet til religionen, fordi det er mennesket som tolker. Et menneske kan ikke kreve at andre mennesker skal følge og anerkjenne egen tolkning av shari'a fordi tolkningen må være frivillig for å være ektefølt og for at den skal fostre forpliktelse. An-Na'im kommer slik frem til at shari'a ikke kan innføres i statens lovverk. Å innføre prinsipper av shari'a i lovverket vil være å innføre en tolkning som ikke alle vil være enige i, og derfor vil ikke lovene være forpliktende for alle:

Sharia principles cannot be enacted and enforced by the state as public law solely on the grounds that they are believed to be part of sharia, If such enactment and enforcement is attempted, the outcome will necessarily be the political will of the state and not the religious law of Islam (An-Na'im 2008: 1).

Innfører staten shari'a-lover i lovverket, da vil dette være statens tolkning av shari'a, og den vil ikke lenger ha autoritet som religiøs lov for den enkelte. Mennesket sitt forhold til religionen må være tuftet på frihet om dette forholdet skal være forpliktende for den enkelte. Her forutsetter også diskursen at enkeltmennesket tar ansvaret det det innebærer å tolke shari'a eller gjøre seg opp en mening blant flere tolkninger. Friheten til å velge sin religion og til å forplikte seg til en tolkning av shari'a forutsetter en sekulær stat som legger til rette for dette: "In order to be a Muslim by free choice, which is the only way one can be a Muslim, I need a secular state" (An-Na'im 2008: 1). Statens rolle er altså i An-Na'ims diskurs å legge til rette for og beskytte retten til selv å tolke shari'a og til å velge den tolkningen man mener er riktig.

Så langt har de to diskursene bygget opp betydningen av religionsfriheten og nødvendigheten av demokratiet som beskytter av denne rettigheten. Gjennom å etablere menneskets rett til religionsfrihet har diskursene lagt grunnlaget for statens demokratiske rolle. Staten skal legge til rette for at mennesket skal få utøve sin religion fritt, med det dette innebærer av andre rettigheter som ytringsfrihet og organisasjonsfrihet. Statens rolle er etablert som beskytter av "den sanne religionen", den som finner sted uten tvang. Om dette er diskursene "enige", betydning er relativt fastlagt og uimotsagt. An-Na'im har bygget opp en tett relasjon mellom mennesket og shari'a, og den gjør det slik at det å innføre en tolkning av shari'a-prinsipper i lovverket vil være å overkjøre menneskets rett til frihet i forholdet til religionen, noe som er diskursens utgangspunkt. Fortolkningen og utøvelsen av shari'a må være personlig fordi den er basert på personlig engasjement. Staten skal ikke påtvinge

mennesket noe det ikke fritt kan forplikte seg til, og dette gjelder spesielt tro. I henhold til dette skal staten være sekulær. Staten skal være sekulær for at mennesket fritt skal kunne følge sin overbevisning, derfor kan ikke prinsipper fra shari'a innføres i lovverket.

I Sachedinas diskurs er det relasjonen Gud-menneske som er tett. Dette betyr at de lover som regulerer menneskets forhold til Gud kun kan dømmes av Gud, mens de prinsipper fra shari'a man kan innføre i lovverket har å gjøre med mellommenneskelige forhold. "The sharia provides an ethical standard of conduct and enforces the law by taking into account only what affects just human interaction" (Sachedina 2009: 68). Statens rolle er i Sachedinas diskurs også å legge til rette for menneskets religionsfrihet. Forholdet mennesket-gud kan bare dømmes av Gud, derfor må dette holdes utenfor lovverket. Men lover som gjelder mellommenneskelige forhold begrenses ikke til det private domenet. Hva innebærer så dette?

Sachedina viser her til den distinksjonen muslimske jurister har foretatt mellom ibadat, som refererer til forholdet mellom Gud og mennesket, og muamalat, som viser til mellommenneskelige forhold. De rituelle pliktene; bønn, almissen, fasten og pilgrimsferden er deler av shari'a som er ansett som del av ibadat, mens muamalat viser til mellommenneskelige forhold som arverett, skilsmisse og forbudet mot rente. Det er altså mellommenneskelige forhold, og som plasseres under betegnelsen muamalat, som kan innføres i lovverket. Det er også denne delen av shari'a som kan og har blitt nytolket, skriver Sachedina: "... it is in this area of the law that reforms affecting social issues have taken place through the reinterpretation of religious sources. Hence, the theoretical immutability of the sacred law does not extend to this area" (Sachedina 2009: 78). Den delen av shari'a som har med mellommenneskelige forhold kan og må altså nytolkes.

Samtidig som Sachedina understreker nødvendigheten og muligheten for å ny-tolke shari'a i demokratisk retning, så konkluderer han ikke med at denne loven skal innføres i lovverket. Sachedina mener at religion skal påvirke stat og styreform, uten at shari'a-lovene skal innføres. Hvordan er dette mulig? Dette henger sammen med hvilken betydning islam får i denne diskursen og forståelsen av hvem Koranens budskap gjelder for. Et religiøst legitimert demokrati er mulig i Sachedinas diskurs, men ikke mulig i An-Na'ims diskurs, og det har sammenheng med betydningen av forankringspunktet Koranen og videre for shari'a.

### **Forankringspunktene - Shari'a og Koranen**

Her kommer vi til et sentralt spørsmål i undersøkelsen av kompatibiliteten mellom shari'a og demokratiet. Når den ene diskursen viser liten tro på et islamsk legitimert demokrati og den andre diskursen viser stor tro på dette, har dette å gjøre med hvordan diskursene etablerer

betydningen av forankringspunktene i diskursen. Jeg har allerede tatt for meg hvordan diskursene etablerer demokratiet og demokratisk pluralisme som et forankringspunkt. Demokratiet, og de rettigheter som bygger opp hva det innebærer å ha en demokratisk styreform, er det enighet om, og vi kan si at dette et element som konstrueres omtrent likt. Men hvordan konstrueres elementet shari'a ulikt i de to diskursene, og hva innebærer det at forankringspunktene er shari'a i An-Na'im's diskurs og Koranen hos Sachedina? Jussprofessoren An-Na'im forholder seg til en juridisk diskurs om shari'a, han er grundig plantet i denne diskursen, og diskursen knytter religionsfriheten til tolkningen av shari'a. Sachedinas forholder seg først og fremst til teologien og den etiske refleksjonen, og han knytter religionsfriheten til forholdet til Gud. Sachedina er kritisk til den juridiske tradisjonens metoder og forholder seg derfor direkte til Koranen, og mindre til den etablerte rettstradisjonen. Sachedina ønsker å etablere en ny metode for å tolke Koranen, derfor trekker han inn et annet aspekt ved åpenbaringen, det etiske grunnlaget:

While it is true that Islamic juridical sources should be meticulously reinvestigated for their discriminatory laws based on religious and gender differences, in my opinion, it is the investigation of the ethical underpinnings of the revealed texts that can usher in the necessary reform of these laws to meet the universal standards recognized in human rights norms (Sachedina 2009: 52).

Det er undersøkelsen av det etiske grunnlaget for de åpenbarte tekstene som kan føre til reform av shari'a-lovene, mener Sachedina. Sachedina ønsker altså at man skal revurdere metodologien som danner grunnlag for fortolkning av de hellige tekstene i islam: "... there is a crisis of epistemology in Islamic religious sciences. This crisis is the result of a self-cultivated dislocation between theology, ethics, and law in Islamic tradition" (Sachedina 2009: 88). Den ensidige vektleggingen av rettsvitenskapelige metoder har ført til en epistemologisk krise, mener Sachedina. I denne diskursen er en riktig forståelse av Koranens budskap noe som kan oppnås gjennom en undersøkelse av kjerneverdier i Koranen, og disse etiske verdiene er det som er kompatible med demokratiet. Shari'a kan altså nytolkes på dette etiske grunnlaget, og slik kan den utvikles i mer demokratisk retning, men dette etiske grunnlaget er først og fremst i seg selv viktig. Sachedina kaller sin teori for "a foundational theory", noe som også understreker at det er de etiske problemstillingene som etableres som mest grunnleggende i denne diskursen.

### **Sachedina: Koranens veiledning for muslimer og for alle mennesker**

Gjennom å knytte fortolkning av Koranen til etiske begreper, artikulere denne diskursen en ny betydning for Koranen. Sachedina trekker frem hvordan Koranen henvender seg til troende muslimer "O, believers..." og hvordan Koranen også henvender seg til alle mennesker: "O, humankind...". Slik knyttes forankringspunktet Koranen ikke bare til troende muslimer, men til alle mennesker. Koranen har som formål å rettlede troende muslimer, men har også et budskap til hele menneskeheten, mener Sachedina: "... even though coercion in the matter of one's choice of spiritual path was ruled out, the Qur'an did not overlook the necessity of providing some workable principle to serve as a foundation for interhuman relations" (Sachedina 2009: 81). Koranen viser at Gud har gitt veiledning til alle mennesker, og gjennom denne veiledningen gir Koranen prinsipper som kan tjene som grunnlag for mellommenneskelige relasjoner.

I disse surene som henvender seg til menneskeheten, finner Sachedina prinsipper som kan danne grunnlag for lover som alle mennesker kan enes om: "... the Qur'an sought to provide a source of guidance which any person with common sense could adopt as a strategy for their own benefit and for the benefit of the larger community (Sachedina 2009: 82). Alle med sunn fornuft (common sense) vil altså kunne enes om disse prinsippene, fordi de er gitt gjennom skapelsen og fornuften for å veilede menneskene. Disse prinsippene er ikke å finne i shari'a-lovene og etableres ikke gjennom islamsk juridisk metodologi, men i islamsk teologi og etikk:

Islamic theology in general, and theological ethics in particular, can potentially develop the thesis of natural law in Islam and its connection with the natural inalienable rights of human beings based on human equality (Sachedina 2009: 87).

Guds veiledning til menneskeheten er altså gitt gjennom skapelsen og den etableres i diskursen gjennom de etiske begrepene i Koranen.

Som jeg tidligere har skrevet om, er det begrepene karam (verdighet), fitra (natur), amana (tillit) og khalifah (Guds stedfortreder/forvalter) som betegnes som etiske kjerneverdier. Disse begrepene knyttes til elementet menneske og skaper betydningen av mennesket i Islam: "... a humanity endowed with a moral consciousness, a humanity that shares a common parentage to claim equality, a humanity that is endowed with nobility and dignity to undertake God's work on earth" (Sachedina 2009: 82). Menneskene er skapt av Gud, og skal derfor behandles likt og ha de samme rettighetene, menneskene er gitt moralsk erkjennelse ved skapelsen, og de er gitt verdighet og muligheten til å arbeide for en bedre

verden på jorda. Disse begrepene brukes om hele menneskeheten, og brukes slik til å etablere betydningen av et menneske i islam. Viktigst her kan begrepet *fitra* sies å være. Alle mennesker er av Gud gitt kunnskap om hva som er rett og galt gjennom sin natur, *fitra*, og på dette felles grunnlaget er det mulig å lage felles lover. Koranens relasjon til muslimer og til hele menneskeheten relateres her på to ulike måter. Gud gir veiledning til muslimer gjennom Koranen, men Gud har også gitt mennesket veiledning gjennom skapelsen. Koranen gir altså universelle normer som skal rettlede alle mennesker, uansett om de er troende eller ei.

Den etiske refleksjonen etableres i diskursen som mest grunnleggende, ikke islamsk rettstradisjons metoder. I forlengelsen av dette etablerer også *Sachedina* en annen rolle for islam i det offentlige rom: "... the original task of the Qur'an was to guide rather than to govern humanity in order to establish justice on earth" (*Sachedina* 2009: 67). Koranens mål er altså ikke å etablere styreform, men å veilede menneskene i opprettelsen av et rettferdig samfunn. Alle mennesker har kunnskap om hva som er rett og galt, fordi alle mennesker er gitt kunnskap om dette ved skapelsen. Kunnskapen og rett og galt har korresponderende plikter, og de kommer til uttrykk gjennom "a moral sense of duty," altså moralsk forpliktelse. Her etableres en relasjon mellom rett kunnskap og rett handling. Fordi alle mennesker er gitt etisk kunnskap, vet de også hva som er rett å gjøre, og dette skaper en forpliktelse i mennesket. Ved hjelp av fornuften har menneskene slik muligheten til å komme frem til en rettferdig verdensordning som ikke er basert på åpenbaringen, men som likevel har sitt opphav i Gud gjennom skapelsen: "Since the Qur'an makes reason a separate source of moral guidance, not to contradict but rather complement the revelation, it is possible to speak about a universal morality based on religious premises" (*Sachedina* 2009: 100). *Sachedina* argumenterer her for eksistensen av en universell moral gitt av Gud ved skapelsen, og det betyr at dette er en moral som har religiøse premisser. Det er denne universelle moralske veiledningen som skal hjelpe menneskene i skapelsen av et godt samfunn. Denne Guds veiledning er universell, den er moralsk, og den etablerer et grunnlag for enighet om hva det beste samfunnet er. Den universelle veiledningen er gitt av Gud gjennom skapelsen og gjør alle mennesker i stand til å vite noe om hva som er rett og galt, derfor må det være denne veiledningen som gjør menneskene i stand til å skape et godt samfunn i tråd med demokratisk pluralisme.

Diskursen kobler Koranen både til menneskeheten, gjennom den universelle veiledningen, og til muslimene gjennom den partikulære veiledningen. Den partikulære religiøse veiledningen, altså religionen islam, er gitt til profetene og oppfyller menneskets behov for ytterligere veiledning, som bare kan oppnås utenfor mennesket selv: "The human



being is in constant need of guidance, which comes both in its universal form as innate moral sensibility and its particularistic form in the revelation that reconfirms and sharpens the general intuition” (Sachedina 2009: 47). Guds universelle veiledning er moralsk og følges opp med korresponderende moralske plikter, mens Guds partikulære veiledning er religiøs, med tilhørende religiøse plikter:

The difference between reason and revelation-based duty is that an action based on a moral sense of duty, according to the Qur’an, is part of the divinely ordained eternal tradition (sunnat allah), which is the law of nature, and which is a permanent object of human reflection (Q. 33:62, 48:23, 17:77): whereas a revelation-based duty is taught by the prophets to their followers in fulfillment of God’s will for human prosperity (Sachedina 2009: 89)

Diskursen har etablert en relasjon mellom Koranen og muslimer og Koranen og menneskeheten. Relasjonen mellom Koranen og muslimene skapes gjennom åpenbaringsens budskap gitt gjennom profeten Muhammed. Relasjonen mellom Koranen og menneskeheten derimot, etableres gjennom skapelsen. Gjennom å koble mennesket med Gud gjennom skapelsen etableres mennesket som verdifullt, verdig, av samme opprinnelse og med etisk kunnskap. Gjennom skapelsen er mennesket gitt etisk kunnskap av Gud, noe som betyr at mennesket har en felles forståelse av hva som er rett og galt. Guds budskap til alle mennesker knyttes til etiske begreper i Koranen og samtidig til fornuften, og slik etableres grunnlaget for en universell moral basert på religiøse premisser. Denne universelle moralen kan som sådan danne grunnlag for offentlig politikk, fordi den gjelder alle mennesker, og fordi den ikke er basert på en partikulær religion. Denne ekvivalenskjeden mellom Gud og alle menneskers fornuft gir menneskene en verdi og en forutsetning for å bli enige, noe som danner grunnlag for et samfunn basert på demokratiet og menneskerettighetene. Den partikulære islamske religionen er gitt muslimene gjennom profeten Muhammed, og kan derfor ikke gjelde for alle, den må være privat.

Sachedina etablerer etikken som mer grunnleggende enn den islamske rettstradisjonen. Det gjør han blant annet gjennom de begrepene han bruker. Sachedina kaller sin teori en “foundational theory” fordi den etablerer det etiske grunnlaget for både demokratiet og i islam. Han mener det finnes et grunnlag for menneskerettighetene som må artikuleres, og han mener det finnes et etisk grunnlag i Koranen som må artikuleres. Både Koranen og Gud er grunnleggende elementer i en religiøs diskurs om islam. Ved å benytte seg av disse elementene bygger han opp en betydning av sin tolkning som er basert på islams mest hellige skrift, Koranen, og han understreker at dette er en ny metode for fortolkning av Koranen. Det

er det etiske grunnlaget som innehar potensialet for reform: “Islamic ethics rather than Islamic jurisprudence must assume a central role in defining human rights that accrue to all humans as human” (Sachedina 2009: 114).

### **Menneskets fortolkning og det guddommelige formål**

An-Na'im kobler som sagt, sin diskurs omkring forankringspunktet shari'a, og han er forankret i islams rettstradisjon. Både Koranen og shari'a er for An-Na'im et produkt av menneskelig fortolkning, lesingen av Koranen går alltid gjennom mennesket. Muligheten er til stede for muslimer å enes om en tolkning av shari'a, men dette ser ikke ut til å basere seg på noe fast element ved den guddommelige shari'a i denne diskursen: “... the so-called basic objectives of shari'a are expressed at such a high level of abstraction that they are neither distinctly Islamic nor sufficiently specific for the purpose of public policy or legislation” (An-Na'im 2008: 35). Det er altså små muligheter for å finne noen grunnleggende formål i åpenbaringen som muslimer kan enes om, og som man kan basere en tolkning på. Selv om tolkningen av shari'a baserer seg på guddommelige kilder, er det for An-Na'im så og si umulig å komme forbi den menneskelige fortolkning og påvirkning på kildene:

... because Shari'a is always the product of human interpretation of divine sources, any interpretation of it will reflect the human limitations of those who are interpreting it, despite the divinity of the sources they are working with (An-Na'im 2008: 283).

Her er vi kommet til en sentral forskjell mellom de to diskursene. For An-Na'im er shari'a i stor grad en lov som vil og bør endre seg over tid: “... Shari'a will always remain open to reinterpretation and evolution, in response to the constantly changing needs of Islamic societies and communities in different times and places” (An-Na'im 2008: 283). Det er altså lite i denne diskursen som åpner opp for muligheten av en tolkning som baserer seg på noe grunnleggende i åpenbaringen som alle kan enes om. Shari'a er ikke bare åpen for nye fortolkninger etter som tids går, ulike steder krever også ulike fortolkninger.

I motsetning til dette etablerer Sachedina et guddommelig formål i Koranen og etablerer muligheten for at menneskene kan enes om styreform: “Let me reiterate that the purpose of divine revelation is to provide norms and values that will guide humankind towards constructing a viable system of governance” (Sachedina 2009: 70). Sachedinas diskurs etablerer et felles allmennmenneskelig grunnlag i Koranen som menneskene er gitt forutsetningen for å forstå og enes om. Dette grunnlaget er universelt, og det er uavhengig av tid og sted, og det er denne etiske veiledningen som etableres som grunnleggende:

God's primary guidance, as noted above, is universal and given to all human beings in the form of spiritual and moral consciousness. This form of guidance is located in the inherent capacity of the human being to discover the unchanging laws of nature. Spiritual and moral awareness leads to righteous conduct, which actually precedes the subsequent guidance that comes through one's acceptance of a particular faith" (Sachedina 2009: 98-99).

Her skriver Sachedina at det er den universelle veiledningen er den primære (primary), mens den partikulære veiledningen gjennom religionen er påfølgende (subsequent). Det er altså dette etiske grunnlaget som skal fungere som religiøs veiledning for menneskene, og shari'a-loven kan på dette etiske grunnlaget utvikles i mer demokratisk retning:... it is not far fetched to argue that there is consonance between the truths of revelation and the discoveries of human intelligence as regards a standard of just interaction that would be reasonably accepted by all in some suitably defined public order" (Sachedina 2009: 44). Sachedina mener altså at det er et samsvar mellom åpenbaringsens sannheter og menneskeskapt lover. I "some suitable defined public order", en definert offentlig orden, kan man enes om lover som samsvarer både med det menneskene alene kommer frem til og det som står i den islamske åpenbaringen. I Sachedinas diskurs er det altså et samsvar mellom den universelle veiledningen og den partikulære veiledningen, og det å leve i et pluralistisk samfunn er formålet med åpenbaringen:

In fact, religious pluralism is seen by the Qur'an as fulfilling some divine purpose for humanity. That purpose is the creation of an ethical public order, for the attainment of which, before even sending the prophets and the revelation, God created an innate disposition in human beings capable of distinguishing good from evil (Sachedina 2009: 205).

Både den partikulære veiledningen i den islamske åpenbaring, og den universelle veiledningen gitt gjennom fornuften, er altså kompatible med demokratiet og menneskerettighetene, men man må anse dette som moralsk veiledning, ikke islamsk styreform.

An-Na'im avviser ikke muligheten for å komme frem til en tolkning av shari'a som er kompatibel med menneskerettighetene: "I am neither suggesting that Shari'a is inherently incompatible with constitutionalism, human rights, or democracy nor calling for it to be subordinated to these principles" (An-Na'im 2008: 282). Men i denne diskursen er det religionsfriheten som må komme først, og den opprettholdes når muslimer får velge hvilken fortolkning de vil følge. Dette valget er privat og trenger derfor ikke underlegges grunnloven,

menneskerettighetene eller demokratiets prinsipper. Som vi har sett er relasjonen mellom mennesket og shari'a tett i hans diskurs. Alle mennesker står fritt til å tolke shari'a, og det er denne friheten som skaper sann overbevisning. Å innføre en tolkning av prinsipper fra shari'a i lovverket vil være å overkjøre muslimers rett til religionsfrihet, og ikke minst andre troendes rett til religionsfrihet. Slik sett vil innførelsen av shari'a basert på Sachedinas metode også være å overkjøre religionsfriheten fordi det alltid vil være noen som er uenige med denne måten å tolke Koranen. Religionsfriheten er grunnleggende i An-Na'im's diskurs, og innførelsen av demokratiet skal nettopp beskytte denne friheten og ekte religiøs forpliktelse. Slik bygger diskursen opp en legitimitet for demokratiet gjennom dens rolle som forsvarer av religionsfriheten og "the future of shari'a", som bokas undertittel er (An-Na'im 2008). Gjennom religionsfriheten og demokratiets beskyttelse kan shari'a utvikles og diskuteres, og man oppnår friheten til å presentere sin tolkning av shari'a.

### **Religionen i det offentlige rom**

Sann religiøsitet ser så langt ut til å være privat religiøsitet i An-Na'im's diskurs, men diskursen gir religiøse muligheten til å påvirke politisk med religiøs tro gjennom innførelsen av elementet politikk. Politikken innføres som det tegnet som skaper en relasjon mellom mennesket og religionen og staten og styreformens. Gjennom politikken påvirker menneskene statens virke, og gjennom politikken velger menneskene hvordan staten skal styres - en velger og kjemper om hvilken politikk staten skal følge. Det er også i politikken en kan kjempe for å få gjennom sin tolkning av prinsipper i shari'a. For å bestemme legitimiteten av en tolkning, skriver An-Na'im at det er aksept av andre muslimer som skal være utslagsgivende: "... alternative formulations of Shari'a principles are always possible and can be equally valid if accepted as such by Muslims" (An-Na'im 2008: 135). Gjennom politikken åpner altså diskursen opp for at prinsipper fra shari'a skal kunne innføres i lovverket om mange nok enes om en tolkning. Politikken fungerer som en megler mellom mennesket og religionen og den sekulære staten. Gjennom politikken er det mulighet for å legge frem sin tolkning av shari'a, fordi det her er tilrettelagt for en fri og åpen diskusjon om fortolkning av shari'a: "Far from claiming to prescribe the meaning of Shari'a or what its principles should be, I am seeking only to secure conditions under which i can present my view on Islamic reform and debate those presented by others, subject to the safeguards of civic reason" (An-Na'im 2008: 278).

Politikkens domene er selvsagt beskyttet av staten og dens rolle som beskytter av demokratiske rettigheter. Gjennom en fri og åpen debatt ønsker An-Na'im at utviklingen av

shari'a skal fortsette, men en tolkning som legger begrensninger på andres rettigheter kan aldri innføres i lovverket, den fortolkningen er forbeholdt privatlivet:

... Shari'a principles can and should be a source of public policy and legislation, subject to the fundamental constitutional and human rights of all citizens, men and women, Muslims and non-Muslims, equally and without discrimination. In other words, Shari'a principles must be neither privileged nor enforced, nor necessarily rejected as a source of law and policy, simply because they are believed to be the will of God (An-Na'im 2008: 29).

Hvilken shari'a-tolkning man kan få gjennom reguleres av begrensningene det innebærer at staten skal sikre alle rettigheter, også de som ikke er muslimer. Det er ikke en hvilken som helst tolkning som kan innføres etter politisk debatt, uansett hvor mange som enes om denne tolkningen, den begrenses av menneskerettighetene og grunnloven.

An-Na'im er altså ikke negativ til muligheten for å finne en fortolkning av shari'a som er kompatibel med demokratiet, og han åpner opp for muligheten til å få gjennom dette gjennom politikken, men samtidig uttrykker han seg skeptisk til muligheten til å enes om en slik tolkning. Han peker på at det er lite enighet i dag: "... there is no uniform and settled understanding of Shari'a among Muslims that can be enforced by the state" (An-Na'im 2008: 282). Dette setter han også i sammenheng med utviklingen av shari'a blant muslimer, som han mener er mangelfull: "The gradual decline of Islamic civilization and their consequent domination by European colonial powers over the past three centuries contributed to the growing rigidity, overdetermination, and trivialization of Shari'a among Muslims" (An-Na'im 2008: 283). An-Na'im uttrykker her at shari'a i økende grad har blitt en streng eller stiv lov, og shari'a er blitt trivialisert blant muslimer. Politikken innføres i diskursen som et element som skal endre dette gjennom å skape rom for utvikling og aktualisering av shari'a.

Selv om Sachedina har etablert kompatibilitet mellom den islamske etikk og demokratiet, har også han forvist religionen til den private sfære. Det er den universelle etikken som er kompatibel med demokrati og menneskerettigheter, ikke religionen islam. Også Sachedina mener religionen bør få påvirke i den offentlige debatt, men må nytolke sine kilder til å møte moderne behov:

... it will be unfair to deny religious convictions a voice in the public domain to determine the course of political decisions that deal with interhuman justice. Nevertheless, a religious conviction that neglects to update its sociological context by going beyond the normative texts might become irrelevant to the emerging consensus about citizenship as the sole criterion for protecting equal rights in a nation-state today (Sachedina 2009: 57).

Sachedina vil altså ikke nekte religionen å påvirke offentlige politikk, men i praksis ser det oså ut til at han ønsker å legge begrensninger religionens påvirkning: "... religious considerations in their own terms can be advanced in public policies that affect the common good of all without any distinction" (Sachedina 2009: 170). Religiøse betraktninger kan altså fremmes i offentlig politikk om de ikke diskriminerer mellom religiøse og ikke-religiøse eller annerledes troende.

### **Har mennesket etisk kunnskap?**

Heri ligger en forutsetning for debatten som ikke alle muslimer vil være enig i. Friheten til selv å tolke religionen forutsetter at mennesket har muligheten til å velge rett. Sachedina tar opp dette spørsmålet i debatten om asharittene og mutasilittene og doktrinen om mennesket mulighet til etisk kunnskap. Ved å velge å støtte seg til mutasilittene etablerer diskursen en betydningen av mennesket som tilsier at mennesket har etisk kunnskap, mens de som støtter seg på asharittene vil si at mennesket ikke kan vite noe om rett og galt utenom gjennom åpenbaringen. I diskursen til Sachedina er forutsetningen at mennesket er født med kunnskap om rett og galt. Dette er en debatt som An-Na'im ikke tar opp, men man kan likevel se at dette er et premiss i diskursen. Dette uttrykkes gjennom diskursens fokus på mennesket og menneskets relasjon til religionen. Relasjonen er tett, og for ham er det omtrent umulig å komme forbi menneskets fortolkning av de hellige tekstene:

... whenever Muslims consider these primary sources, they cannot avoid the layered filters of the experiences and interpretations of preceding generations of Muslims and the elaborate methodology that determines which texts are deemed to be relevant to any subject and how they should be understood. Human agency is therefore integral to any approach to the Qu'r'an and sunna at multiple levels, ranging from centuries of accumulated experience and interpretations to the current context in which an Islamic frame of reference is invoked (An-Na'im 2008: 11).

Å følge de etablerte lovskolene blindt er ikke et alternativ i disse diskursene, fordi også disse er påvirket av menneskets fortolkning og av det menneskelige perspektiv. På grunn av dette er det menneskets selv som må ta et aktivt valg, både når det gjelder å velge sin tro og når det gjelder å velge sin tolkning av de prinsipper som ligger til grunn for troen. Dette må jo forutsette at mennesket har muligheten til å tolke rett. I An-Na'ims diskurs er det enighet blant muslimene som skal etablere gyldigheten av en tolkning, men han tar altså ikke opp hva som skaper denne enigheten.

## AVSLUTNING

Hovedmålet med denne analysen har vært å undersøke to posisjoner innenfor den liberale islamske diskursordenen om kompatibiliteten mellom shari'a og demokratiet. An-Na'im og Sachedina har begge et reformrettet syn på islam og shari'a. De anser reform og nytolkning av shari'a som nødvendig og mulig, og de ser det som nødvendig å innføre demokratisk styreform i muslimske land. Men de er uenige når det gjelder muligheten for en islamsk legitimering av demokratiet. Dette har sammenheng med betydningen av sentrale elementer i diskursene. Jeg har analysert forståelsen av hva shari'a er og hva Koranen er, og konsekvensene for muligheten av et islamsk fundert demokrati.

I begge diskursene etableres menneskets frihet i forholdet til religionen som grunnleggende, og begge diskursene bygger opp betydningen av sann religion på samme måte. For at religionen skal være ekte, og fostre ekte forpliktelse i mennesket, forutsetter dette religionsfrihet. Ved å koble menneskets frihet til religiøsitet etableres også dette som et grunnlag for at religionen skal være ekte. Motsatt av dette vil være tvang. En stat som styrer etter religiøse lover, baserer seg på noe ikke alle i dagens nasjonalstater vil være enig i, og slik skapes "falsk religiøsitet", eller en opphevelse av sann religiøsitet. Staten og lovgivningen må altså være religionsnøytral om man ønsker at religionen fortsatt skal ha verdi for folket. Allerede her skapes en legitimitet for demokratiet som beskytter av religionsfriheten.

I An-Na'ims diskurs skal den demokratiske staten beskytte utviklingen av sann religiøsitet, for i hans diskurs kobles også ekte religiøsitet med retten til å fortolke shari'a. Demokratiet legitimeres ikke med islam i An-Na'ims diskurs. Det kan godt være at det finnes en fortolkning av shari'a som er kompatibel med demokratiet, men å innføre denne tolkningen av shari'a vil være å overkjøre noens rett til religionsfrihet, og da innføres denne tolkningen på bekostning av sann religiøsitet. Sann og ekte religiøsitet er en forutsetning i diskursen, og demokratiet bygges her opp som en forsvarer av sann religiøsitet.

Betydning av religiøsitet i An-Na'ims diskurs er at den er fritt tilegnet og fritt fortolket. I denne diskursen ser det ut til at det er innførelsen av demokratiet som er det viktigste, ikke på hvilket grunnlag dette gjennomføres: "I personally believe in a particular reform methodology, but i do not insist on it as a prerequisite for the proposed framework and can fully accept any reform methodology that can reach the desired objective" (An-Na'im 2008: 277). Blant tradisjonister er det mange som vil påpeke at sann religiøsitet ikke baserer seg på menneskets frihet i fortolkning, mange vil avvise hans tolkning fordi den kan lede til en relativisering av åpenbaringen. Er alle fortolkninger like riktige? Er det ikke noe fast og

noe gjenkjennelig budskap i åpenbaringen? An-Na'im ser ikke ut til å mene det, og det kan føre til at denne tolkningen vil mangle legitimitet blant muslimer.

Man kan peke på to viktige forutsetninger for både An-Na'im og Sachedinas posisjoner: mennesket har etisk kunnskap og Koranen er skapt i en kontekst, og derfor påvirket av sin kontekst. Spesielt blant sunni-muslimske lærde har det rådet en skepsis til menneskets mulighet til å fastslå hva som er rett og galt: "... the orthodox view was that Muslims should unquestioningly defer to the wisdom of God as expressed in Islamic doctrines that were taken to represent instructions from the Qur'an and the example of the prophet" (Mayer 1999 45). I tillegg ble dogmet om Koranens uskapthet etablert: Koranen ble ansett som "uskapt" – "en del av Guds vesen og et fullkomment uttrykk for Guds ord slik det hviler i den himmelske boken" (Vogt 2005: 54). Også dette la jo grunnlaget for den bokstavtro tolkningen av de hellige tekstene og la tanken om en uforanderlig shari'a-lov. "For originale" nytolkninger av de hellige tekstene, kan fort bli avvist hvis de ikke tar utgangspunkt i etablert metodologi og peker på logiske sammenhenger i tekstene.

Ideen om Koranens uskapthet og skepsisen til menneskets fornuft kan også være med på å forklare islamsk rettsvitenskaps dominans over teologien: "Islamic law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself....Theology has never been able to achieve a comparable importance in Islam ..." (Schach 1964 2). Kan teologien og etikken vinne terreng på bekostning av rettsvitenskapen i islam i dag ?

Teologien og dens etiske prinsipper er det grunnleggende i Sachedinas diskurs. I denne diskursen er det det teologisk-etiske grunnlaget for Koranen som kan skape reform av shari'a og som kan skape legitimitet for demokratiet og menneskerettighetene fordi det er etikken som kan kobles til alle mennesker, og ikke bare til muslimene. Også for Sachedina er religionsfriheten en grunnleggende frihet som staten ikke skal blande seg bort i. Mennesket forhold til Gud må være fritt for å være ekte, og kan ikke dømmes av andre mennesker. Samtidig viser han til shari'a-lovens prinsipper som gjelder for mellommenneskelige forhold. Denne delen av shari'a ser ikke ut til å være forvist til den private sfære. Mennesket kan ikke dømme om menneskets tro er riktig, eller om dømme et menneske for å feile å etterfølge de religiøse pliktene, men de mellommenneskelige forhold kan altså dømmes av andre mennesker: "This area of the law must be conducted between individuals and groups, including the state, in keeping with the demands of justice in all areas of human existence and interaction. Here human courts have jurisdiction to enforce their juridicial decisions and to demand obedience" (Sachedina 2009: 78). Likevel er ikke den logiske konklusjonen at det er



denne delen av loven, nytolket i demokratisk retning, som skal danne grunnlag for lovverket.

Sachedina etablerer to formål i Koranen, Guds formål er å veilede muslimene og å veilede alle mennesker. Ekvivalenskjeden som etableres mellom Koranen og menneskene bygges videre opp av etiske kategorier i Koranen (fitra, karam, amana, khalifah). Det etiske veiledningen er grunnleggende, og den ligger til grunn for veiledningen av menneskeheten gjennom skapelsen og må ligge til grunn for en nytolkning av shari'a. Muslimer, andre religiøse grupper og ikke-troende kan faktisk enes i et pluralistisk samfunn fordi denne etikken er grunnleggende for alle: "... religious reason and secular reason are not at odds when it comes to deterring the public good" (Sachedina 2009: 158). Selv om Sachedina anerkjenner shari'a-lovens autoritet og understreker nødvendigheten av å nytolke shari'a, så er teologien og etikken viktigere. Guds formål med åpenbaringen er ikke i denne diskursen å styre og etablere lover, Koranens formål er å skape et godt samfunn for alle: "... The Qur'an lays down the foundation of theological pluralism that takes the equivalence and equal rights of human beings as a divinely ordained system" (Sachedina 2009: 201). Sachedina etablerer religiøse pluralisme og religionsfriheten som grunnleggende formål med åpenbaringen, og han etablerer etikk som mer grunnleggende enn lov: "The Qur'anic universe is moral" (Sachedina 2009: 206). Hva er konsekvensene av dette?

Selv om shari'a-lovene som gjelder mellommenneskelige forhold kan og må nytolkes i demokratisk retning, skal de altså ikke være styrende for statens lovgivning. Religionene forvises også i Sachedinas diskurs til den private sfære. Forskjellen er at Sachedina etablerer en religiøs legitimitet for demokratiet. Demokratiet er en del av åpenbaringsens formål, og begrunnelsen for dette finnes i Koranen. An-Na'im etablerer demokratiet som grunnlag for legitim religion, uten demokratiet som beskytter av mennesker religionsfrihet, oppheves sann tro. Vil en slik privatisering av shari'a oppnå legitimitet blant muslimer?

I praksis er det kun i familie Lovgivningen prinsipper fra shari'a er innført, og til tross for debatt og krav fra noen muslimske grupperinger som å innføre shari'a, ser det ikke ut til at disse er de mest høylutte i de politiske omveltningene i Midtøsten. Selv om det er de fire lovskolene som har oppnådd legitimitet har det også alltid vært legitimt å følge prinsipper fra ulike lovskoler, og det er ikke uvanlig blant muslimer og søke råd i private spørsmål fra muftier som enten jobber for private organisasjoner eller statlige institusjoner. Disse muftiene kan selvsagt være uenige, og de representerer ulike typer islam (Vogt 2005: 103-104). Dette uensartede bildet av shari'a-lovens rolle blant muslimer kan vise at det er en viss valgfrihet i valg av lovskoler og gjennom den man søker råd fra, så viser dette også at shari'a ikke har mistet sin betydning. Til tross for idealet om shari'a som en løsning for alle livets områder, så

forblir det vagt hva dette vil si, og man går ikke inn for en slik politisk løsning. Om det betyr at det med innføringen av demokratiet vil settes i gang en fri og utviklende debatt om shari'a-lovens utvikling er en annen sak. Dette krever en høy grad av bevissthet blant muslimer, og det krever en radikal endring av den dominerende tradisjonalistiske diskursen.

An-Na'im er ikke opptatt av den religiøse utøvelsen i det private rom, han er bare opptatt av statens rolle som beskytter av menneskets frihet. Utviklingen av fortolkning kan først skje når demokratiet er på plass. Noen muslimer vil avvise en slik argumentasjon for demokratiet fordi de ønsker en religiøs legitimering fra Koranen som angir demokratiet som en rett styreform. Her kan Sachedinas diskurs ha en fordel fordi han argumenterer med henvisning fra Koranen, og slik ikke kan beskyldes for å være inautentisk. Samtidig kritiserer han den etablerte metoden og etablerer en ny metode for fortolkning av Koranen med politiske følger. Han etablerer jo grunnlaget for å reformere shari'a-loven, så hvorfor ikke gjennomføre en nytolkning av shari'a som gjør den kompatibel med demokratiet? Sachedina ser ut til å mene at man skal gjøre dette, men at disse lovene ikke kan gjelde i det offentlige rom fordi de er basert på religiøse prinsipper. Det er den etiske kunnskapen alle har fått gjennom fornuften som skal være basis for det et pluralistisk samfunn, for selv om den er gitt av Gud, og som sådan religiøs, er den først og fremst basert på menneskelig natur:

The Qur'anic terms for social existence must be defined by the profound secularity of the fitra. By secularity of the fitra, I mean the this-worldliness of human nature in which, by its very creation, human fitra recognizes its limitations in matters that enhance religious life without becoming entangled in claims of superiority of one path over the other (Sachedina 2009: 176).

Sachedina etablerer her etisk kunnskap gitt gjennom fornuften (fitra) som det som er felles for alle mennesker, og på grunnlag av fitra kan menneskene enes. Fitra har sine begrensninger når det gjelder å gi et forbedret religiøst liv (enhance religious life), men ved å grunnlegge statsordningen på fitra, unngår man også å komplisere statsordningen med "krav om overlegenhet religionene. Som tidligere nevnt så baserer Sachedina legitimering av demokratiet på Koranen, og dette kan være med å gi legitimitet for hans syn. Han drøfter også etablerte dogmer som har påvirket islamsk rettstenking, for eksempel at mennesket ikke innehar kunnskap om rett og galt, men at dette gis av Gud gjennom åpenbaringen. Gjennom sin drøfting av dette blir det tydelig at dette ikke er et selvfølgelig syn på mennesket i islam, man kan også tolke skriftene annerledes. Det er kanskje først og fremst gjennom drøftingen av åpenbaringsens natur og mennesket natur og gjennom analysene av kontekstuelle forhold både

i Koranen og i fortolkningen av Koranen reformislam kan påvirke diskursene om islam som religion og islams forhold til styreform og lovgivning. Ved å vise at fortolkning og hellige tekster også er knyttet til historien og konteksten, og slik sett også representanter for ulike diskurser om hva islam er og hvilken rolle islam skal ha i dag.

## LITTERATUR

### Primærlitteratur:

An-Na'im, Abdullahi Ahmed *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*  
Harvard university Press 2008

An-Na'im, Abdullahi Ahmed *Towards an Islamic Reformation, Civil Liberties , Human Rights, and International Law* Syracuse University Press, 1990

Sachedina, Abdulaziz *Islam and the Challenge of Human Rights* Oxford University Press, 2009

Sachedina, Abdulaziz *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* Oxford university Press, 2001

### Sekundærlitteratur

Esposito, John L. *Islam and Politics* New York: Syracuse University Press. 1984.

Neumann, Iver B. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse.* Bergen: Fagbokforlaget. 2001

Esposito, John L. og DeLong-Bas, Natana, *Women in Muslim Family Law* 1982.

Esposito, John L. og Voll. *Islam and Democracy* Oxford University Press. 1996.

Kurzman, Charles,. *Liberal Islam. A Sourcebook* New York: Oxford University Press 1998

Laclau, Ernesto og Mouffe, Chantal *Det radikale demokrati – diskursteoriens politiske perspektiv* Fredriksberg Roskilde Universitetsforlag, 2002

Mayer, Ann Elisabeth *Islam and Human Rights. Tradition and Politics* Westview Press

Midgaard, Knut, "Gode styreformere og demokrati" i Midgaard, Knut og Rasch, Bjørn Erik (red.) *Demokrati – vilkår og virkninger* Bergen: Fagbokforlaget 2004.

Nafi, Basheer M. "The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam," i Taji-Farouki, Suha og Nafi, Basheer M. (red.) *Islamic Thought in the Twentieth Century* New York: Tauris, 2004.

Phillips, Louise og Jørgensen, Marianne Winther, *Diskursanalyse som teori og metode* Roskilde Universitetsforlag, 1999.

Rahman, Fazlur,. "The Islamic Concept of State," i Donohue, John J. og Esposito, John L. (red.) *Islam in Transition: Muslim Perspectives.* New York: Oxford University Press 1982

Schacht, Joseph *An Introduction to Islamic Law* Oxford Clarendon Press, 1964

Vogt, Kari,. *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform.* Oslo: Cappelen. 2005

Waardenburg, Jaques, *Islam. Historical, Social and political Perspectives* Berlin, 2002.

