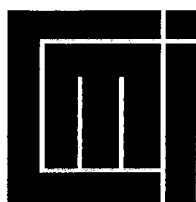


# Islam, menneskerettigheter og utviklingsprosesser

Lars Gule

R 1991: 3



**Rapport**  
Chr. Michelsens Institutt  
Avdeling for samfunnsvitenskap og utvikling

---

ISSN 0803-0030

# **Islam, menneskerettigheter og utviklingsprosesser**

Lars Gule

R 1991: 3

Bergen, desember 1991

# Islam, menneskerettigheter og utviklingsprosesser

Lars Gule

Bergen, desember 1991. 243 s.

## Sammendrag:

Denne studien undersøker islams forhold til menneskerettighetene og muligheten for en utvikling av islamsk tenkning til også å omfatte den moderne menneskerettighetstanken. Med utgangspunkt i framveksten av forskjellige teologiske posisjoner i det tidlige islams historie, presenteres den islamske forståelsen av lovgivning og politisk tenkning. Det er sentralt at Gud er eneste legitime lovgiver og at *shari'a* er uttrykk for Hans vilje om hvordan menneskene skal ordne sine liv og samfunn. Dette sammenlignes med den moderne rettighetsoppfatning hvor det autonome individ står sentralt. Konklusjonen er at i islam som *religiøst-filosofisk system* er det ikke plass til menneskerettigheter uten en omfattende omtolkning, men dette hindrer ikke at menneskerettighetene er i ferd med å vinne innpass i det islamske kulturområdet.

## Summary:

This study investigates the relationship between human rights and the possibility for a development of Islamic thinking to include modern human rights ideas. With the emergence of different theological positions in early Islam as the point of departure, the study describes the Islamic understanding of lawmaking and political thinking. It is essential that God is the only legitimate lawmaker and that the *shari'a* is an expression of His will for how man should live and how human society should be organised. This is compared with the modern conception of rights where the autonomous individual is central. The conclusion is that in Islam as a *religious-philosophical system* there is no room for human rights without an extensive reinterpretation, but this does not exclude the idea of human rights from penetrating the Islamic world.

## Stikkord:

Menneskerettigheter  
Islam  
Politisk teori  
Politisk utvikling

## Indexing terms:

Human Rights  
Islam  
Political theory  
Political development

Kan bestilles fra Chr. Michelsens Institutt, Avdeling for samfunnsvitenskap og utvikling, Fantoftvegen 38, N-5036 Fantoft, Norge. Tlf: (05) 574000. Telefax: (05) 574166

## Innhold

Forord	v
Sammendrag	vii
Innledning	1
Islam	1
Menneskerettigheter	2
Politiske utviklingsprosesser	4
Den vestlige rettighetstradisjonen	6
Muslimske holdninger til menneskerettighetene	10
Et eksempel	11
Islams politiske tenkning	14
Det første kalifatet	19
<i>Kharijiya</i>	22
<i>Shi'at Ali</i>	24
Sunni-islam	28
Kalifatet i den første politiske tenkning	29
Kalifat, kongedømme og sultanat	33
<i>Umma</i>	34
Lex talionis	37
Individ og fellesskap	38
<i>Dhimmi</i>	42
<i>Shari'as</i> utvikling	44
Koranen	47
<i>Sunna - hadith</i>	48
<i>Ijma'</i>	49
<i>Ra'y - qiyas - ijtihad</i>	51
Rasjonalisme og voluntarisme i klassisk islam	55
<i>Qadariya</i>	56
<i>Mu'tazila</i>	58
Absoluttistiske legitimitetsbegrunnelser	62
Al-Ash'ari og <i>ash'ariya</i>	65
Politikk ( <i>siyasa</i> ) og naturrett i islam	70



Rettigheter og menneskerettigheter	77
Gud og menneskerettighetene	89
<i>Shari'a</i> og rettigheter	96
Islam og politiske utviklingsprosesser	103
Suverenitet og legitimitet	105
Legitimitet i det moderne islams politiske teori	110
Demokrati	115
<i>Shari'a</i> og utvikling	116
<i>Shari'a</i> og rasjonelt-legale regler	118
Rettighet og frihet	119
Islam og det moderne	121
Menneskerettigheter og kulturel relativisme	123
Appendix	125
Bibliografi	130
<i>Figurer</i>	
Figur 1	79
Figur 2	82
Figur 3	90
Figur 4	91
Figur 5	92
Figur 6	107

## Forord

Våren og sommeren 1989 ble blant annet preget av den muslimske lederen ayatollah Ruollah Khomeinis *fatwa* (religiøse dom) over den indiskfødte forfatteren Salman Rushdie etter utgivelsen av dennes bok *Sataniske vers*. Dommen slo fast at boka var blasfemisk og Rushdie derfor en frafallen. Derfor var det enhver muslims plikt å forsøke å drepe Rushdie hvis mulig. Denne saken aktualiserte temaet for denne studien i høyeste grad. Her ble synet på ytringsfrihet og trosfrihet i to kulturer virkelig fokusert. Problemstillingen "islam og menneskerettigheter" var ikke lenger bare av akademisk interesse. Det er stimulerende for forskeren, om enn omstendighetene var beklagelige, at ens fag- og interessefelt får slik aktualitet. Den gangen kom også Departement for utviklingshjelp hendelsene i forkjøpet. I desember 1988 ble det inngått en avtale mellom departementet og Menneskerettighetsprogrammet ved Chr. Michelsens institutt om et utredningsarbeid hvor den foreliggende studien skulle inngå som et delprosjekt.

Denne studien bygger i stor grad på to tidligere arbeider. Det ene er min magistergradsavhandling i filosofi, "*Adlyd Gud, Hans Profet og de med autoritet blant dere*". En introduksjon til legitimitetsoppfatninger i klassisk islamsk og moderne arabisk politisk tenkning, fra 1987. Det andre er *Menneskerettighetene i islam* (MRP Arbeidsnotat nr. 15, 1988). Oppdraget fra DUH ga anledning til å arbeide videre med rettighetstematikken i noe større bredde. Resultatet er det foreliggende arbeidet.

Denne utgaven er en lett bearbeidet og revidert versjon av den originale rapporten som ble sendt DUH. Studien inneholder en omfattende bibliografi som jeg håper vil være til nytte for den som ønsker å arbeide videre med denne tematikken. Undersøkelsen understreker hvor intimt rettighetsidéene er knyttet til ander moralske og politiske verdier. Selv om en del forhold og sammenhenger blir klarlagt i denne studien, gjenstår det mye før man kan si noe om hvordan rettighetstanken i praksis kan eller vil slå gjennom i den islamske verden. Det kan imidlertid ikke understrekes ofte nok at dette er et spørsmål som ikke bare er avhengig av islam som religion, men en rekke faktorer i og utenfor den islamske verden. Noen av disse forhold tar jeg opp når det gjelder muligheten for å etablere demokrati i islamske land, i *Islam og demokrati*, MRP Arbeidsnotat M 1991: 1.

Det er ikke til å unngå at en del ord og uttrykk fra den islamske tradisjonen trekkes inn i fremstillingen. Fordi dette representerer en ekstra vanskelighet for leseren, er disse satt opp i en ordliste i et eget appendix.

Jeg vil takke Nils Gilje, Siri Gloppen, Bernt Hagtvet, Oddvar Storebø og Knut Vikør for nyttige kommentarer til hele eller deler av manuskriptet og Tone Anderssen for korrekturlesing og kommentarer. Noen kommentarer har jeg tatt hensyn til, andre ikke. Gjenstående feil og unøyaktigheter blir derfor mitt ansvar alene. Videre vil jeg takke DUH for midlene, CMI for kontorfasilitetene og hjelp som gjorde arbeidet med denne studien mulig og Inger A. Nygaard for hjelp med den tekniske redigeringen.

L.G.

Bergen, desember 1991

## Sammendrag

Denne studien undersøker islams forhold til menneskerettighetene og hvordan menneskerettighetstanken kan få gjennomslag i den islamske verden.

Analysen tar utgangspunkt i en presentasjon av islamsk politisk tenkning og sentrale trekk i denne tenkningens historie ut fra den oppfatning at "rettigheter" ikke kan forstås uten kunnskaper om den politiske filosofi de inngår i.

Utviklingen av den islamske politiske tenkningen skjer innenfor et religiøst paradigme og har et ad hoc preg. Det som er blitt islamsk ortodoksi er i stor grad reaksjoner på utfordringene fra de første opposisjonsbevegelsene i islam (særlig *kharijiya* og shiismen). Kalifatet etableres etter profetens død som den utøvende (stats-)makt i et religiøst fellesskap (*umma*) underordnet Gud. Statsmakten er nødvendig og skal opprettholde Guds lov. Kalifen har ingen religiøse fortrinn, i motsetning til shiaenes imam. I prinsippet kan hverken kalifen eller fellesskapet gi lover. Gud er den eneste lovgiver og kalifen og fellesskapet skal bare sørge for opprettholdelsen av Guds vilje.

Guds vilje er åpenbart og kjent gjennom Hans lov, *shari'a*. Men også *shari'a* har en historie. I den islamske lovens utvikling er særlig tradisjonen viktig. Flertallet av muslimer, sunniene, har tatt sitt navn fra *sunna* som betyr tradisjon og henviser til profetens eksemplariske forbilde, den tradisjon han etablerte. Imidlertid har ikke Koranen og profetens tradisjon vært nok til å forstå Guds vilje. Derfor har fellesskapets og/eller de lærdes ('*ulama*'s) konsensus (*ijma'*) blitt trukket inn i tolkningen sammen med prinsipper for selvstendig tenkning (*ijtihad*) i lovtolkningen. *Shari'a* er viktig i den politiske tenkningens utvikling fordi den angir den religiøse juridiske ramme som den politiske tenkning er bundet av og forteller noe om de prinsipielle begrensninger på statsmakten. Imidlertid har frykten for splittelse av fellesskapets enhet ført til en suksesiv nedskrivning av de ideelle krav om opprettholdelse av Guds lov til en juridisk legitimering av nesten enhver nominelt islamsk hersker.

Den politiske tenkningen bærer preg av den teologiske striden mellom rasjonalister og voluntarister i klassisk islam. Det er sterkt belegg for Guds absolutte allmakt i Koranen, men det moralske problem om menneskets frie vilje oppsto snart. *Mu'tazila* ble den største av de teologiske grupper som

argumenterte for menneskets frie vilje og moralske ansvar. De anså at Gud var absolutt rettferdig og bundet av sin rettferdighet. Samtidig var denne rettferdighet tilgjengelig for den menneskelige fornuft. Dermed ble det mulig rasjonelt å avgjøre hva som var rett og galt. Her lå muligheten til en rasjonell utvikling av *shari'a* som kunne ha fått likhetstrekk med europeisk naturrettstenkning, men *mu'tazila*-posisjonen ble nedkjempet blant islams lærde. Den ortodokse posisjonen som ble dominerende tok isteden utgangspunkt i den guddommelige allmakt som umuliggjør en menneskelig fri vilje. Gud er ikke bundet av noen ting, heller ikke sin rettferdighet. Dette umuliggjør en rasjonell tilgang til hva som er rett og galt. Den eneste veiviser i moralske spørsmål er Guds vilje som er åpenbart i *shari'a*. Denne teologiske voluntarismen umuliggjør autonome individer som kan ha rettigheter. Innenfor denne teologien ligger all vekt på menneskets *plikter* overfor Gud. Vi er alle Hans slaver. Dette religiøse paradigme er totalitært, men islam har oppvist en praktisk toleranse i religiøse spørsmål som gjør at islamsk sivilisasjon og kultur har unngått kjetter- og hekseprosesser i europeisk skala.

Den vestlige rettighetstradisjonen og det moderne begrep om menneskerettigheter forutsetter autonome individer i kontrakts- og rettighetsforhold til hverandre. Denne tanken er fundamentalt sett sekulær og sprenger det holistiske religiøse paradigme. Analysen i denne studien viser at det er umulig å *avlede* menneskerettigheter fra forpliktelser overfor Guds vilje og lov. Derfor kan det heller ikke finnes rom for menneskerettigheter innenfor islam som teologisk system uten en omfattende nytolkning av det religiøse grunnlaget.

Den moderniseringsprosess som initieres av den kapitalistiske produksjonsmåten påtvinger imidlertid også islam endringer, i første omgang i islam som sivilisasjon og kultur. Men det finnes også flere ansatser til om- og nytolkning blant muslimske intellektuelle. Denne prosessen foregår ikke i et vakuum og det er rimelig å se den som en del av den internasjonale etikk-debatten hvor også moderne menneskerettighetssynspunkter har en viktig plass. Foreløpig har ikke denne prosessen nådd langt, blant annet fordi prinsippet om etterligning i religiøse spørsmål (*taqlid*) har gitt islamsk teologi en forbløffende stabilitet helt siden det 9. og 10. århundre. Men det mangler også enhetlige og offisielle religiøse organisasjoner som kan reformeres, og i folkelig utgave befester den moderne fundamentalismen islam som et perfekt og uforanderlig system.

Det arbeides i dag med implementering av menneskerettighetene i en rekke, om ikke alle, islamske land. Det er denne praktiske prosessen som er avgjørende for menneskerettighetstankens framtid i den islamske verden. Det er vanskelig å si hvor lang tid denne prosessen vil ta, men islams

stabilitet/rigiditet som teologisk system, sammen med den lange tradisjonen for autoritære regimer i islams politiske kultur, gjør at det kan ta lang tid før menneskerettighetstanken og demokratiet har fått et nødvendig teoretisk/teologisk/ideologisk ankerfeste i islamsk kultur og sivilisasjon.

# Innledning

Forholdet mellom islam og menneskerettigheter har lenge hatt betydning i den internasjonale debatt. Allerede ved utarbeidelsen av FNs menneskerettighetserklæring ble det reist innvendinger mot innholdet i erklæringen ut fra islamske oppfatninger av rettigheter, blant annet ble ikke retten til å skifte religion godtatt, og ved avstemningen avsto Saudi Arabia fra å stemme. På den annen side stemte ingen islamske land mot erklæringen, og en lang rekke av landene har innarbeidet menneskerettighetsbeskyttelse i sine moderne konstitusjoner. Forholdet mellom islam og menneskerettighetene har fått økt aktualitet med den islamske fundamentalismens framgang siden slutten av 60-tallet og særlig siden den islamske revolusjonen i Iran og etableringen av den islamske republikken under ayatollah Khomeinis ledelse i 1979.

Forholdet mellom islam og menneskerettigheter kan undersøkes på flere måter. Man kan undersøke om det finnes menneskerettigheter i islam, i likhet med eller som parallell til menneskerettighetene i den vestlige tradisjon. Eller man kan undersøke om denne vestlige rettighetstankegangen har hatt innflytelse på islam. Det behøver imidlertid ikke være noen motsetning mellom disse tilnæringsmåtene. Det kan også være analyserbare sammenhenger mellom dem. Det kan for eksempel finnes elementer i islam som kan utvikles i retning av menneskerettighetstanken. Rettighetstenkningen i teoretisk forstand tilhører moralfilosofien og den politiske filosofiens område. I praktisk forstand, dvs. i forhold til implementering, tilhører også rettighetstenkningen politikens område. Det er derfor nødvendig å se nærmere på den islamske politiske tenkning og noen sentrale trekk i dens utvikling.

De begreper og forhold som skal behandles i denne studien, er viktige men ofte upresise. En rimelig grad av nøyaktighet krever derfor en innledende presisering av begrepene "islam" og "menneskerettigheter".

## Islam

Islam brukes ofte ganske ukritisk som en benevnelse som dekker alle forhold innenfor det geografiske område fra Indonesia til Marokko hvor islam er den dominerende religionen. Men en slik ordbruk tilslører de store variasjoner som finnes innenfor dette område. For det første finnes det store

geografiske forskjeller som følge av isolasjon eller at islams utbredelse fant sted tidlig eller sent. For det andre finnes det store forskjeller innenfor de enkelte geografiske "enheter" man måtte ønske å operere med, fordi oppfatninger av hva islam er og kunnskapene om islam varierer fra gruppe til gruppe. Videre vil disse forskjellene være influert av lokale før-islamske tradisjoner i større eller mindre grad. Men i tillegg til disse "horisontale" (geografiske) forskjeller kunne vi også påpeke "vertikale" (sosiale) forskjeller. Islam betyr "underkastelse" og er i utgangspunktet en religion, men historisk ble det raskt noe mer; det ble også et politisk system, en kultur og en sivilisasjon. Ofte skilles det ikke mellom disse elementene og noe av årsaken til det er at islam som religion er et altomfattende system, et holistisk *paradigme*. I det tidlige islam fantes det ikke noe institusjonalisert skille mellom de åndelige og verdslige sidene av den samfunnsmessige virksomhet. Slike skiller ble imidlertid utviklet etterhvert. I tillegg ble en rekke ikke bare religiøse, men også kulturelle tradisjoner fra de erobrede områdene integrert i det nye arabiske imperiet som vokste fram. Disse elementene bidro til å forme den omfattende og mangfoldige sivilisasjonen som islam også er. Men kjernen i den islamske kultur og sivilisasjon vil alltid være underkastelsen under den ene Gud — islam som religion.

I denne sammenhengen skal vi se på islam som religion — dvs. et teologisk system med (hellige) tekster, tolkninger og utdanning av de som skal tolke. Man kan da raskt enes om en del felles trekk, forstått som elementer (nesten) alle muslimer vil være enige om, for eksempel de fem søyler: trosbekjennelsen, allmissen, fasten, bønner og valfarten; dessuten at Koranen er nedskrivningen av den åpenbaring Muhammed fikk. Men det teologiske islam er naturligvis mer enn dette. Så fort man forsøker å utvide eller utpensle islam, oppdager man imidlertid tolkningsforskjellene. Det finnes flere sekter og skoleretninger og selv innenfor de enkelte skoler kan det være viktige forskjeller. Også forholdet til menneskerettighetene varierer blant dagens lærde. Av plass- og tidshensyn ligger hovedvekten på sunni-islam i denne framstillingen. Dette kan også begrunnes med at sunni-muslimer utgjør det overveldende flertallet av verdens snart 1.000 millioner muslimer.

## **Menneskerettigheter**

Det andre begrepet som må presiseres er menneskerettigheter. Den moderne, vestlige menneskerettighetstenkningen er historisk sett uløselig knyttet til forestillingene om naturlige rettigheter. Dagens sekulariserte menneskerettigheter er forankret i oppfatninger om rettigheter som mennesket har fordi det er menneske. Den vestlige menneskerettstenkning



er fundamentalt antroposentrisk, og konkretiseringen av menneskerettighetene i forskjellige erklæringer og konstitusjoner tar sikte på å beskytte det som anses for å være basale rettigheter, først og fremst for individet. Fra FN-erklæringen av 1948 kan nevnes retten til liv, frihet og sikkerhet, retten til lik behandling for loven, retten til eiendom og retten til deltagelse i statsstyret. I erklæringen understrekes det at rettighetene er medfødte og naturlige.

Slik rettighetene finnes uttrykt i erklæringer, konvensjoner og konstitusjoner, utgjør de et system av positive normer som (delvis) er folkerettslig bindende. I denne forstand er vi i ferd med å få en internasjonal menneskerettighetskultur. "Et innslag i denne kulturen er at en begynner å ta det for gitt at staten skal respektere og verne om folks menneskerettigheter så langt vilkårene gjør det mulig".<sup>1</sup> Forstått som uttrykte og positivt gitte normer, finnes menneskerettighetene, men at rettighetene skulle være *naturlige* er langt fra uproblematisk.

Det ville naturligvis være en smule merkelig om det skulle eksistere rettigheter knyttet til mennesker, rett og slett fordi de var mennesker når man tenker på at det ikke kan spores et eneste uttrykk i noe klassisk eller moderne språk som korrekt oversatt betyr "en rett" før mot slutten av middelalderen. Begrepet mangler uttrykk i hebraisk, gresk, klassisk eller middelalderlig latin og arabisk før omkring 1400, for ikke å snakke om gammel-engelsk eller japansk selv så sent som på midten av 1800-tallet. Av dette følger naturligvis ikke at det ikke finnes naturlige eller menneskelige rettigheter; konklusjonen er bare at ingen kunne ha visst at de fantes. Og dette reiser spørsmål. Men vi behøver ikke distraheres i forsøket på å besvare dem, for sannheten er enkel: det eksisterer rett og slett ikke slike rettigheter. Å tro på dem kommer på linje med troen på hekser og enhjørninger.<sup>2</sup>

Troen på absolutte rettigheter i betydningen at de *finnes* et eller annet sted og kan oppdages, slik de første naturrettsstenkerne forestilte seg, eller i betydningen at det kan gis en *absolutt (logisk) begrunnelse* for dem, er liten blant de fleste av dagens filosofer. Derimot synes det å være en utbredt oppfatning at det er mulig å gi en *tilstrekkelig begrunnelse*. Dersom menneskerettighetene er, eller bygger på, moralske normer og ikke bevisbare eller falsifiserbare naturvitenskapelige fakta, kan disse normene likevel

<sup>1</sup> Tore Lindholm: "Liberalismen og menneskerettighetenes kulturelle legitimitet", *Mennesker og Rettigheter*, årg. 7, nr. 3 (1989), s. 29.

<sup>2</sup> Alsdair MacIntyre: *After Virtue*, her sitert etter B. Hagtvet (red.): *Menneskerettighetene som forskningstema og politisk utfordring*, Oslo: Ad Notam, 1988, s. 22.

være *gyldige* i flere henseende. De kan være allment akseptert av rasjonelle personer, de kan stemme overens med vår natur og/eller de kan vær logisk/argumentativt holdbare.<sup>3</sup> En slik oppfatning forutsetter at vi *kan* argumentere (dvs. at utgangspunktet er rasjonelle individer). Dessuten må det være *mulig* å argumentere (dvs. at den sosiale ramme for de rasjonelle individene må ligge til rette for diskusjon).

Vi er forplikta på å prøve å legitimere våre normative standpunkt så godt vi kan, samtidig som vi må vere opne for at vi stadig kan ta feil. Eit slikt formidlande standpunkt er ikkje utan politiske implikasjonar. Det vil mellom anna innebere at vilkåra må bli lagt til rette for rasjonelle diskusjonar mellom ulike standpunkt — utan illusjonar om at dette er lett å oppnå.<sup>4</sup>

I forhold til islam i vid forstand som kultur og sivilisasjon, er det i dagens islamske, men delvis sekulariserte, samfunn plass til menneskerettigheter som positiv lov og levende sosiale normer. Det ser vi i en rekke moderne konstitusjoner i islamske land. Men i lys av den islamske fundamentalismens oppsving de siste par ti-år er det mer interessant å se på hvordan islam som religiøst-teologisk system står i forhold til tanken om menneskerettigheter. Et viktig emne for denne studien blir derfor undersøkelsen av om islam som religiøst-teologisk system inneholder sine egne menneskerettigheter, som kan oppfattes som tilsvarende eller parallelle til de vestlige.

## Politiske utviklingsprosesser

En forståelse av rettighetsoppfatninger er neppe mulig uten en innsikt i de politiske filosofier de inngår i. Man vil raskt se at rettigheter er intimt forbundet med begreper som rettferdighet, legitimitet, suverenitet og demokrati. Oppfatningen av disse begrepene sier noe om individets forhold til stat og fellesskap og antyder igjen hvilke konkrete styreformer og regime typer som er (ideologisk) mulige. Det finnes en rekke likhetspunkter i islam og kristendom. Likevel inngår disse religionene i dag i klart forskjellige rettighetstradisjoner. For å forstå dette er det nødvendig med kunnskaper om den politiske tenkning i islam og den vestlige tradisjon. Derfor vil denne studien gi en forholdsvis utførlig framstilling av den islamske

<sup>3</sup> Harald Ofstad: "Sårbarhet og beskyttelse. En diskusjon av idéen om menneskelige rettigheter" i: Hagtvvet, *op.cit.*, s. 40.

<sup>4</sup> Gunnar Skirbekk: "Naturrettstanken — ankerfeste for menneskerettane?", i Hagtvvet, *op.cit.*, s. 53-54.

politiske tenknings utvikling. Større generelle kunnskaper hos de fleste lesere gjør det mulig, og plasshensyn gjør det nødvendig, med en mer summarisk behandling av den vestlige tradisjonen.

De færreste systemer eller ideologier er fullstendig statiske. Dagens verden preges av raske endringer, noen ønsket og andre uønsket. Det snakkes om "framskritt" og "utvikling". Dette er normative begreper og mange er involvert i forsøk på å forstå og å planlegge ønsket, positiv endring. Utvikling kan finne sted innenfor flere områder: det sosiale, politiske, ideologiske osv., og i denne studien er det politisk utvikling som er det sentrale. En politisk utviklingsprosess kan forstås som en realhistorisk prosess og dette er den vanligste tilnærming innenfor utviklingsforskningen. Men prosessen kan også forstås idéhistorisk og det er denne tilnærmingen som vil være den dominerende i denne studien. Grunnen til dette er at rettigheter som normativt begrep har en viss autonomi i forhold til de realhistoriske prosesser. Et studium av verdiene i seg selv, slik de er utviklet innenfor et teologisk eller annet teoretisk system, kan i neste omgang si noe om hvordan de utvikler seg i den realhistoriske prosessen. Det består et vekselvirkningsforhold mellom normer og "virkelighet".

Som normativt begrep må politisk utvikling kunne vurderes mot en målestokk som kan fortelle om det faktisk går framover. En slik målestokk kan vi finne i den moderne rettighetstenkningen. Enkelt sagt vil jeg definere politisk framskritt eller utvikling som økende forståelse og respekt for menneskerettighetene. Slik menneskerettighetene i dag er utformet, betyr en voksende implementering av dem samtidig en demokratiseringsprosess. Rettigheter og demokrati vil derfor bli normer i undersøkelsen av politiske utviklingsprosesser i denne studien.

## Den vestlige rettighetstradisjonen

Oppfatningen av menneskerettene i Vesten har vokst ut av den mer generelle rettighetstenkningen og har en lang historie. Men selv om rettighetene har en lang historie er oppfatningen at *mennesket* som individ har rettigheter en ganske ny tanke. I dette korte risset av den vestlige rettighetstradisjonen presenteres også menneskerettighetenes forhistorie av hensyn til den kronologiske sammenligningen med islams utvikling.

Den vestlige rettighetstenkningen går tilbake til de første naturrettsoppfatningene i Hellas. Et viktig moment i denne utviklingen er tanken om likhet og likeverd. Hos Platon og Aristoteles finnes dette idealet som kravet om likhet for loven - *isonomi*, like politiske rettigheter - *isokrati*, lik respekt for alle borgere - *isotimia*, like rettigheter - *isopoliteia* og lik stemmerett - *isopsephia*. Kravet om likhet framstår som *rettferdig*. Rettferdigheten er knyttet til harmonien mellom bystatens forskjellige deler. Innsikt i denne harmonien er mulig med fornuftens hjelp. Selv om bystaten framstår med lagdeling og klasseskiller og likheten ikke tøyes for langt, men begrenses til likebehandling innenfor samme klasse av frie borgere, er utgangspunktet for tenkningen *mennesket*. Tenkningen er antroposentrisk og mennesket ses som et naturvesen. Derfor kan rettferdigheten forankres i den transcendent fornuft, i naturens egen fornuft.

Denne oppfatningen av rettigheter universaliseres hos stoikerne. Den naturlige fornuft inkluderer alle. Den omfatter derfor ikke bare de frie borgerne av bystaten, men alle *individer* i de nye greske og romerske riker. (Men vi skal ikke overse at det tok lang tid - nærmere 2000 år - før rettighetene ble *reelle* individuelle rettigheter).

Dette historiske opphavet til rettighetstanken viser også den intime forbindelse mellom rettigheter og legitimitetsbegrunnelser. Målestokken for både rettigheter og legitimt styre er gitt på forhånd. Den er den samme for de to "kategoriene" fordi legitimt styre nettopp er et styre som sikrer rettigheter. Begrunnelsen for legitimt styre er derfor samtidig en begrunnelse for rettigheter og denne begrunnelsen er tilgjengelig for fornuften. Den gjelder for mennesker i samfunn og mennesket ble da også sett som et sosialt vesen.

Gjennom kristendommens utvikling i den gresk-romerske verden forankres den naturlige lov ikke bare i en transcendent fornuft eller i idéenes verden. I kristendommen blir det greske logos til Guds fornuft og evige lov.

I den romersk/kristne tradisjonen finnes en distinksjon som det ikke er lett å få fram på norsk: *jus naturale* og *lex naturalis*. Begge deler viser til naturlig lov og dermed naturrett, men det vil være viktige forskjeller i *begrunnelsen* av *jus naturalae* og *lex naturalis* forstått som naturlig lov. Med sin opprinnelse i romerretten viser *jus naturale* til den bakenforliggende, uforanderlige norm som den positive rett (enten *jus gentium* eller *jus civile*) kan vurderes mot. Denne norm er fornuftig og tilgjengelig for fornuften. *Lex naturalis* er en "utvikling" av *jus naturale* i kristen utgave, hvor vekten legges på lov fordi det nå finnes en lovgiver — Gud. Dermed blir naturlig lov det samme som Guds lov og rettigheter er noe som kan avledes av denne loven. Kristendommen stiller altså mennesket i et avhengighetsforhold til Gud. Rettigheter er noe Han eventuelt gir.

Mens den første rettighetstenkningen er antroposentrisk, blir den nå like mye (eller mer) *teosentrisk*. Den kristne naturlige lov kan tolkes både rasjonalistisk og voluntaristisk. I den voluntaristiske tolkning legges vekten på Guds vilje, ikke på rasjonalitet. I den voluntaristiske teosentrismen finnes en likehet med islamske oppfatninger som blir ekstremt voluntaristiske (jfr. senere, særlig avsnitt "Rasjonalitet og voluntarisme i klassisk islam"), men i Vesten blir teologien rasjonalistisk orientert. Voluntarismen får mindre innflytelse. Rasjonalismens utgangspunkt er at det finnes rasjonelle prinsipper som også Gud må eller vil innordne seg under. Dette gjør at fornuften kan brukes til å avdekke retten (og rettigheter). Dermed kan teologi og naturrett utvikles side om side i vår tradisjon.

Denne guddommelig forankrede naturrett når sitt høydepunkt med Thomas Aquinas (1225-74). Når han utarbeider sin naturrett er det i et system med utgangspunkt i *lex naturalis* hvor mennesket står i et dobbelt forhold, nemlig til både Gud og medmenneske. I større grad enn hans system gir den enkelte rettigheter overfor samfunnet, pålegger det menneskene — både hersker og undersåtter — *plikter* i forhold til Guds lov. Trolig er det dette middelalderske systemet med dets dualistiske rettighets- og plikt-oppfatning som står det klassisk islamske nærmest.

Begrunnelsene for rettigheter sekulariseres i renessansen. Forbindelsen mellom den naturlige lov gitt av Gud og de naturlige rettigheter svekkes og oppløses etterhvert. Rettigheter blir noe som begrunnes på sine egne rasjonalistiske premisser ut fra oppfatningen om at de er rettigheter *for* mennesker. Hugo Grotius (1583-1645) understreker deres uløselige tilknytning til både mennesker og fornuft når han forsikrer at rettighetene ville gjelde også om Gud ikke fantes. Det er her stadig snakk om en metafysisk begrunnelse gjennom henvisning til den transcendent fornuft. Men samtidig begynner oppbyggingen av systemer med utgangspunkt i naturtilstanden. Både Thomas Hobbes (1588-1679) og John Locke (1632-

1704) tar utgangspunkt i isolerte individer og mener seg å bygge opp logiske sytemer som viser hvilke rettigheter de enkelte individer *må* ha. Forestillingen om naturtilstanden fullstendigjør sekulariseringen av rettighetstanken. Men i motsetning til antikkens gresk-romerske oppfatning er det ikke mennesket som samfunnsvesen, men som individ som nå står i sentrum. Denne utviklingen kan nok være knyttet til framveksten av det borgerlige samfunn hvor de økonomisk-kontraktuelle forhold blir stadig viktigere på bekostning av familie- og andre tradisjonelt viktige bånd. Men utviklingen av *kontrakten* og den dermed forbundne juss i romersk rett, har bidratt til utviklingen av begrepet om det rettslige individ og man skal heller ikke se bort fra at kristendommens rolle i å understreke den enkeltes ansvar for seg selv og sine handlinger i forhold til Gud på dommens dag, kan ha spilt et vesentlig rolle i denne individorienteringsprosessen.

De naturlige rettigheter er prinsipielt av to slag: 1) avhendelige og 2) uavhendelige. Moderne rettighetstenkning er opptatt av de uavhendelige rettigheter, de umistelige rettigheter man har *qua* menneske.

Det er uenighet blant de politiske filosofer om hvilke rettigheter som kan (og bør) avhendes. Hobbes krever at (nesten) alle individets rettigheter skal oppgis til suverenen, men dermed blir det opp til suverenens gode vilje hvilke "rettigheter" individet får igjen i form av beskyttelse osv. Locke hevder derimot at det finnes rettigheter som er uavhendelige. Dermed vil herskeren gjøre seg skyldig i rettighetsbrudd dersom han krenker individene på disse områdene. Dette forhindrer ikke at Locke (og Kant) mener individet på oppgi noen av sine rettigheter til samfunnes juridiske instans, men det er ikke mulig å oppgi alle. Menneskerettighetene eksisterer slik sett for ut for og uavhengig av den positive rett, men i et godt samfunn kan også menneskerettigheter positiviseres.

Resultatet av sekulariseringsprosessen og individualiseringen er en forskyvning fra *rettigheter* til *menneskerettigheter*, altså rettigheter som tilhører mennesket *qua* menneske. Med endrede oppfatninger av *hva* et menneske er og *hvem* som er mennesker, har flere og flere fått del i rettighetene. Man kan si at universaliseringen har strukket seg stadig lenger. Samtidig har denne universaliseringen et de facto, ikke bare et teoretisk, preg. I praksis skjer dette gjennom nedfelling av rettigheter i erklæringer og konstitusjoner, som for eksempel i USA i 1776, i Frankrike i 1789 og ikke minst i FNs menneskerettighetserklæring fra 1948.

I denne historiske utvikling av individet står den "antroposentriske vending" sentralt. Dette er den reorientering av filosofien (og særlig den politiske filosofi) som finner sted i renessansen og reformasjonen. Istedenfor Gud og helheten i hans skaperverk settes mennesket i sentrum for oppmerksomheten. I denne prosessen ligger kimen til forestillingen om

det *autonome individ*. Det er bare likeverdige autonome individer som kan tilkjennes (menneske)rettigheter.

Denne skisse av menneskerettighetenes (idé)historie viser at oppfatningene av rettigheter forandrer seg. Selv om forestillingen om en evig, uforanderlig norm har vært tilstede i vår kultur fra antikken av, har ikke det *innhold* man har forestilt seg at denne norm har, vært like konstant. Denne observasjonen er en bidragende årsak til skepsisen mot eksistensen av en slik evig norm. En historisk undersøkelse er nødvendig for å kartlegge om det finnes mer eller mindre konstante verdielementer i vår kultur og en tverrkulturell undersøkelse må til for å finne ut om det finnes felles verdielementer, men det er tvilsomt om slike studier kan brukes til å begrunne en absolutt norm. Det er få som i dag hevder at det finnes noen slik absolutt begrunnelse for menneskerettighetene. Samtidig har mange følt at et rent rettspositivistisk standpunkt ikke kan la seg forsvare etter nazismen. Det *må* finnes en måte å begrunne en norm eller en allmenn rettsregel på som vil kreve nazistene til ansvar for sine handlinger selv om de ikke har brutt noen positiv lov.

Dette overblikket over den vestlige menneskerettighetstradisjonen og situasjonen i dag, viser at heller ikke i vår del av verden finnes det noen absolutt sikker forankring for våre fri- og rettigheter. Men jakten på en *tilstrekkelig begrunnelse* må gå via en nærmere analyse av begrepene "rettighet" og "menneskerettighet", noe som forsøkes i kapittelet "Rettigheter og menneskerettigheter", s. 77ff. Men først skal vi se på den islamske tradisjonen.

# Muslimske holdninger til menneskerettighetene

Det må umiddelbart slås fast at det i dag ikke finnes noen enhetlig oppfatning av menneskerettighetene i islam blant muslimene selv.<sup>5</sup> Holdningene varierer fra aksept til avvisning og de kan deles inn i fire hovedgrupper, men en slik inndeling har i virkeligheten ikke skarpe grenser.

1) For det første har vi de konservative som avviser alt snakk om menneskerettigheter som utillatelig innblanding i det guddommelige lovgivningsprerogativ. Den guddommelige loven, *shari'a*, inneholder all den beskyttelse individet trenger.

What they call human rights is nothing but a collection of corrupt rules worked out by the Zionists to destroy all true religions.<sup>6</sup>

When we want to find out what is right and what is wrong we do not go to the United Nations; we go to the Holy Koran...<sup>7</sup>

2) For det andre har vi de konservative som mener at islam ikke er i strid med menneskerettighetene, men tvert imot inneholder dem alle. Denne posisjonen er i all hovedsak lik den foregående, men aksepterer den vestlige terminologi som positiv og forsøker å gjenfinne menneskerettighetene i islam. En rekke framtrepende muslimske tenkere i vår tid har framholdt at islam garanterte de viktigste menneskerettighetene lenge før tanken oppsto i Vesten.

<sup>5</sup> Menneskerettighetene diskuteres imidlertid; en oversikt over noe av denne debatten finnes i Jan Härpe: "The contemporary debate in the muslim world on the definition of "Human rights", in: Klaus Ferdinand & Mehdi Mozaffari (eds.): *Islam: State and Society*, Studies on Asian Topics no. 12, Scandinavian Institute of Asian Studies, London/Riverdale: Curzon Press/The Riverdale Company, 1988. James P. Piscatori kommenterer denne debatten i "Human rights in islamic political culture" in: Kenneth W. Thompson (ed.): *The Moral Imperative of Human Rights*, Lanham/New York/London: University of America Press.

<sup>6</sup> Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989), sitert etter Edward Mortimer: "Islam and human rights", *Index on Censorship*, vol. 12, no. 5 (October 1983), s. 5.

<sup>7</sup> Ayatollah Mir-Ali Moussave-Khameneh'i, sitert etter Mortimer, *op.cit.*



Islam has always recognised the absolute rights of every individual regardless of race, colour, status, or faith. God created us equals and we all deserve and merit equal treatment.<sup>8</sup>

*Abul A'la Mawdudi* (1903-1979) var pakistansk sunni-muslim og en fram-tredende representant for denne oppfatningen og i denne rapporten vil hans standpunkt bli analysert som eksempel, jfr. nedenfor.

3) For det tredje har vi de moderate modernister som erkjenner at det er forskjeller på islams tradisjonelle verdier og de moderne menneskerettighetene, men som ikke ser noen motsetning mellom menneskerettighetene og de grunnleggende etiske verdier i islam. De vil ofte ønske å modernisere islam gjennom en supplering med de positive vestlige verdier som uttrykkes i menneskerettighetserklæringene. Blant disse vil vi også finne mange av dem som ønsker å gi islam en noe mindre framtrede plass i dagliglivet, de som ser en viss sekularisering som ønskelig.

4) For det fjerde finnes det radikale modernister som innser at det er motsetninger mellom de tradisjonelle islamske verdier og moderne menneskerettigheter. De vil forandre eller omtolke islam slik at menneskerettighetene får innpass. Et eksempel på denne retningen er det Republikanske brorskap i Sudan, hvis grunnlegger Muhammed M. Taha ble henrettet av Nimeiris regime i 1985 for apostasi, nettopp fordi han insisterte på sin omtolkning av islam, noe som gjorde ham til en frafallen i tradisjonalistenes øyne.

En inndeling som denne vil til en viss grad være vilkårlig. Det vil forekomme overlapping, og terminologiske forskjeller behøver ikke uttrykke substansielle forskjeller. De moderne fundamentalistene finnes imidlertid i de to første kategoriene.

## Et eksempel

Den svært innflytelsesrike pakistaneren *Abul A'la Mawdudi* skal tjene som eksempel i denne første gjennomgangen. Han grunnla og ledet *Jamaat-i-islami*, en fundamentalistisk orientert organisasjon som har vært aktiv i formingen av det pakistanske samfunn, ikke minst under *Zia ul-Haq*s

<sup>8</sup> Grand Ayatollah Kazem Shariatmadari, sitert etter Mortimer, *op.cit.* *Selv om det er tre shia-muslimer som er sitert ovenfor, er dette oppfatninger hvor skillet mellom shia og sunni spiller liten rolle.*

diktatur, men Mawdudis innflytelse har også nådd langt ut over Pakistans grenser.<sup>9</sup>

I en liten brosjyre utgitt av The Islamic Foundation i London under tittelen *Human Rights in Islam* lister Mawdudi opp en rekke menneskerettigheter som han mener garanteres av islam. Under "Basic Human Rights" nevnes 1. retten til liv, 2. retten til å få berget livet, 3. respekt for kvinners kyskhets, 4. retten til en minimumslevestandard, 5. individets rett til frihet, 6. retten til rettferdighet, 7. likheten mellom mennesker og 8. retten til å samarbeide og ikke å samarbeide. Når det gjelder borgerens rettigheter i den islamske staten nevner han: 1. sikkerhet for liv og eiendom, 2. beskyttelsen av ære, 3. privatlivets hellighet og sikkerhet, 4. sikkerhet for personlig frihet, 5. retten til å protestere mot tyranni, 6. ytringsfrihet, 7. forsamlingsfrihet, 8. samvittighetsfrihet, 9. beskyttelse av religiøse oppfatninger, 10. beskyttelse mot vilkårlig frihetsberøvelse, 11. retten til de fundamentale livsfornødenheter, 12. likhet for loven, 13. herskerne står ikke over loven, 14. retten til å unngå synd og 15. retten til deltagelse i statsstyre. Videre tar han opp noen av islams regler for krigføring.

Ved første øyekast virker dette som en imponerende liste. Noen rettigheter kan vel synes pussige for oss, men i det store og hele virker det som om islam sikrer de fundamentale menneskerettighetene. Men en nærmere undersøkelse av *begrunnelsen* for disse vil vise at dette ikke er menneskerettigheter i det hele tatt.

Mawdudi begrunner retten til liv på følgende måte:

The first and foremost basic right is the right to life. The Holy Qur'an lays down:

"Whosoever kills a human being (without any reason like) manslaughter, or corruption on earth, it is though he had killed all mankind" (5:32)

The propriety of taking life in retaliation for murder or for spreading corruption can be decided only by a competent court of law. During a war it can be decided only by a properly established government. In any event, no individual has the right to decide such questions by himself. As the Holy Qur'an makes clear:

<sup>9</sup> Mawdudi er blant de ikke-arabiske muslimer som har hatt størst innflytelse i moderne tid, blant annet har han influert den viktige teoretikeren Sayyid Qutb (1906-1966) i det Muslimske brorskap i Egypt, jfr. Yvonne Haddad: "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", i John L. Esposito (ed.): *Voices of Resurgent Islam*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1983, s. 67-98; se også Kari Vogt: "Med Koranen som grunnlov", *Samtiden* 4/88, s. 68-73.

“Do not kill a soul which Allah has made sacred except through the due process of law” (6:151).<sup>10</sup>

Dette eksempelet viser at Mawdudi funderer “rettighetene” i Guds lov slik den er åpenbart gjennom Koranen. Men man kan da innvende at det må være riktigere å snakke om *Guds* rettigheter, ikke menneskets. Derfor viser tvert imot Mawdudis liste til menneskets *plikter* overfor Gud. Andre muslimske tenkere har tatt konsekvensen av dette og aksepterer at menneskerettighetene i islam er *avledet* av og bestemt av menneskets plikter overfor Gud. “The essential characteristic of human rights in Islam is that they constitute obligations connected with the Divine and derive their force from this connection.”<sup>11</sup> Disse forhold krever en nærmere undersøkelse: Er det mulig med en slik avledning av *menneskerettigheter*?

Mawdudis forsøk på likestille den islamske lov med menneskerettigheter og de mer filosofiske forsøk på å avlede dem fra Guds forpliktende lov, viser at *shari'a* må ha en sentral rolle i den teoretiske eller filosofiske diskusjonen av menneskerettigheter i islam. Det er derfor nødvendig å se nærmere på den islamske lovens utvikling og de med den forbundne rettighetsoppfatninger. I islam er *shari'a* kjernen. Islam er en lovreligion i langt større grad enn kristendommen. Men denne loven er ikke utviklet i et vakuum. Den er utviklet i en politisk kontekst og samtidig med en politisk tenkning som ikke kan ses uavhengig av loven selv fordi den politiske tenkning foregår innenfor et religiøst paradigme. Dette begrunner igjen nødvendigheten av å se på utviklingen av den politiske tenkningen, en tenkning som i stor grad er en del av teologien.<sup>12</sup> En slik historisk tilnærming gir også et innblikk i den *politiske kultur* som i praksis fortsatt har stor innflytelse i islamske land.

<sup>10</sup> Abul A'la Mawdudi: *Human Rights in Islam*, London: The Islamic Foundation, 1980, s. 17.

<sup>11</sup> Abdul Aziz Said: “Precept and Practice of Human Rights in Islam”, *Universal Human Rights*, 1 (1979), s. 63. Se også Seyyed Hossein Nasr: “The Concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic Civilization”, i: Alan S. Rosenbaum (ed.): *The Philosophy of Human Rights - International Perspectives*, Greenwood: Greenwood Press, 1980 og Allabuksh K. Brohi: “Human Rights and Duties in Islam — a Philosophic Approach”, i: Salem Azzam (ed.): *Islam and Contemporary Society*, London: Longman/Islamic Council of Europe, 1982.

<sup>12</sup> For en oversikt over utviklingen av sentrale sider i sunni-islamsk politisk tenkning, se min avhandling: “Adlyd Gud, Hans profet og de med autoritet blant dere” — *En introduksjon til klassisk islamske og moderne arabiske legitimitetsoppfatninger*, avhandling til magistergraden i filosofi, Filosofisk institutt, UiB, 1987.

## Islams politiske tenkning

*Muhammed* (570-632) startet sitt virke som opprørske profet i et samfunn som ennå ikke var organisert i noen statsdannelse. Den sosiale organisering i Mekka gir et visst grunnlag for å snakke om en stat i sin vorden.<sup>13</sup> Men det er først med Muhammeds "flukt" til Medina i år 622 at hans religiøse budskap smelter sammen med den praktiske politiske<sup>14</sup> organisering av et samfunn. I løpet av 10-året fram til sin død i 632 klarte Muhammed å erobre Mekka og samle den arabiske halvøy under sitt lederskap.

Det nye samfunnet ble organisert på ad hoc basis. I den etterfølgende tradisjon fikk denne organisering samme religiøse sanksjon som de guddommelige påbud Muhammed hadde fått åpenbart og som ble nedskrevet i Koranen, fordi denne organiseringen ble sett på som en del av Muhammeds *sunna*. *Sunna* betyr tradisjon og sed og henspiller i islamsk juss og teologi på de ikke-åpenbarte uttalelser i alle slags spørsmål som Muhammed avga og på hans (og hans nærmeste følgesvenners) praksis. Fordi Koranen måtte tolkes og Muhammeds praksis var et naturlig utgangspunkt for tolkningene, ble *sunnaen* faktisk sideordnet åpenbaringen i viktighet. Disse forhold kom til å bli utgangspunktet for ekspliseringen av den islamske loven. Fordi Muhammed var profet, dvs. bare Guds talerør, var det ikke han som hadde gitt loven. Loven er gitt av Gud og kommer *før* menneskets samfunn og stat.

Muhammed opplevde en ubetinget religiøs og politisk suksess i sin levetid. Jesus fra Nasareth virket under ganske andre forhold. Han representerte

<sup>13</sup> Eric R. Wolfe: "The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam", *Southwestern Journal of Anthropology*, 7 (1951), s. 329-356. Se også Muhammed Nazeer Ka Ka Khel: "Political System in Pre-Islamic Arabia", *Islamic Studies*, XX (1981), s. 375-393.

<sup>14</sup> "Politisk" og "politiker" er begreper med moderne konnotasjoner. Det fantes ikke tilsvarende begreper i den arabiske (islamske) samtiden nettopp fordi det ennå ikke hadde utkrySTALLISERT seg noen klart avgrenset politisk sfære i praksis og derfor neppe heller i bevisstheten (det skulle imidlertid ikke gå lang tid før det ordet som i dag brukes på arabisk om politikk — *siyasa*, dukket opp). Bruken av begrepene i denne sammenhengen må derfor forstås strengt analytisk. De er en tilbakeprojisering av moderne begreper fordi vi på etterskudd kan se at det vi kunne kalle en politisk sfære — noe som synes å tilsvare vår oppfatning av hva som er politikkens felt — var i ferd med å utkrySTALLISERES. Denne analytiske reservasjon gjelder også begrepet "stat".

en jødisk fraksjon i en romersk provins. Selv om religiøse og politiske aspirasjoner ikke kunne skilles og var det samme for mange jøder, var utsiktene til suksess særdeles små på kort sikt. I en slik situasjon hvor religion og statsmakt henger nøye sammen, oppsto derfor straks problemet for Jesu tilhengere om hvordan de skulle forholde seg til de "verdslige", dvs. hedenske makthavere. I evangeliene slo Jesus fast at hans rike ikke var av denne verden og at man skulle gi Cæsar hva Cæsars er. Det skulle gå tre hundre år før den religionen som de tidlige kristne la grunnlaget for, ble statsreligion i det romerske riket. Men da fantes det allerede en religiøs institusjon — kirken — adskilt fra staten. I de følgende århundrer, til langt inn i middelalderen kunne man nok i kristenheten diskutere hvor makten skulle ligge i siste instans — jfr. investiturstriden — og samme personer kunne ha funksjoner i både kirken og staten, men de to organisasjonene var historisk adskilt og forskjellige og kom til å forbli det.

Muhammeds praktiske suksess gjorde spørsmålet om Cæsars tarv overflødig. "In Islam there was no Caesar, there was only God, and Muhammad was His prophet, who both taught and ruled on His behalf."<sup>15</sup> Både læren og styret var sanksjonert av autoriteten i Guds åpenbaring. I prinsippet er alle livets områder er inkorporert i den religiøse lov. Til å opprettholde denne guddommelige lov er staten nødvendig. Dermed er statens oppgave gitt. Den skal opprettholde *shari'a*, pålegge de straffer den krever — *hudud*,<sup>16</sup> forsvare det islamske fellesskapet — *umma* — mot ytre fiender og utbre islam gjennom hellig strid — *jihad*.

Thus the Islamic community could not be complete unless it was also a State, and political action was a way of serving God: "it is a duty to consider the exercise of power as one of the forms of religion, as one of the acts by which man draws near God."<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Bernard Lewis: "Politics and War", in: J. Schacht & C. E. Bosworth (eds.): *The Legacy of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1979, s. 156.

<sup>16</sup> *Hudud* (flertall av *hadd*) kan bety flere ting, bl. a. "definisjon" i filosofisk sammenheng, se B. Carra de Vaux: *HADD, Shorter Encyclopedia of Islam*, heretter *SEI*. Men i jussen viser uttrykket til de "forbrytelser" som har fått angitt straffen i Koranen, altså av Gud selv, og har kommet til å bety en bestemt, fastsatt straff. Det dreier seg om bl. a. amputasjon for tyveri og steining eller pisking for utenomekteskapelig sex. Se også N. J. Coulson: *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978, s. 124 og flere steder.

<sup>17</sup> Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford: Oxford University Press 1970, s. 4. Hourani siterer her Ibn Taymiya (1263-1328).

Det islamske fellesskap er bundet sammen av troen. Det er dette trosfellesskapet som er utgangspunkt for islamsk politisk teoretisering.<sup>18</sup> Dette samfunnet er ett. Det fantes ikke grenser innen islam. Dette er historisk sett korrekt og var et faktum til umayyadenes<sup>19</sup> fall i 750. Teoretisk har denne *ummaens* enhet bestått i den politiske tenkningen. Det er i forhold til omverden islam finner grenser. *Ummaen* finnes innenfor *dar al-islam* = "islams sted". Omverden er *dar al-harb* = "krigens sted", de områder som bebos av de vantro og som må underlegges Guds lov gjennom hellig krig. Historisk så det også ut for muslimene som om det bare var et tidsspørsmål før islam hadde erobret verden.

Det er muslimenes plikt å utbre den sanne tro. Muhammed var den siste profet og budskapet rettet til hele menneskeheten. *Ummaen* er derfor potensielt universell. Mangelen på politiske grenser komplementeres av mangelen på sosiale grenser. Alle er like for Gud. Det er imidlertid forskjell på de funksjoner den enkelte kan ha i samfunnet. Sosiale forskjeller aksepteres derfor i praksis. Likevel er enigheten og enheten i det islamske fellesskapet en vesentlig forutsetning i den islamske politiske tenkning. Dette nye fellesskapet ga et helt annet grunnlag for den sosiale orden enn det tidligere stammesamfunnet hadde hatt. Muslimer skulle leve i fred med hverandre. Blodfeiden, *lex talionis*, skulle erstattes med dom i overensstemmelse med Guds lov.

I prinsippet ble dette samfunnet styrt direkte av Gud. For eksempel hadde man i den første tiden uttrykk som *ummat Allah* = Guds fellesskap om det nye fellesskapet, *mal Allah* = Guds penger om det offentlige skattkammer, *jund Allah* = Guds hær om hæren og *a'da Allah* = Guds fiender om fellesskapets fiender.<sup>20</sup> Men i praksis var profeten der til å gi veiledning om Guds vilje og lov. Guds autoritet var samlet i ham som talte for Gud.

*Ummaens* direkte forbindelse med det guddommelige ble brutt ved Muhammeds død. Åpenbaringen opphørte. Likevel fortsatte utviklingen av normgivende regler i det nye fellesskapet. De første kalifene og deres guvernører var nødt til å fortsette Muhammeds ad hoc praksis. Med tiden førte denne praksis til reaksjoner. Den første islamske rettsvitenskap vokser

<sup>18</sup> Det finnes i liten grad en selvstendig politisk filosofi i islam. Den politiske refleksjon er en del av teologien; se f. eks. Henry Siegman: "The State and the Individual in Sunni Islam", *Muslim World*, LIV (1964), s. 14-26 og Ann K. S. Lambton: *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press 1981, s. 1.

<sup>19</sup> Umayyadene (661-750) er det dynastiet av kalifer som regjerte islam fra den fjerde kalifen Ali ble myrdet til de selv ble fjernet av 'abbasidene (750-1258). Navnet er tatt fra den klanen innefor profetens stamme — Kuraish — de tilhørte, Bani Umayya.

<sup>20</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 13; Lewis, *op.cit.*, s. 159.

fram som uoffisielle forsøk på å tolke seg fram til hvilke av reglene i den gjeldende praksis som faktisk var åpenbart av Gud eller som kunne føres direkte tilbake til Muhammeds praksis. Etter hvert — særlig under 'abbasidene'<sup>21</sup> — utvikles forestillingen om at Guds lov var brakt til menneskene i sin helhet gjennom Muhammed. Den skulle nå bare håndheves. Intet skulle legges til eller trekkes fra, men et styre i overensstemmelse med Guds lov måtte sikres. Staten måtte derfor bevares.

Muhammeds etterfølgere ble *politiske* etterfølgere. I prinsippet var det blant de beste muslimene en etterfølger skulle finnes. Dette den-fremste-blant-likemenn-prinsippet er før-islamisk og også knyttet til den autoritative rådsforsamlingen — *shura*. Islam krevde en leder som kombinerte funksjonen av religiøs veileder og fellesskapets politiske leder. De første ettertrederne brukte tittelen *khalifa rasul Allah* = etterfølger av Guds profet, hvor vekten ligger på denne dobbeltrollen, men hvor det ikke er snakk om etterfølger i egenskap av profet.

Den tradisjonelle islamske oppfatningen at *shari'a* ble åpenbart gjennom Muhammed og implementert under de fire første kalifene, er ikke historisk riktig. Det tok mer enn 100 år før *shari'a* begynte å bli kodifisert og nedskrevet av de første juristene. *Shari'a* har heller aldri vært implementert i sin helhet — enten fordi den ennå ikke var kodifisert eller fordi makthaverne har lagt til og trukket fra ettersom situasjonen har krevet det og deres makt har tillatt. Dessuten må loven tolkes. Således har det alltid vært forskjell på praksis og teologisk teori. "The result was that Islamic law became more and more removed from practice, but in the long run gained more power over the minds than it lost in control over the bodies of the Muslims."<sup>22</sup> Denne kløften har den islamske politiske teori forsøkt å overkomme, men med det resultat at enhver nominelt islamsk makthaver er blitt legitimert.

Mangelen på overholdelse av *shari'a* fra makthavernes side kunne lett brukes som kritikkgrunnlag og legitimere opprør. Dette skjedde gang på gang og er fortsatt i dag det viktigste utgangspunkt for fundamentalistisk kritikk av makthaverne. Men når dette kritikkpunktet fikk liten plass i den

<sup>21</sup> 'Abbasidene er navnet på det dynastiet som etterfulgte umayyadene. Det har navnet etter profetens onkel Al-'Abbas fra klanen Hashim som 'abbasidene nedstammet fra. Denne slektslinjens nærhet til Muhammed ga større "legitimitet" til deres krav enn umayyadenes. Etter sin "revolusjon" i 750 brukte 'abbasidene en rekke argumenter for å vise umayyadenes ugudelighet og forespeilte gjenopprettingen av det ekte islamske fellesskapet.

<sup>22</sup> Joseph Schacht: "Law and the State: (A) Islamic Religious Law", i Schacht & Bosworth, *op.cit.*, s. 394. Se også Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press 1984, s. 54.

store hovedstømningen — tradisjonalistisk sunni-islam — henger det blant annet sammen med frykten for splittelse av *ummaen*.

A balance between Shar‘i [det som berører den guddommelige lov, legitime] goals and human realities emerged; this is what I call the *medieval synthesis*, an immensely stable and attractive combination of ideal goals and pragmatic actions which were held in several continents and over many centuries. This willingness to accept imperfect conditions will be referred to as *traditional Islam*. Traditionalist were Muslims who, finding the medieval synthesis satisfactory, did not attempt to implement the sacred law in its entirety. For them, the preservation of Muslim society took precedence over complete implementation of the law. They did pressure for improvements, but in careful, gradual ways, making sure not to ruin a tolerable situation in the pursuit of a better one.<sup>23</sup>

Denne definisjonen av det tradisjonelle islam vil ligge til grunn for bruken av uttrykket i denne studien. I motsetning til dette vil “fundamentalisme” bli brukt om dem som krever den strengeste implementering av *shari‘a*. “Ortodoks” er en annen benevnelse som benyttes om tradisjonalistene. Disse distinksjonene passer likevel ikke alltid i praksis fordi det her vil være snakk om grader av tradisjonisme og fundamentalisme. Det er heller ikke klart at alle tradisjonister har samme syn på menneskerettigheter eller at deres syn i dette spørsmålet skulle skille seg fra fundamentalistenes. Denne definisjonen av fundamentalisme gjør det lett å forstå at det alltid har eksistert en fundamentalistisk tendens i islam, en tendens som ikke har kunnet erstatte tradisjonalismen, men som har kunnet påvirke og har bidratt til at ortodoksien er blitt mer konservativ.

Den islamske politiske teoretisering kan klassifiseres i tre grupper som juridiske, filosofiske og litterære bidrag. Denne inndelingen er gjort etter formen bidragene er presentert i og etter teoretikernes praksis.<sup>24</sup> Den filosofiske tradisjonen bærer umiskjennelig preg av gresk innflytelse, særlig fra Platon, med vekten på *imamen*<sup>25</sup> som filosof-konge. Den litterære

<sup>23</sup> Daniel Pipes: *In the Path of God — Islam and Political Power*, New York: Basic Books 1983, s. 57. Se også Erwin I. J. Rosenthal: *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press 1968, s. 22 og 28.

<sup>24</sup> Lambton, *op.cit.*, s. xvi, og Lambton: “Law and the State: (B) Islamic Political Thought”, i Schacht & Bosworth, *op.cit.*, s. 404-05; Erwin I. J. Rosenthal: “Politics in Islam”, *Muslim World*, LVII (1967), s. 3-10.

<sup>25</sup> *Imam* er benevnelsen på den som leder fellesbønnen. I sunni-islam har dette også blitt en av kalifens titler og er i denne sammenheng stort sett synonymt med khalifa, se W. Ivanow: IMAM, *SEI* og Sourdrel et. al.: KHALIFA, *Encyclopaedia of Islam* (heretter *EI*),



tradisjonen uttrykkes gjennom rettleddninger for vordende eller herskende kalifer og sultaner. De er gjerne skrevet av høyt betrodde embetsmenn, men også jurister og filosofer har ytt bidrag til denne litteraturen. En parallell i vesten er kongespeilene. Men islam er en lovreligion par excellence. Juristene representerer derfor den mest genuint islamske politisk filosofiske tenkemåten. Denne juridiske politiske filosofi har suksessivt utviklet en stadig mer apologetisk holdning til makthaverne. Dette har skjedd gjennom en guddommeliggjøring av maktens opprinnelse, selv den mest tyranniske. Men juristene har også vært *shari'as* forsvarere og den har kunnet fungere som en viss beskyttelse mot makthavernes absoluttisme. Dermed har individene hatt en de facto (om enn liten) "rettighets"-beskyttelse gjennom *shari'a* som positiv lov.

## Det første kalifatet

Under Muhammeds fire første etterfølgere etableres *kalifatet*. Liksom profetens styre ble utviklet ad hoc, blir det som kan kalles en *statsform* utviklet på ad hoc basis. Mange elementer fra det pre-islamske tribale samfunn fant sin plass i Muhammeds "stat" og denne utviklingen fortsetter under kalifene. I tillegg overtas og absorberes inn i islam en rekke administrative praksiser i og fra de områder som erobres under den arabiske ekspansjonen.

I sunni-islam er perioden under de fire første kalifene blitt opphøyet til norm for riktig styre. Denne idealiseringen har skjedd ved tilbakeprojisering av en lang rekke uttalelser og handlinger som tillegges de fire rettlede (*rashidun*) kalifene, særlig under arbeidet med tolkningen og kodifiseringen av *shari'a*. Denne utviklingen av *shari'a* ble legitimert ved å kalle tolknings- og kodifiseringsarbeidet for avdekking og forklaring av den allerede åpenbarte lov. (Her finnes en parallell til *avdekking* av (den naturlige) lov i europeisk middelalder.) Åpenbaringen hadde funnet sted gjennom Muhammed, og han, hans samtidige og umiddelbare etterfølgere praktiserte, mener man, loven på en riktig måte. Derfor har denne perioden stadig en svært stor betydning. Fortsatt vendes blikket mot tidsrommet 622 til 660 for å finne svar på aktuelle problemer.

Muhammed hadde ikke truffet spesielle foranstaltninger for utpeking av sin etterfølger. Ved hans død ble spørsmålet om lederskap i Medina umiddelbart påtrengende. Strid oppsto mellom de to viktige fraksjonene

2. utg. I shia-islam brukes mer konsekvent tittelen imam, og får der et langt videre innhold enn i sunni-islam pga. imamens guddommelige kunnskap (*'ilm*) og veiledning (*wilaya*).

*muhajirun* (= profetens medemigranter fra Mekka) og *ansar* (= hjelperne, de første muslimene i Medina). *Ansarene* forsøkte å sikre seg lederposisjonen. Dette var uakseptabelt for *muhajirun*. De tilhørte profetens stamme, den mektige Kuraish, og hadde hele stammens tyngde i ryggen etter at Mekka ble inkludert i "islams sted" (*dar al-islam*). Derfor kunne *ummaens* enhet best bevares under Kuraish sitt lederskap og det ble oppnådd enighet om at *Abu Bakr* (d. 634) skulle overta ledelsen. Ett argument for valget av ham, var at Muhammed under sin sykdom hadde utpekt Abu Bakr til bønneleder — *imam*. Han ble den første *khalifat rasul Allah* — stedfortreder for Guds profet.<sup>26</sup> Abu Bakr ble valgt av Medinas ledende menn. Etter dette valget mottok han, i overenstemmelse med før-islamsk tradisjonell praksis, folkets (dvs. den delen av *ummaen* som var i Medina) lojalitetsed — *bay'a*.

Abu Bakr utpekte sin etterfølger 'Umar ibn al-Khattab (d. 644). Denne designasjonen ble "ratifisert" ved lojalitetsed. 'Umar kalte seg "etterfølger av etterfølgeren av Guds profet",<sup>27</sup> men dette ble for tungvint. Han foretrakk tittelen *amir al-mu'minin* — de troendes kommandør.

Titlene som de første ledere i islam benyttet, er viktige fordi de impliserer bestemte former for legitimitetskrav. Både Abu Bakr og 'Umar var forsiktige i sine krav. Deres titler impliserer ingen krav om særskilte forbindelser med Gud, men tittelen *khalifat Allah* — Guds stedfortreder — dukket snart opp, og dette betydde helt andre krav på autoritet. 'Umars rolle som de troendes øverstkommanderende, er et beskjedent krav om suverenitet. Han gjør ikke krav på å være den høyeste lovgiver.

'Umar fikk ikke sjansen til å legge planer for sin suksesjon fordi han ble stukket ned av en gal mann. Han rakk likevel å utpeke et konsultativt råd (*shura*) bestående av seks personer, inklusive *Uthman ibn Affan* fra den mektige Bani Umayya-klanen og *Ali ibn Abi Talib* som var profetens fetter og svigersønn. Det utnevnte rådet skulle utpeke en blant dem selv til 'Umars etterfølger. Ali, som i tillegg til familiebandene hadde et nært forhold til Muhammed gjennom sin tidlige omvendelse, var forbigått ved de to første valgene. Det ble han igjen. Valget falt på Uthman (d. 656). Også han mottok lojalitetseden (*bay'a*) i moskéen i Medina.

I 656 ble Uthman myrdet av misfornøyde elementer. Ali hverken støttet eller tok avstand fra Uthmans drapsmenn. Etter noen dager godtok han

<sup>26</sup> Muslimske historikere hevder at Abu Bakr tok denne tittelen selv, men det kan være tvilsomt, se Sourdel, *op.cit.* Watt ser imidlertid ingen grunn til at Abu Bakr ikke skulle ha tatt denne tittelen; Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980, s. 32-33 og Lambton, *State and Government*, s. 14-15.

<sup>27</sup> Philip Hitti: *History of the Arabs*, London: Macmillan, tenth ed. 1970 (77), s. 178.

utnevnelsen til kalif og mottok *bay'a*, men oppslutningen om Ali var begrenset allerede fra begynnelsen. *Mu'awiya* — som var guvernør i Syria og Uthmans nevø — nektet å avgi lojalitetsed.

Under Ali brøt *ummaens* enhet endelig sammen. Etter at han var blitt kalif, flyttet han hovedstaden fra Medina til garnisonsbyen Kufa i Irak. Han måtte nedkjempe motstand mot sin posisjon fra en del framtrede muslimer, deriblant profetens enke 'A'isha. *Mu'awiya* var imidlertid hans viktigste motstander. *Mu'awiya* framsto som Uthmans hevner og krevde rett til å hevne ham i overenstemmelse med Koranen: "For den som med urett blir drept har Vi gitt hans nærmeste slektning autorisasjon [til hevn]" (17:35).<sup>28</sup> Dette er det tradisjonelle talio-prinsippet i koransk utforming. Ut fra denne posisjonen var det videre klart at Ali som kalif, måtte straffe de skyldige eller selv regnes som medskyldig. Når han ikke gjorde dette, hadde *Mu'awiya* rett til å holde Ali ansvarlig for hans handlinger<sup>29</sup> og dermed underkjenne hans legitimitet. Dette implisitte ansvarlighets-"prinsipp" ble imidlertid forlatt av *Mu'awiyas* etterfølgere til fordel for gudgitt rett til kalifatet.

Konfrontasjonen mellom de to førte til militære sammenstøt i 657. Islamsk tradisjon vil ha det til at da *Mu'awiyas* styrker holdt på å tape, bandt de blad fra Koranen på sine lanser. Dette skulle bety at de ønsket striden mellom Ali og *Mu'awiya* avgjort gjennom megling. I alle fall ble megling arrangert. Denne meglingen kom Ali dårlig fra i og med at hans meglingsmann, som ledd i meglingen, gikk med på å avsette Ali som kalif. Dette var et resultat han ikke var innstilt på å godta. *Mu'awiya* utropte seg imidlertid til kalif i 660 og borgerkrigen ville fortsatt om ikke Ali var blitt myrdet av en *khariji* i 661.

Den første alvorlige splittelsen på religiøst grunnlag i islam og dannelsen av den første sekt, fant sted under denne meglingsprosessen. En gruppe motsatte seg på det voldsomste en slik megling i dette spørsmålet. Da meglingen gikk Ali i mot, trakk enda flere seg ut; derav navnet *kharijiya*, av *kharaja* — "gikk ut". Denne gruppen kom snart opp i mange tusen og representerte gjennom sin bokstavelig talt voldsomme aktivitet en alvorlig trussel mot islams enhet som religion.

Etter Alis død sto *Mu'awiya* uten viktige rivaler og var de facto kalif. Hans hovedstad forble Damaskus. Ved å sørge for at hans egen sønn Yazid ble anerkjent som etterfølger, grunnla *Mu'awiya* umayyaddynastiet, som kom til å regjere i 90 år.

<sup>28</sup> Se P. M. Holt, A. K. S. Lambton & B. Lewis (eds.): *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 70; Watt, *op.cit.*, s. 38.

<sup>29</sup> Sourdel, *op.cit.*

De fem første kalifene ble alle "valgt" på forskjellig måte. Det fantes ikke noen enhetlig oppfatning av hvordan kalifen skulle utpekes og det fantes ikke god nok veiledning i Koranen. Kodifiseringen av islamsk lov var ikke skikkelig begynt. Mangelen på lov gjorde at man støttet seg på tradisjonen isteden. Kalifenes legitimitetsgrunnlag, både i sosiologisk<sup>30</sup> og i aller høyeste grad i teoretisk forstand, var uklart. Usikkerheten med hensyn til bruk av titler illustrerer dette. De juridiske og "politiske" reglene for det nye samfunnet hadde ennå ikke funnet sin form, og ikke "staten" heller. Muhammeds virke hadde rokket tradisjoner og den raske arabiske ekspansjonen må ha gitt et stort tilfang av nye erfaringer, men ennå kunne ikke den nye religionen gi tilstrekkelig autoritative svar i alle spørsmål, fordi den selv ikke hadde funnet en fast utforming. Gjennom uenigheten i suksesjonsspørsmålet var frøene til islams splittelse i forskjellige sekter også sådd. *Khariyyas* "radikale" syn på kalifatet førte til den første alvorlige utfordring av makthavernes rett til å styre. Denne retningen er uten særlig betydning i dag, men det bestående hovedskillet i islam mellom *sunni* og *shia* utvikles også på denne tiden som følge av uenighet om hva som er legitimt styre.

### ***Khariyya***

Det er en viss uklarhet omkring *khariyyismens* opprinnelse,<sup>31</sup> men resultatet av deres tilbaketrekning fra Alis hær skulle få alvorlige konsekvenser for *ummaens* enhet og sikkerhet. *Khariyyene* fikk etterhvert mange tilhengere og startet et utall av opprør hvor de noen ganger fikk kontroll over hele provinser. Både Ali og Mu'awiya og hans etterfølgere bekjempet dem militært. De ble den største og viktigste opposisjon under umayyaddynastiets første tid.

Det fantes en rekke *khariji*-varianter og ikke alle var like opprørske i praksis. Det eksisterte ikke én enhetlig *khariji*-doktrine, men det var viktige fellestrekk ved de forskjellige gruppene.

Særlig i spørsmålet om kalifatet er deres oppfatninger sammenfallende. De enes alle om retten og plikten til å avsette en illegitim imam.<sup>32</sup> Illegitim i denne sammenheng vil si å ha forlatt den rette vei. Imamens legitimitet var etter deres oppfatning fullstendig avhengig av hans moralske

<sup>30</sup> Jfr. Max Webers tre legitimitetstyper, bl.a. i *Makt og byråkrati*, Oslo: Gyldendal, 1971.

<sup>31</sup> G. Levi Della Vida: *KHARIDJITES*, *EP*<sup>2</sup>.

<sup>32</sup> *Ibid.*; Lambton, *State and Government*, s. 23-24.

og religiøse integritet — ‘*adl*, rettferdighetssans.<sup>33</sup> Dette standpunktet henger sammen med kravet de stilte til alle muslimer, om at tro alene ikke var nok. Enhver muslim er absolutt forpliktet til å gjøre det gode og hindre det onde. Derfor mente *kharijiene* at en muslim som begikk en alvorlig synd, inklusive kalifen, ble en frafallen. Syndshandlingen var det samme som apostasi og en apostat (*murtadd*) satte seg selv utenfor fellesskapet. Han kunne dermed drepes som en vantro, dvs. som en som ikke underkastet seg den ene Gud i islam, kristendom eller jødedom. Dette gjalt også imamen. De mest ekstreme *kharijier*, *azarika*, mente en frafallen aldri igjen kunne slutte seg til fellesskapet og at han og hans koner og barn måtte drepes.

*La hukm illa li-allah* — dommen tilhører Gud alene, var *kharijienes* slagord da de trakk seg ut av Alis hær. Med dette mente de neppe at den konkrete striden skulle avgjøres med våpen. Trolig mente de at Uthmans død var Guds dom fordi han hadde brutt Koranens påbud. Denne synd gjorde ham til en frafallen. Dermed var drapet på ham ikke bare lovlig, men fordi han da besatt kalifatet, var det en plikt å drepe ham.<sup>34</sup> I og med at Ali godtok megling i striden med Mu‘awiya, og ikke innså at han hadde retten på sin side, mistet også han sin legitimitet i *kharijienes* øyne.

Motsatt de strenge moralske kravene til kalifen og den enkelte muslim, stilte *kharijiene* ikke særskilte krav til kalifens familie- eller stammetilhørighet, slik som både sunnier og shiaer kom til å gjøre. Enhver moralsk og religiøst uklanderlig muslim, selv “en svart slave”, kunne velges til imam, mente de ifølge islamsk tradisjon. I dette avviste de ikke bare shiaenes “legitimistiske” krav om avstamning fra Ali og Fatima, profetens datter, men også sunnienes mildere krav om tilhørighet til Kuraish. Imamen skulle være den beste blant muslimerne. Ellers var *kharijienes* krav til de kvalifikasjoner kalifen måtte ha for å kunne fylle funksjonen, svært like det som kom til å bli sunnienes oppfatning.

I motsetning til det som skulle bli den ortodokse oppfatning i sunni- og shia-islam, hevdet *kharijiene* at det ikke var absolutt nødvendig med en imam til enhver tid. Dette innebærer at de aksepterte et skille mellom politisk og religiøst lederskap, hevder Lambton.<sup>35</sup> Det må i så fall være fordi *kharijiene* mente hele fellesskapet hadde et ansvar for opprettholdelsen av Guds vilje. Det var et karismatisk fellesskap — de var paradisetts folk — hvor kalifen ikke hadde større ansvar enn de øvrige medlemmene i

<sup>33</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 24. Se også Della Vida, *op.cit.*

<sup>34</sup> Watt, *Islamic Political Thought*, s. 54-55. Se også Lambton, *op.cit.*, s. 22, som her refererer til et annet arbeid av Watt.

<sup>35</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 23,

fellesskapet for å bevare dets "renhet". Dermed kunne de kritisere det å følge en leder, fordi dersom lederen begikk feil ville hele fellesskapet også gjøre det.<sup>36</sup>

Denne "ultrademokratiske" oppfatning ble sterkt imøtegått av majoriteten av muslimer. Faktisk utvikles deres teori i stor grad som en imøtegåelse av *kharijjiiske*, shiiske og andre sekters standpunkter.

*Kharijiya* som bevegelse spilte en stor rolle gjennom sine mange opprør og ble i sine ekstreme varianter nærmest fysisk utryddet. Noen fredligere utgaver har overlevd fram til i dag, i Oman og i Tunisia.

## *Shi'at Ali*

Den andre tidlige opposisjonsbevegelsen i islam fikk navnet *shi'a* (shia etter norsk skrivemåte) etter *shi'at Ali* = Alis parti. Navnet dekker i realiteten et mangfold av grupper. Det fantes et Alis parti allerede ved profetens død og den første shiismen er uttrykk for støtte til Ali og hans etterkommere som rettmessige kalifer.<sup>37</sup>

Det kan være vanskelig å se hva den første shiismen bygger sitt legitimitetskrav på, om det er Alis familieforhold til profeten eller det faktum at han var en av de første omvendte og en særlig skolert muslim, noe sunniene også aksepterer. Etter hvert utkrystalliserte det seg enighet om at det er Alis etterkommere med profetens datter Fatima som er de rettmessige arvtakere av kalifatet. Den tidlige shiismen var ikke så eksklusiv. Ali hadde mange barn med forskjellige koner og konkubiner. Dette mangfoldet av etterkommere, hvor flere gjorde krav på imamatet og noen forsøkte å erobre det gjennom opprør, ga også mulighet for andre til å kapitalisere på den "legitimistiske" oppfatningen. Understrekingen av at imamen skulle være av *ahl al-bayt* — folket (dvs. familien) fra huset (dvs. profetens hus) — viser til den pre-islamisk tradisjon at en leder må komme fra den ledende familie i en klan.<sup>38</sup> Mens shiaene med dette uttrykket mente å begrense legitimiteten til Alis etterkommere, utnyttet 'abbasidenes

<sup>36</sup> Watt, *op.cit.*, s. 57.

<sup>37</sup> En god framstilling av den tidlige shiismen finnes i Syed Husain M. Jafri: *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Longman/Librairie du Liban, 1979. Se ellers R. Strothmann: *SHI'A, SEI*. Se også Joseph Eliash: "The Ithna 'Ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority", *Studia Islamica*, XXIX (1969), s. 17-30, og Andrea M. Farsakh: "A Comparison of the Sunni Caliphate and the Shi'i Imamate", *Muslim World*, LIX (1969), s. 50-63 og 127-141.

<sup>38</sup> M. A. Shaban: *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 147.

propagandister dette behendig i sin propaganda mot umayyadene. Et av deres geniale trekk var å la det være uklart hvem som var kandidat til kalifatet. Dermed oppnådde de en stor grad av støtte fra det tidlige shia. Denne mistet de da den første 'abbasidkalifen trådte fram og det viste seg at 'abbasidenes propagandister hadde brukt uttrykket *ahl al-bayt* ("hustes folk") for å kunne introdusere etterkommerne av profetens onkel al-'Abbas til kalifatet.<sup>39</sup>

Den eldste av shiasektene<sup>40</sup> — *zaidiya*, etter Zaid b. Ali, et av Alis oldebarn, er den som ligger nærmest sunni-islam. Etter Zaid død støttet de flere forskjellige Ali-etterkommeres krav, men etterhvert begrenset de seg til støtte til etterkommerne gjennom *al-Hasan* og *al-Husein*, Alis sønner med Fatima. Det var likevel ikke snakk om noe dynastisk prinsipp fordi det var den dyktigste av etterkommerne som hadde størst rett til imamater. Dette kombineres med en opprørsteori. Det er den av etterkommerne som *evner* å gjøre opprør mot de illegitime herskere som er rettmessig imam og det er de troendes plikt å slutte seg til ham når han kallet dem. Det var kallet (*da'wa*) og opprørshandlingen som etablerte imamaterets rettmessighet.<sup>41</sup> Også kunnskap hos imamen om loven og de islamske tradisjoner, ble tillagt stor vekt. Denne mangelen på direkte arvefølge førte til brudd i rekken av imamer. Noen varianter av *zaidiya* kom derfor til å akseptere at imamen ikke var nødvendig til enhver tid. Ettersom *zaidiya* kom til å danne stater på forskjellige steder, ble det også akseptert av noen at det kunne finnes flere imamer på en gang, dersom de var adskilt av stor avstand.<sup>42</sup>

De største og viktigste av shiasektene kom imidlertid til å bygge sin oppfatning av den legitime imam på det guddommelige lys (*nur*) eller kunnskap (*'ilm*) som de mener går i "arv" i Alis familie. Dette Guds lys

<sup>39</sup> En bred innføring i bakgrunnen for 'abbasidenes maktovertakelse finnes i Shaban, *op.cit.* Særlig kapittel 9 er relevant i denne sammenhengen. Se også Jacob Lassner: "Propaganda in Early Islam: The 'Abbasids in the Post-Revolutionary Age" og Moshe Sharon: "Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam", begge i Joel L. Kraemer & Ilai Alon (eds.): *Religion and Government in the World of Islam*, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1983. (Israel Oriental Studies, X).

<sup>40</sup> Med sekt menes her en mer homogen gruppen med hensyn til doktriner. Disse gruppene har ikke oppstått med klare oppfatninger fiks ferdige. Ofte tilbakeprojiseres sektsnavnene slik at de omfatter personligheter som mer er forløpere enn gruppens opphavsmenn.

<sup>41</sup> Lambton, *State and Government*, s. 28. Se også R. Strothmann: *al-ZAIDIYA, SEI*.

<sup>42</sup> En slik anerkjennelse av to legitime imamer var sjelden, men ble tvunget fram av omstendighetene da det ble etablert *zaidiya*-regimer i både Jemen og ved Det kaspiske hav; Lambton, *op.cit.*, s. 30.

formidler den kunnskap alle tidligere profeter har hatt.<sup>43</sup> Denne kunnskap sikrer shia-imamens ufeilbarlighet (*'isma*). Den religiøse kunnskap er viktig i både sunni- og shia-islam, men i shiismen er dette utviklet til en teori med kosmologisk innhold. Det er nødvendig at det finnes en imam med denne kunnskapen. Han er eksekutør av Guds plan for universet, og verden ville ikke bestå uten ham. I den shiiske "trobekjennelse" heter det også at "Jeg tror imamen, som er spesielt utvalgt av Gud og bærer av en del av den guddommelige væren, er veien til frelsen."<sup>44</sup> Den guddommelige kunnskap gir imamen mulighet til ikke bare å praktisere, men også å tolke og videreutvikle Guds lov. Selv om shiisk terminologi rangerer Muhammed høyere enn imamene, er det ut fra shia-teologien klart at de står på like fot.<sup>45</sup> I noen ekstreme shia-varianter gikk man så langt at Ali eller noen av hans etterfølgere ble guddommeliggjort.

Den guddommelige kunnskap (*'ilm*) er ikke arvelig i vanlig forstand, men kan mer sammenlignes med en lysstråle som Gud retter mot imamen. Han vet derfor hvem som vil få denne kunnskap etter ham selv, og imamen designerer derfor også sin etterfølger. Dette kravet til kunnskap utelukker alle andre fra imamatet. Her har ikke *ummaen* noen innflytelse. Denne shia-posisjonen er den i islam som ligger nærmest den legitimistiske i middelalderens Europa, men ettersom *'ilm* ikke nødvendigvis "arves" av den førstefødte, er det også en viktig forskjell på disse legitimitetsformene. I kristendommen er legitimiteten knyttet til *arverett* i juridisk forstand, men med en guddommelig sanksjon. Videre inngår oppfatningene i så forskjellige religiøse systemer at begrunnelsene blir forskjellige i de to religionene.

Denne shia-argumentasjonen utviklet seg over tid i konfrontasjon med umayyadenes og 'abbasidenes propaganda. I utgangspunktet brukte Ali de samme argumentene som Abu Bakr og 'Umar hadde brukt, for å legitimere sitt kalifat. Overfor "hjelperne" (*ansar*) i Medina og det gamle "aristokrati" i Mekka, ble medemmigrantenes (*muhajirun*) prioritet og fortrinn (*sabiqa* og *qidam*) understreket. Det å ha omvendt seg tidlig og å ha stått profeten nær sikret de første kalifenes rettmessighet. Abu Bakr skal ha sagt til *ansarene* at de ikke skulle misunne medemmigrantene (*muhajirun*) den foretrukne status Gud hadde gitt dem.<sup>46</sup> I og med valget av Uthman som tilhørte Bani Umayya til kalif, kombineres dette prinsippet med tilhørighet til det gamle "aristokratiet" — *ahl al-sharaf wa-l-riyasa*, som også gjennom

<sup>43</sup> Eliash, *op.cit.*, s. 21-23; Farsakh, *op.cit.*, s. 139.

<sup>44</sup> Strothmann, *op.cit.*

<sup>45</sup> Eliash, *op.cit.*, s. 24.

<sup>46</sup> Moshe Sharon: "Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam", i Kraemer & Alon, *op.cit.*, s. 119.



Uthmans praktiske politikk fikk en renessanse ved at han plasserte dem i viktige posisjoner. Nepotisme var en av beskyldningene mot ham.

Det andre prinsippet som Abu Bakr og 'Umar la vekt på, var *rida wa-jama'a* eller *ijma'al-umma* — de troendes konsensus. "*Rida wa-Ġama'a*, or the general consensus of the believers gave the true legitimacy to their rule, whereas *Qidam* and *Sabiqa* were essential for their election."<sup>47</sup> Også Ali hevdet sin legitimitet på dette grunnlaget, men han sto svakere fordi han møtte en viktig opposisjon blant framtrede muslimer, blant annet profetens enke 'A'isha. Etter at Mu'awiya hadde sikret det politiske lederskapet for umayyadene, la de hovedvekten på *ummaens* konsensus, dvs. det flertallet av muslimer som aktivt eller stilltiende aksepterte deres styre. Dette tvang det tidlige shia til å legge vekten på en ny kilde som ikke hadde vært nevnt tidligere: *qaraba* — slektskap med profeten.<sup>48</sup> Denne argumentasjonen var svært vellykket i følge Sharon:

When *Qaraba* was invented, the Ši'a managed to introduce this principle into the general public so successfully that it became almost a central idea in the political thought of Islam in the Middle Ages, and some claim it to our own day.<sup>49</sup>

'Abbasidene brukte nettopp dette prinsippet gjennom sin argumentasjon for "husets folk" (*ahl al-bayt*) og la vekt på at en onkel står nærmere enn en fetter. For igjen å styrke sin posisjon, brukte shiaene Fatima som den profetens autoritet gikk i arv gjennom. Men da dette møttes med motargumenter om den mannlige linjens viktighet, falt man tilbake på den preislamske tanken om et åndelig testamente (*wasiya*). For shiaene var Ali *wasi* — den som skulle gjennomføre profetens siste vilje.<sup>50</sup> Denne idéen ble forsterket ved argumentene om at profeten helt eksplisitt, gjennom designasjon (*nass*), hadde utpekt Ali som sin etterfølger. "The *Wasiyya* backed by *Nass* was the last station in the Ši'a argumentation", hevder Sharon.<sup>51</sup>

Teorien om Alis *wasiya* fikk store konsekvenser for shiismens teologi. Ali blir et sentralt ledd i rekken av Guds utvalgte fra Adam til Muhammed og videre til Alis etterkommere som bærer kunnskapen om Guds vilje i

<sup>47</sup> *Ibid.*, s. 121.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Se Joseph Schacht: *WASIYA, SEI*.

<sup>51</sup> Sharon, *op.cit.*, s. 122. Det er hans rekonstruksjon av kronologien i argumentasjonsutviklingen som her er benyttet.

verden. Denne kunnskapen får som nevnt en kosmologisk dimensjon,<sup>52</sup> men teorien om imamens ufeilbarlighet betydde også en avvisning av *ijma'*, fellesskapets eller de lærdes konsensus, som betydningsfullt i tolkningen av *shari'a*.

På forskjellige steder i den islamske verden har Alis etterkommere etablert dynastier for kortere eller lengre perioder. Den første store shia-staten var Fatimid-kalifatet med hovedsete i Egypt. Men shiaene har hatt liten suksess med å få anerkjent noen av Alis etterkommere som overhode for alle muslimer. Dette førte, for de fleste shiaers vedkommende, til større vekt på de religiøse enn på de politiske sider i shiisk praksis.

De to største og viktigste shia-sektene i dag er *ithna 'ashariya* — tolvsektene — og *isma'iliya* — etterfølger av sjuersekten. Disse sektene har sine tallnavn etter antallet imamer, inklusive Ali, de anerkjenner. For dem begge ga den siste — sjuende eller tolvte — imamens "skjulthet" anledning til utvikling av teorier om stedfortredere, men i den største *isma'iliya*-sekten i dag — *nizariene* — gjør overhodet Aga Khan krav på direkte avstamning fra Ali.

Det er de shiiske '*ulama*' som forvalter imamenes arv innenfor *ithna 'ashariya*, som utgjør den desidert største delen av shiaene. Dette har gitt opphav til egne politisk-teoretiske problemer som blant annet kommer til uttrykk i Irans forsøk på å finne sin styreform.<sup>53</sup>

## Sunni-islam

Det store flertallet av muslimer står i opposisjon til *kharijiya*, shia og utallet av større og mindre sekter i islam. Sunniene henter sitt forbilde og navn fra profetens eksempel — *sunna* — og hevder å avstå fra avvik i både dogmatikken og praksis, en implisitt kritikk av de andre gruppene i islam. *Ahl al-sunna wa-l-jama'a* — tradisjonens og fellesskapets folk — ble brukt som navn nettopp som argument mot shiaene.<sup>54</sup> Ettersom forskjellen på shia og sunni i eminent grad kan kalles "politisk", indikerer nettopp benevnelsene "sunni" og "shia", som vi har sett, noe om deres respektive legitimitets-

<sup>52</sup> Ivanow, IMAM, *SEI*; se også Jafri, *op.cit.*, kapittel 11 "The Doctrine of the Imamate".

<sup>53</sup> Se f. eks. Roger M. Savory: "Religion and Government in an Itna 'Ašari Ši'i State", i Kraemer & Alon, *op.cit.* Abbas Kelidar: "Ayatollah Khomeini's Concept of Islamic Government", i Alexander S. Cudsi & Ali E. Hillal Dessouki (eds.): *Islam and Power*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981 og Hamid Enayat: "Iran: Khumayni's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult"", i James P. Piscatori (ed.): *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

<sup>54</sup> A. J. Wensinck: SUNNA, *SEI*.

oppfatninger. Sunni politisk teori utvikles som svar på utfordringen fra de forskjellige opposisjonsgruppene. Utviklingen har derfor et større ad hoc preg enn hos opposisjonsgruppene. Den varierer også med de historiske omstendighetene kalifatet faktisk befinner seg i.

På etterskudd ikke bare anerkjenner sunniene de fire første kalifene som legitime, men denne perioden blir også sterkt glorifisert og ansett som forbilledlig. De fire første kalifenes praksis inkorporeres i profetens *sunna* som sammen med Koranen ligger til grunn for *shari'a*, og som danner utgangspunkt for sunnienes forsvar for det kalifatet som historisk utviklet seg.

Det ble naturlig nok opptatt før-islamske elementer i *shari'a* og jødisk og kristen innflytelse gjorde seg gjeldende sammen med tradisjoner i de erobrede områder. Slike elementer ble tolket og elaborert på bakgrunn av Koranen og inkorporert i profetens angivelige *sunna*, som ble den viktigste supplerende kilden for juristene. Sammen med deres eget individuelle resonnement dannet disse kildene utgangspunktet for systematiseringen av praksis og utviklingen av islamsk lov.

Legal concepts and principles were brought in through the medium of converts to Islam and many existing administrative institutions were taken into Islamic law. Nevertheless, Islamic law is, in spite of these various influences, *sui generis*, and there is a fundamental attitude of mind to the law that can be fairly termed Islamic.<sup>55</sup>

Mens den greske innflytelsen er umiskjennelig i den islamske filosofiske tradisjonen og den persiske i den litterære, og selv om det er mulig å spore eksterne innflytelser i islamsk juss, er det først og fremst de muslimske juristene som har frambrakt det islamske lovverket, kjernen i islam, og som har dominert den teoretiske politiske tenkning.

## **Kalifatet i den første politiske tenkning**

Islams første historie etablerer kalifatet som den sentrale politiske institusjonen. Dette er styreformen for et religiøst fellesskap. Med unntak av Muhammeds profetgjerning som står i en særstilling, er det ikke noe skille mellom religiøse og verdslige funksjoner i det tidlige islamske fellesskapet. Kalifatet ble den sentrale politiske institusjon i sunni-islam, selv om den religiøse veilederfunksjonen ble stadig mindre med utviklingen av statsapparatet under de etablerte dynastiene. Kalifatet er statsformen. Det

<sup>55</sup> Lambton, *State and Government*, s. 3.

er et utøvende organ. Det har ingen lovgivende myndighet i følge den senere etablerte teorien. Gud er eneste lovgiver og menneskelig vilje og tanke skal være ekskludert fra lovgivningen.<sup>56</sup> Som utviklingen av *shari'a* viser, kodifiseres denne oppfatningen i islamsk lov gjennom lovens altomfattende karakter. *Staten*, som et separat organ,<sup>57</sup> har derfor ingen selvstendig status i den tidlige utvikling av de "konstitusjonelle" elementer i *shari'a*. Den verdslige "stats"-makt som utviklet seg under umayyadene, ble kalt kongedømme — *mulk*. Prosessen ble sett på som usurpasjon av embetet for håndhevelse av den guddommelige autoritet. Denne usurpasjonen var en følge av korrumperingen av deler av samfunnet.<sup>58</sup> Denne holdningen kom blant annet til uttrykk i den nevnte kritikken av umayyadene som 'abbasidene klarte å utnytte. Derfor kom sunni-islamsk politisk tenkning nesten utelukkende til å dreie seg om kalifatet.

Uttrykket kalif — *khalifa* — forekommer to ganger i Koranen. Flertallsformene — *khala'if* og *khulafa'* — forekommer flere ganger. Det er ikke oppnådd noen enighet blant muslimske kommentatorer om uttrykkets presise mening, men i videste forstand betyr det "etterfølger".<sup>59</sup> Det er ingen ting som tyder på at uttrykket i Koranen var tenkt som tittel på Muhammeds etterfølger. Uttrykket kan også indikere en som utøver autoritet i en eller annen funksjon og en vanlig oversettelse er "stedfortreder". Abu Bakr var ikke utpekt av Muhammed som stedfortreder i annet enn funksjonen som bønneleder, og det er usikkert om han faktisk brukte tittelen *khalifat rasul Allah* — etterfølger eller stedfortreder for Guds sendebud. I alle fall ble dette en vanlig tittel fra og med 'Umar b. Khattab, som også kalte seg *amir al-mu'minin* — de troendes kommandør. De to titlene ble i stor grad synonyme.

I uttrykket *khalifat rasul Allah* ligger en forsiktig understreking av at det er som *ummaens* overhode i alle henseende man er etterfølger av Muhammed, men at profetgjerningen er opphørt med ham. Dette innebærer at det er Guds vilje at det er et overhode for fellesskapet, men at det er fellesskapets sak å utpeke personen. Disse implikasjonene er ganske visst ikke entydige og den islamske "politiske" praksis og teori i den første perioden var nettopp uttrykk for uenighet om disse spørsmål. Allerede i denne første tiden dukker uttrykket *khalifat Allah* opp. Dette innebærer et

<sup>56</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 1.

<sup>57</sup> Dette kommer også til uttrykk gjennom det faktum at det, som nevnt, ikke fantes noe arabisk uttrykk for stat i denne perioden.

<sup>58</sup> Lambton: *op.cit.*, s. 17.

<sup>59</sup> Lambton: KHALIFA, (ii) In political theory, *EI<sup>2</sup>* og Watt, *Islamic Political Thought*, s. 32.

langt dristigere krav om å være Guds stedfortreder på jord. Senere islamsk ortodoks tradisjon vil ha det til at Abu Bakr på det skarpeste skal ha avvist en slik tittel som blasfemisk. Likevel ble Uthman omtalt som *khalifat Allah* i et "hyldningsdikt" av poeten Hassan b. Thabit allerede ved sin død i 656.<sup>60</sup> At han meget vel kan ha sett seg som guddommelig utpekt til kalifatet, er følgende tradisjon (*hadith*) et uttrykk for: "The rule is mine to decide whatever seems to me proper for the welfare of the 'Umma, otherwise, why am I a Caliph?"<sup>61</sup> Det var en langt mer tradisjonell og "verdslig" måte Ali selv og hans tilhengere argumenterte på for å vise Alis rett til kalifatet. Den guddommelige viljen, uttrykt gjennom teorien om åndelig testamente (*wasiya*) og guddommelig kunnskap (*'ilm*), som avgjørende for legitimiteten, utvikles som påpekt senere i shia-islam. Umayyadene godtok imidlertid bruk av tittelen *khalifat Allah*, ikke minst for å styrke sin autoritet. Sannsynligvis oppnådde de det motsatte. Bare en død eller fraværende kan ha en etterfølger eller stedfortreder og Gud er naturligvis ingen av delene, hevdet de gudfryktige deler av '*ulama*' i sunni-islam.<sup>62</sup> Dermed bidro umayyadene til å understreke sin gudløshet i deres øyne.

Til tross for at 'abbasidene utnyttet kritikken mot umayyadene i sin maktovertakelse, fortsatte de utviklingen av eksalterte titler. *Khalifat Allah* ble vanlig. I tillegg benyttet de titler som "Guds skygge på jord". Viktigere er imidlertid at 'abbasidene faktisk utbygget kalifatet som en autokratisk institusjon. Under innflytelse av gammel sassanidisk praksis ble kalifen en opphøyet person omgitt av et hierarki av funksjonærer som hindret vanlig kontakt med ham. I denne sassanidiske tradisjonen står også idéen om "hersker av Guds nåde" sterkt. Et symbol og eksempel på 'abbasidkalifenes allmakt er bøddelen som alltid sto ved hans side under mottakelser, klar til effektivering av kalifens dommer. Selv om kalifens avgjørelser skulle være i overensstemmelse med *shari'a*, blir det klart at oppfatningen av kalifen som Guds forlengede arm, og hans de facto lovskaping gjennom tolkning av *shari'a*, ikke gir særlig rom for undersåttenes rettigheter.

Denne, i både arabisk og islamsk sammenheng, nye opphøydheter ble kamouflert gjennom religiøse symboler. Dette skjedde ikke nødvendigvis som en bevisst strategi, men for å uttrykke respekt for profetens *sunna*. I motsetning til umayyadenes kongelige septer, benyttet 'abbasidene profetens kappe som religiøst maktsymbol. I tillegg var 'abbasidene religiøse meséner som bygget moskéer, religiøse skoler og universiteter. De var forpliktet til

<sup>60</sup> Thomas W. Arnold: *The Caliphate*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967, s. 51 og Sordel et al.: *KHALIFA, EI<sup>2</sup>*.

<sup>61</sup> Sitert etter Sharon, *op.cit.*, s. 120.

<sup>62</sup> Arnold, *op.cit.*, s. 51.

håndheving av *shari'a* fordi kritikken av umayyadenes verdslige politikk hadde vært et viktig element i 'abbasidenes propaganda, og utviklingen av loven skjøt fart under dem. Disse forholdene forhindret likevel ikke at ny kritikk utviklet seg mot makthaverne, men enda viktigere i utviklingen av de klassiske juridiske teoriene om kalifatet, er de faktiske, historiske omstendigheter. Etterhvert som kalifene mistet mer og mer av sin makt til *vazirer* og guvernører, ble det viktig å finne et forsvar for kalifens posisjon ut fra et ortodokst standpunkt. Dette var i stor grad en post festum prosess, hvor juristene forsvarte forrige generasjons praksis. Med kalifates oppløsning og det islamske rikets fragmentering, forfaller den juridiske teori til et forsvar for — en legitimering av — enhver makthaver.

Utviklingen av de "konstitusjonelle" elementer i *shari'a* er de som har tatt lengst tid og kanskje må sies å være minst ferdige, fordi prosessen kan sies å fortsette også i dag. Gibb forklarer dette slik:

It is of the essence of Sunni doctrine that the *umma*, the historic community, is based upon the Sharia, that its historical development is divinely guided, and its continuity guaranteed by the infallible authority of *ijma*. This being so, it was one of the duties of the jurists, as keepers of the public conscience, to demonstrate afresh for each generation the legality of its political constitution. This question was in their view bound up with that of the caliphate, which, as an institution, is essentially the symbol of the supremacy of the Sharia.<sup>63</sup>

Gjennom kalifatets sentrale posisjon i den politiske tenkningen, blir det den samfunnsmessige ledelses — i de fleste tilfelle kalifens — autoritet som drøftes og begrunnes av de politiske debattanter. Selv om det er vanskelig å se en sammenhengende utvikling i argumentasjonen, er det de sentrale legitimitetsspørsmål — hvordan begrunne kalifatets posisjon og forsvare kalifens makt? — som dominerer den teoretiske utvikling. Dette gjelder implisitt også i de tilfelle hvor vekten i argumentasjonen ligger på retten til å avsette en kalif. Opprørsteorier er en negativ måte å framstille legitimitetsbegrunnelser på.

Denne tilnærmingen til "stats"maktens legitimitet gir lite rom for *rettigheter*. Den islamske tenkningen kretser omkring absolutte begrunnelser for kalifens makt. Dermed har ikke *individet* noen rolle i legitimeringen av makten. Det er fellesskapet (*umma*) som på vegne av Gud også avsetter en

<sup>63</sup> Hamilton A. R. Gibb: "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", i Hamilton A. R. Gibb: *Studies on the Civilization of Islam*, Shaw & Polk (eds.), Princeton University Press, 1982, s. 141.

illegitim hersker. Uten rom for individet er det vanskelig å se hvordan tanken på og forståelse for rettigheter kan vokse fram.

## Kalifat, kongedømme og sultanat

Ordet for konge — *malik* — finnes i Koranen. Der brukes det for å understreke Guds suverenitet og autoritet. Han er *malik al-mulk* — besitter av kongelig autoritet. Guds rike er *mulk* og *malakat*.<sup>64</sup> Men i tillegg til å understreke Guds suverenitet brukes uttrykket om ikke-arabiske herskere. Dette er en form for herredømme som er fremmed for islamsk politisk teori. Den juridiske politiske teori har ikke rom for termen i og med Guds absolutte suverenitet. Derimot spiller den en stor rolle i kongespeilene som allment uttrykk, men ikke når det blir snakk om en konkret muslimsk hersker.<sup>65</sup>

Til forskjell fra det guddommelige kongedømme, er det jordiske kongedømme uttrykk for en verdslig makt, en samfunnsorganisering forskjellig fra den profeten og kalifene opprettet. I den islamske teologien ble derfor *mulk* et uttrykk for usurpasjon. Mu'awiya beskrev seg selv som islams første konge.<sup>66</sup> Det er all grunn til å tro at dette, gjennom den kritikk som ble utviklet mot umayyadene, bidro til å diskreditere uttrykket i islamsk ortodoksi.

*Sultan* er en tittel som først dukker opp i det 11. århundre på mektige og territorielt uavhengige herskere, forskjellige fra kalifen, men innenfor "islams område" (*dar al-islam*). Også dette ordet finnes i Koranen. Det har der to betydninger. Den ene er synonymt med *hujja* og *burhan* som betyr bevis, særlig på Guds eksistens. Men det viser også til makt, særlig Satans makt.<sup>67</sup> Uttrykket ble imidlertid tidlig brukt i betydningen autoritet og herredømme.<sup>68</sup> I *hadith*-litteraturen forekommer bare denne betydningen av politisk makt. *Al-sultan zill Allah fi 'l-ard* — (regjerings)makten er Guds skygge på jord heter det i en kjent *hadith*.<sup>69</sup> Denne *hadith* kom til å spille

<sup>64</sup> "Opphøyet er Gud, Kongen, den sanne Konge!", Koranen 20:113. Se også 3:25 og M. Plessner: MALIK, *EI*<sup>1</sup>.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> J. H. Kramers: SULTAN, *EI*<sup>1</sup>.

<sup>68</sup> Lewis: "Politics and War" *op.cit.*, s. 169.

<sup>69</sup> Kramers, *op.cit.*

en viss rolle i teorier om sultanatet fordi man feilaktig trodde den viste til tittelen sultan og ikke til den abstrakte makt.<sup>70</sup>

Ordet ble brukt i noen titler allerede fra i det syvende århundre, men som personlig tittel tildeles den visstnok for første gang Mahmud av Ghazna (998-1030) av kalifen al-Qadir. Men det er under Mahmuds etterfølger Ibrahim (1059-1099) at tittelen først opptrer på mynter.<sup>71</sup> Deretter blir det en vanlig tittel og den dukker opp som hovedtittel hos de osmanske sultaner.

Til forskjell fra *malik* blir sultan en akseptert hersker i den juridiske politiske teori og sultanatet blir forsøkt integrert i en utvidet teori om kalifatet. Det skjer en deling av den religiøse funksjon, som fortsatt skal tilligge kalifen, og de verdslige, som blir sultanens område. Dette oppfattes likevel ikke som et skille mellom politikk og religion. Det er mer snakk om en "arbeidsdeling". Sultanatet ble også oppfattet som en religiøs institusjon "maintained by and maintaining the Holy law".<sup>72</sup> Kalifat og sultanat er derfor komplementære størrelser i et religiøst organisert hele. Denne typen politisk holisme, med religiøs begrunnelse, gir ikke rom for individuell beskyttelse overfor statsmakten. I så måte skiller ikke klassisk islam seg fra tidlig kristendom. Det finnes ikke rom for det autonome individ.

## *Umma*

I Koranen finnes uttrykket *umma* i flere sammenhenger. Ordet har trolig kommet til arabisk fra hebraisk (muligens via araméisk) og betyr "folk".<sup>73</sup> De forskjellige sammenhenger det brukes i i Koranen, tillater ikke noen klart avgrenset definisjon. De forskjellige *ummaer* ser ut til å ha del i Guds frelsesplan. Hvorfor det finnes flere folk er uklart. Det ser ut til å henge sammen med menneskenes ondskap og at Gud valgte å splitte den opprinnelige enhet blant menneskene. Til hver *umma* er det sendt en profet. Muhammeds *umma* er i utgangspunktet hans arabiske "landsmenn" (i Mekka) og liksom andre folk hadde hatt sine profeter, var det hans oppgave å levere det guddommelige budskap til den arabiske *umma*,<sup>74</sup> men i Koranen har ikke *umma* den betydningen av gudfryktige folk som ordet får idet det brukes synonymt med det muslimske fellesskap. Det vanlige

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Lewis, *op.cit.*, s. 170.

<sup>73</sup> Se R. Paret: UMMA, *SEI*, og Watt, *Islamic Political Thought*, s. 9-14.

<sup>74</sup> Paret, *op.cit.*



arabiske ordet for stamme eller folk er *qawm*. Dette ordet forekommer langt oftere i Koranen enn *umma* og begge ordene ser ut til grovt sett å dekke det samme. Både *umma* og *qawm* er naturlige grupper eller fellesskap.<sup>75</sup>

I den såkalte Medinas konstitusjon betegner *umma* både fellesskapet av muslimer og det videre fellesskap av deres allierte i byen, inklusive de jødiske stammene. Dette heterogene og geografisk bestemte — man kunne, med en anakronisme, si politiske<sup>76</sup> — fellesskap, hadde betydelig suksess. Dens enhet overfor ytre trusler ble sikret og dens innflytelse på den arabiske halvøy vokste. Denne politiske utvikling gjorde en del av forholdene i “konstitusjonen” overflødige. Muhammed brukte sin styrkede stilling til konsolidering av *ummaens* religiøse grunnlag gjennom oppgjør med sine religiøse — og “politiske” — motstandere. Da forsøket på å omvende jødene mislyktes, ble de ekskludert fra *ummaen*. Over flere omganger ble de utvist fra Medina eller massakrert. Den politiske *umma* fikk dermed et renere religiøst innhold, dens “ideologi” — monoteismen i Muhammeds utgave — får en mer og mer framtrædende plass også i praksis. *Ummaen* blir homogen og Muhammed stilte krav om akseptering av islam ved inngåelsen av allianser med andre stammer. Dette impliserte samtidig deres inklusjon i fellesskapet.

I forhold til det mislykkede forsøket på å omvende jødene, kan det se ut som om Muhammed retirerer noe fra en universalistisk posisjon hvor alle folk og stammer er mål for hans budskap. Han appellerer mer til Kuraish og forandrer bønnenretning (*qibla*) fra Jerusalem, en opprinnelig konsesjon til jødene, og mot arabernes hellige sted, Kabaen i Mekka. I 630 erobrer han Mekka, renser Kabaen for avgudsbilder og gjennom institusjoneringen av valfarten (*al-hajj*) gjør han den til hovedhelligdom i islam. I første omgang har Muhammed skapt den *arabiske umma* som han var sendt til for å åpenbare Guds vilje. Men den arabiske — og dermed den islamske — ekspansjon etter hans død endrer denne situasjonen, og den arabiske *umma* transformeres til en islamsk. Dette skjer imidlertid like mye gjennom en “politisk” prosess som ved at Muhammeds budskap igjen får en universell karakter.

Under umayyaddynastiet er det et arabisk aristokrati som dominerer en overveiende ikke-muslimsk befolkning i de erobrede områdene. Allerede under Uthman fikk familie og klan tilhørighet betydning igjen, framfor religiøse kriterier. Dette aristokrati nøt en rekke privilegier som bare delvis

<sup>75</sup> Watt, *op.cit.*, s. 11. For en kortfattet diskusjon av *umma* i sammenheng med andre termer for fellesskap i Koranen, se Manzooruddin Ahmed: “Key Political Concepts of the Quran”, *Islamic Studies*, X (1971), s. 77-102.

<sup>76</sup> Jfr. note 14, s. 14.

ble forsøkt religiøst begrunnet. Dette skapte stor opposisjon blant dem som mente at de religiøse kriteriene, så som tidlig omvendelse, nært forhold til profeten, stor gudfryktighet og kunnskap om åpenbaringen, skulle være avgjørende ved utnevnelser til ledende og økonomisk fordelaktige stillinger i det voksende imperiet. Mange av disse religiøst-politiske opposisjonelle bidro til utviklingen av *shari'a*, og dette preger islamsk politisk tenkning.

I prinsippet var alle muslimer like for hverandre, som de ville være det for Gud på dommens dag. De sosiale statusforskjeller som kunne aksepteres, måtte begrunnes ved henvisning til forskjeller i religiøs dyd. Dette understreker fellesskapets *religiøse* art. Gjennom aksepten av Muhammeds budskap tilhører man det utvalgte fellesskap som sikrer frelsen, og dette gir fellesskapet en karismatisk karakter. Dette er det karismatiske fellesskap som blir viktig for *kharijiya*, som vi alt har sett. De ikke-arabere som omvendte seg kom i større og større grad til å motsette seg den dominerende arabiske posisjonen innenfor *ummaen*. Ved omvendelse måtte de inngå i et klientforhold til en arabisk stamme og fikk dermed posisjon som *mawla* (flertall *mawali*). De muslimske "klientene" skulle i prinsippet behandles som sine arabiske trosfeller, men oppnådde ofte ikke de privilegier som deres muslimske status tilsa. Den svært gudfryktige kalifen 'Umar II (717-720) forsøkte å gjennomføre en konsekvent, ikke-diskriminerende politikk overfor alle muslimer, men de reduserte skatteinntektene gjorde det umulig å fortsette denne praksis.<sup>77</sup> "Klientenes" (*mawali*) motstand mot umayyadene og kravet om likhet i islam, er noe av bakrunnen for det religiøst begrunnede opprøret mot umayyadene som endte med 'abbasidenes seier i 750.<sup>78</sup> Kravet, som 'abbasidene også spilte på i sin propaganda, om at det skulle være full likhet mellom alle vanlige muslimer, hadde de proto-shiiske *mawali*'ene felles med *kharijiya*, men shia-elementet i deres posisjon kommer til uttrykk nettopp i kravet om en unik posisjon for imamen fra "husets folk" (*ahl al-bayt*). Den religiøst begrunnede likeverdigheten mellom alle muslimer realiseres heller ikke i praksis under 'abbasidene.

Ved Muhammeds død (632) forsvant den samlende myndighet han representerte i kraft av gudbenådet leder. Det nye — arabiske — fellesskapet var truet av oppløsning. I mange stammer mente man at alliansene var inngått med Muhammed personlig og anså dem for oppløst ved hans død. Lojali-

<sup>77</sup> Hitti, *History of the Arabs*, s. 219. Se også Holt, Lambton & Lewis, *The Cambridge History of Islam*, s. 87-92.

<sup>78</sup> W. Montgomery Watt: *Islam and the Integration of Society*, London: Routledge & Kegan Paul, 1961, s. 108-10. Se også Holt, Lambton & Lewis, *op.cit.*, s. 108, for en mer kritisk vurdering av *mawalienes* rolle i opprøret.

tetserklæringene var gitt til én person. Denne oppfatningen overensstemte med det tradisjonelle syn på allianser og forbund, men representerte en trussel mot fellesskapets religiøse begrunnelse. Samtidig hadde Muhammeds profetgjerning gjort inntrykk, for i fire av seks opprørssentra samlet man seg om nye profeter.<sup>79</sup> Derfor var dette frafallet desto mer alvorlig som Muhammed anså seg som den siste profet. Situasjonen ble møtt med fast hånd av Abu Bakr, Muhammeds første etterfølger. Med militær makt ble den politiske enheten sikret i det som kalles "krigen mot de frafalne" (*al-ridda*). Dette uttrykket viser i hvilken grad man var seg bevisst den "politiske" enhetens religiøse begrunnelse allerede i Muhammeds samtid. Dette betyr at lojaliteten stammeoverhodene hadde erklært til Muhammed, ikke lenger kunne oppfattes som uttrykt til ham personlig. Den måtte samtidig innebære lojalitet til Guds styre og et nytt normsystem. Fellesskapet var prinsipielt udelelig og uoppløselig.

## Lex talionis

Det moralske innholdet i Muhammeds budskap og dets konkretisering i kravet om *ummaens* enhet, gjorde det vanskelig å fortsette den gamle livsformen basert på stammefellesskap og *lex talionis*. Islam betydde ikke noen umiddelbar avskaffelse av *lex talionis*, men den ble modifisert.

En troende må ikke drepe en troende, med mindre det dreier seg om en feiltagelse. Om noen dreper en troende ved en feiltagelse, så påligger det ham å frigjøre en troende slave, og å betale blodpenger til hans familie, medmindre de ettergir. Tilhører den drepte et folk dere ligger i fiendskap med, og er han troende, så skal en troende slave frigjøres. Tilhører han et folk dere har forbund med, så skal det betales blodpenger til hans familie, og en troende slave frigjøres. Finner drapsmannen ingen utvei til dette, så skal han faste i to påfølgende måneder, — dette som en miskunn fra Gud. Gud vet, — er vis.

Men den som forsettelig dreper en troende, hans lønn er helvete, — og der skal han være og bli. Guds vrede og forbannelse er over ham, og Han har beredt ham en svær straff.<sup>80</sup>

Koranversene viser at *talio* — prinsippet om gjengjeldelse — ikke ble avskaffet som sådan. Mens dette tidligere kunne føre til omfattende blodfeider

<sup>79</sup> *Ibid.*, s. 58.

<sup>80</sup> Koranen 4:94-95.

blant stammer fordi man krevde flere liv for ett fra egen stamme, regulerer Muhammed dette slik at gjengjeldelsen skal svare nøyaktig til forbrytelsen.

The Qur'anic maxim thus radically altered the legal incidents of homicide. Henceforth only one life — the life of the killer himself — was due for the life of the victim, and the distinction is marked by a change in terminology, the term *tha'r* (blood revenge) being replaced by that of *qisas* (just retaliation). It is once again noteworthy, however, that the basic structure of the existing law is left unchanged.<sup>81</sup>

Fortsatt er oppgjøret overlatt til de berørte familier. Men det innføres ensartede regler for oppgjøret og istedenfor tann for tann, øye for øye som det eneste ærbare oppgjør, settes blodpenger som også en rettferdig gjengjeldelse. Bare det forsettelige drap på en troende kvalifiserer til den ytterste straff i det hinsidige og antagelig også i denne verden. I denne første fasen av fellesskapets utvikling var trolig eksekusjonen fortsatt overlatt den dreptes familie.<sup>82</sup>

## Individ og fellesskap

Denne transformeringen av talioprinsippet kan ses som et uttrykk for den forandring av individets rolle i forhold til det større fellesskap som fant sted. Tidligere fantes sikkerheten innenfor den enkelte stamme. Nå skulle den enkelte stå på like fot med alle andre muslimer. Dette innebar en svekkelse av de gamle blodsband, noe som også kommer til uttrykk i de nye arveregler Muhammed introduserer. Gjennom arverett for kvinner mot tidligere bare til menn, understrekes muslimenes likhet, og familien blir en viktigere — mer basal — sosial enhet enn stammen.<sup>83</sup> Denne utviklingen bør kanskje også ses i sammenheng med utviklingen mot større individualisme i Mekka på Muhammeds tid.<sup>84</sup>

Muhammeds budskap inneholder en kritikk av den egoistiske individualismen i Mekka, fordi den fører til mindre sosialt ansvar enn den gamle stammesolidariteten. Men samtidig setter også Muhammed individet i sentrum ved å avvise stammens og klanens kvaliteter som grunnlag for

<sup>81</sup> Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 18.

<sup>82</sup> Watt: *Islamic Political Thought*, s. 9. Se også Wolf, "Social Organization of Mecca", s. 345.

<sup>83</sup> Coulson, *op.cit.*, s. 16.

<sup>84</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammed at Mecca*, Oxford: Oxford University Press, 1953, (nyopptrykk: Karachi: Oxford University Press, 1979), s. 19-20.

frelsen. De tidligere så viktige blodsbånd til familiens store forfedre spiller ikke noen rolle her. Det er bare den enkeltes handlinger som kan redde ham på dommens dag.

Denne utviklingen mot større individualisme bremses likevel ved at det nye fellesskap organiseres på tradisjonell måte og gjennom utviklingen av innholdet i islam selv. Det nye fellesskapet tar den gamle stammens plass. Den nye super-stammen<sup>85</sup> blir langt viktigere enn individet. Det er gjennom eksistensen av *ummaen* at Guds vilje virkeliggjøres. Tre av islams fem trospilarer<sup>86</sup> understreker dette. Bønnen, allmissene og valfarten er kollektive handlinger som understreker tilhørigheten til det utvalgte fellesskap. Det samme gjør *jihad* i ekstrem grad. Skillet mellom "islams sted" og "krigens sted" (*dar al-islam* og *dar al-harb*) illustrerer at den islamske *umma* hadde en gudgitt misjon. *Ummaen* virkeliggjør Guds vilje gjennom etableringen og utbredelsen av Hans orden slik den er åpenbart i *shari'a*.

Denne oppfatningen av det *karismatiske* fellesskap er tidlig tilstede. Selv om Medinas konstitusjon er et pragmatisk kompromiss, viser "krigen mot de frafalne" (*al-ridda*) at tanken om Guds suverenitet hadde slått rot allerede i 632. *Kharijienes* opprør, med sine oppfatninger av alle andre muslimer som frafalne, understreker dette i særlig grad. Det er blant annet denne ekstreme oppfatningen av *ummaen*, og de faktiske splittelser som fant sted, som har ført til utviklingen av sunni-islams mer moderate oppfatning av det karismatiske fellesskapet. Også sunni-fellesskapet skal "gjøre det gode og forby det onde", men gjennom utviklingen og aksepten av forskjellige skoleretninger side om side, tolkes dette vidt. Gjennom frykten for splittelser og fordi det derfor i stor grad bare stilles minimumskrav til muslimene, som for eksempel bare uttalelse av trosbekjennelsen (*al-shahada*), har sunni-islam utviklet en stor grad av toleranse. På den måten nærmer sunni-islam seg det transcendent karismatiske fellesskap fra en annen vinkel enn *kharijiya*; karismatisk fordi det er uttrykk for Guds vilje og transcendent fordi det peker ut over den til enhver tid gitte *umma*. Gjennom *ijma'* kommer denne karismatiske transcens til uttrykk fordi det islamske fellesskapets konsensus regnes som ufeilbarlig. Dermed kunne *ijma'* ta plass som en av lovtolkningens prinsipper (*usul al-fiqh*).

Denne typen karismatisk *umma* har en lang tradisjon i Midtøsten. Idéen om en pakt mellom guddom og folk kjenner vi fra både jødedom og

<sup>85</sup> Uttrykket er lånt fra Watt: *Islam and the Integration of Society*, f. eks. s. 97.

<sup>86</sup> *Al-shahada* — trosbekjennelsen, *al-salat* — den rituelle bønn, *al-zakat* — allmissen, *al-sawm* — fasten gjennom Ramadan og *al-hajj* — valfarten, og noen legger til som en sjettede pilar *al-jihad*.

kristendom. Den “verdslige” pakten var godt kjent av araberne. Muhammed tok utgangspunkt i dette når han opprettet den heterogene *umma* i Medina og når han inngikk allianser med nye stammer. Det kan være liten tvil om at den velkjente verdslige praksis og kunnskap om jødisk-kristen tenkning om pakten, sammen med tanken på Muhammed som Guds sendebud (*rasul Allah*), bidro til den islamske oppfatningen av Guds fellesskap. Medlemmene i dette fellesskapet har inngått en pakt med Gud. Det ligger i selve begrepet *islam* — underkastelse, hengivelse.

I utgangspunktet skjedde dette på individuell basis, i det Muhammed overtaler den enkelte til denne underkastelse, men etterhvert, blant annet gjennom kravet til hele stammers omvendelse ved inngåelsen av allianser med Muhammed, må tanken ha utviklet seg at man er født inn i *ummaen* og godtar den gjennom en *pactum tacitum*.<sup>87</sup> Mens *kharijiya* mente man likevel kunne tape sin plass i fellesskapet og frelsen gjennom en alvorlig synd, mente *murji'a* at spørsmålet om den alvorlige synders eksklusjon fra *ummaen* ikke kunne avgjøres av mennesket. Navnet på denne sekten, som sto i sterkest mulig motsetning til *kharijiya*, er avledet fra deres doktrine om *irja'* som vil si å utsette dommen.<sup>88</sup> Med utgangspunkt i Koranen viste de til at Muhammed hadde utsatt eller opphevet dommen over ikke-angrende syndere til den ytterste dag.<sup>89</sup> Det var Gud som ville avgjøre om en synder hadde angret og om angeren hadde vært stor nok. Derfor ville *murji'a* “utsette” avgjørelsen, dvs. i praksis avvise krav om synders eksklusjon fra fellesskapet. I sin logiske konsekvens førte det til en annen tolkning av det karismatiske fellesskap enn *kharijiyas* vekt på handlinger. For *murji'a* var tro alene nok; synden kunne ikke skade mulighetene for frelse. Derfor ble de også kalt “tilhengerne av løftet” (*ahl al-wa'd*).<sup>90</sup> I praksis betød dette det motsatte av *kharijienes* standpunkt og ga mulighet for å straffe “syndere” eller kriminelle, uten at de måtte drepes som apostater.<sup>91</sup>

For utviklingen av den politiske teori fikk dette store konsekvenser. Heller ikke en imam som begikk synd kunne ses på som en frafallen. Han måtte adlydes. Hans styre var fortsatt legitimt. Dette førte til underkjenning

<sup>87</sup> Majid Khadduri: “The Juridical Theory of the Islamic State”, *Muslim World*, XLI (1951), s. 182.

<sup>88</sup> A. J. Wensinck: MURDJI'A, *SEI*.

<sup>89</sup> Koranen 9:107.

<sup>90</sup> Wensinck, *op.cit.*

<sup>91</sup> Watt, *Islamic Political Thought*, s. 58.

av enhver teori om rett til opprør.<sup>92</sup> (Interessant nok hadde *murji'a* samme oppfatning som *kharijiya* om at en hvilken som helst gudfryktig muslim som ble funnet verdig, kunne bli kalif.)<sup>93</sup>

Dette kom til å bli oppfatningen i hele sunni-islam, selv om man ikke ville dele *murji'a* sitt standpunkt om at tro alene var nok til frelse, men også la vekt på at handlinger ville telle med på dommens dag.

The result of the general acceptance of the central Murji'ite principle was that the idea of the charismatic community was applied to the whole body of Muslims. The Muslims, as a whole, were the "people of Paradise". Crime had indeed to be punished; but the theologians held out hope that the Muslim criminal might in the end enter Paradise.<sup>94</sup>

Dette gjør *ummaen* til det fellesskap som frelsen nås gjennom og understreker dets transcendent karakter. Det er en viss likhet med den kristne tanken om at *extra ecclesia nulla salus*, men i kirken sikres frelsen gjennom sakramentene den forvalter. I islam er det ingen slike sakramenter eller sakramentsforvaltere. *Ummaen* er et "uorganisert" fellesskap.

Når disse elementene trekkes fram og ses på bakgrunn av sunnienes stadige frykt for splittelser, er det nærliggende å knytte *ummaens* enhet til det andre, og viktigste, enhetsbegrepet i islam: *tawhid*. *Tawhid* er doktrinen om Guds absolutte enhet. Det ser ikke ut til at de tidlige teologene overførte denne enhetstanken til tanken på ett fellesskap, men i moderne islamsk teologi og filosofi skjer dette på flere måter.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> *Ibid.*; Wensinck, *op.cit.*; Lambton *op.cit.*, s. 32-33. Lambton har imidlertid henvisninger til tidlige muslimske forfattere som hevder at noen murji'aer godtok opprør mot en syndig imam dersom det hadde mulighet til å lykkes. Men navnet *murji'a* ble brukt i flere sammenhenger.

<sup>93</sup> Majid Fakhry: *A History of Islamic Philosophy*, London/New York: Longman/Columbia University Press, 1983, s. 39.

<sup>94</sup> Watt, *op.cit.*, s. 58-59. Synderen kunne straffes i dette liv eller i det hinsidige. Dersom straffen var helvete etter døden, var dette bare for en kortere periode. Så kunne Muhammed gripe inn og sørge for adgang til Paradiset.

<sup>95</sup> Se f. eks. Isma'il Raji al Faruqi: *TAWHID: Its Relevance for Thought and Life*, Salimiah, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1983. Temaet drøftes også hos Einar Thomassen: "Islam og enheten: Tawhid i fundamentalismen", *Chaos*, 5, 1986, s. 33-51.

## *Dhimmi*

Erobringen av nye områder kunne igjen ha gitt *ummaen* en heterogen karakter, som i Medina. De erobrede folkene ble invitert til å underkaste seg Gud, men det var ingen tvang. De gruppene som ble underlagt den islamske statens herredømme fikk beholde sin religion. I prinsippet gjaldt dette bare de som hadde en åpenbart religion og en hellig skrift som deres åpenbaring var bevart i. Disse folkenes religion representerte tidligere — ufullstendige og gjennom tidene korrumperte — budskap fra den ene Gud.<sup>96</sup> Disse ble kalt *ahl al-kitab* — bokens folk. De viktigste av slike bokens folk var jøder og kristne. Alle ikke-monoteister eller andre som falt utenfor (den svært fleksible) definisjonen av bokens folk, skulle enten omvende seg eller dø.

I praksis gikk muslimene meget langt i å klassifisere andre trossystemer som åpenbaringsreligioner. Bokens folk fikk en beskyttet posisjon i staten. De ble derfor også kalt *ahl al-dhimma* — paktens folk — og den enkelte ble kalt *dhimmi*. Gjennom pakten med *ummaen* er *dhimmien* sikret liv, frihet og til en viss grad eiendom. Som motytelse for denne beskyttelse var de forpliktet til å betale mer skatt enn muslimene.<sup>97</sup>

Den nye politiske enheten må derfor skilles fra den religiøse. Den finnes innenfor *dar al-islam* — området der islam råder. Selv om *dar al-islam* omfatter flere enn muslimene, sikres Guds orden gjennom pakten med *dhimmiene*. Dette understrekes ved de, etter moderne vestlig oppfatning, diskriminerende forordninger *dhimmiene* levde (og i enkelte land fortsatt lever) under. Disse forordningene, som spesiell kledsdrakt, høyere skatt, mindre troverdighet som vitne, begrensninger på religionsutøvelsen o.l., har vært praktisert med varierende grad av strenghet, men det er allminnelig enighet om at islams historie er preget av en stor grad av toleranse, i alle fall sammenlignet med den samtidige situasjonen i Europa. I forhold til dagens krav til likeverd og menneskerettigheter er *dhimmi*-statusen uakseptabelt diskriminerende. Dette har også vært et problem for en del moderniserende muslimer, mens fundamentalister fortsatt argumenter for *dhimmi*-statusen som Guds vilje.

Gjennom oppfatningen av *dhimmi*'ene sies det også noe om det karismatiske fellesskap. Mens andre religioner har hatt sin mulighet og plass i frelsesplanen, er det nå fellesskapet med den siste og mest fullstendige

<sup>96</sup> "De, som Vi har gitt Skriften, kjenner den som de kjenner sine barn, men en del av dem skjuler Sannheten mot bedre vitende." Koranen 2:141 og videre samme sted; se også f. eks. 3:57ff og flere henvisninger under "skriftfolket/folkene" i registeret til Bergs utgave.

<sup>97</sup> D. B. Macdonald: DHIMMA, *SEI*.



åpenbaringen som fullfører Guds plan. Derfor *må* Guds orden gjelde for hele samfunnet og *dhimmiene* må finne sin plass i denne orden, men tilslutning til *ummaen* er en individuell sak. Det er imidlertid ikke apostasi, som truer Guds orden, og det er blitt en selvfølge at barn av muslimer blir muslimer fordi en oppdragelse til vantro også ville stride mot Guds perfekte orden og representere apostasi.

I praksis beholdt de forskjellige religiøse grupper sine egne lover innenfor privatretten, mens islamsk lov gjalt for "staten".<sup>98</sup> Man kan derfor si at *dhimmiene* ikke var borgere av den islamske "stat", men levde i selvforvaltende samfunn, hvor overhode — rabbiner eller biskop — var ansvarlig overfor de sentrale islamske myndigheter.<sup>99</sup> I det osmanske imperiet ble disse forskjellige religiøse fellesskapene kalt *millet*. Ordet har, liksom *umma*, opprinnelse i Koranen og benevner "folk", som innenfor *dar al-islam* må være folk med en åpenbart religion.

Individet har en plass i *ummaen* som er et karismatisk fellesskap (veien til frelsen) under ledelse av en utøvende makt. Denne makt skal bare opprettholde loven, ikke gi lov og fordi loven er Guds lov betyr motstand opprør mot Gud. I en sammenheng hvor tilhørighet til et religiøst og "politisk" fellesskap er ett og det samme, blir "politisk" avvik eller lignende opprør det samme som apostasi og omvendt blir frafall fra den rette tro politisk forræderi. Det var slik dette ble oppfattet av Abu Bakr og de andre muslimene i Medina da flere av stammene som hadde inngått allianser med Muhammed, forsøkte å trekke seg ut av fellesskapet. Resultatet var "krigen mot de frafalne" (*al-ridda*).

<sup>98</sup> Med islamsk lov menes først og fremst *shari'a*, men det fantes også annen lov- og regelgivning av mer verdslig karakter som gjalt "statlige" anliggender.

<sup>99</sup> Macdonald, *op.cit.*

## *Shari'as* utvikling

Det er tre uttrykk som vanligvis, og noe upresist, oversettes med islamsk lov: *shari'a*, *shar'* og *fiqh*. En kort presisering av disse uttrykkene vil gi en viss innsikt i den islamske lovens fundament. *Fiqh* betyr forståelse og det forståelsen kan rettes mot er enten religionen (*din*) eller rettskildene. Derfor er *fiqh* en prosess hvorigjennom man forstår hva religiøs handling er, hva kildene til slik kunnskap er og hva de følgende reglene må være. *Fiqh* kan sies å være den systematiske søken etter *hukm*, dvs. bestemmelser, vurderinger og dommer og således synonymt med juss.

På sin side viser ikke de to andre uttrykkene - *shar'* og *shari'a* — til selve kunnskapsprosessen, men til måten kunnskapen om den moralske lov ble kjent og satt ut i livet på. Roten til disse to ordene viser tilbake til det å tre inn i noe og ser ut til å vise til Guds inntreden i verden gjennom åpenbaringen. *Shar'* uttrykker både det faktum at Gud trådte inn i historien på et gitt tidspunkt, ved åpenbaringen gjennom Muhammed, og det moralske imperativ som fortsatt består. *Shari'a* er da å forstå som dette moralske imperativ og dets spesifikke innhold, altså som *loven* i mer konkret forstand.<sup>100</sup> Men *shari'a* er mer enn en lov i vestlig forstand:

[It] is the totality of God's commands that regulate the life of every Muslim in all its aspects; it comprises on an equal footing ordinances regarding worship and ritual, as well as political and (in the narrow sense) legal rules, details of toilet, formulas of greeting, table-manners, and sick-room conversation.<sup>101</sup>

Muhammed var ikke ansvarlig for den endelige formulering av *shari'a*, selv om han gjennom sin stadig sterkere stilling i Medina som statsleder fungerte som lovgiver. Kalifene i Medina og umayyadene og deres tjenestemenn gav også lover og forordninger. Dette skjedde på grunnlag av Koranen, som trolig ble skrevet ned under den tredje kalifen, Uthman (644-56), og ut fra erindringene om profetens uttalelser og eksempel. Derfor ble

<sup>100</sup> For mer om innholdet i disse avsnittene, se A. Kevin Reinhart: "Islamic Law as Islamic Ethics", *Journal of Ethics*, 11 (1983), s. 187-88.

<sup>101</sup> Joseph Schacht: "Islamic Religious Law", i Schacht & Bosworth: *The Legacy of Islam*, s. 392.

i prinsippet alle profetens følgesvenner autoritative kilder for lovgivning, med kalifene (de fire første) som den fremste blant likemenn. Andre kilder til lovgivning ble, som nevnt, også godtatt så lenge man i dem ikke så noe brudd med Koranen, *sunna* og profetens intensjoner.<sup>102</sup> Med utviklingen under umayyaddynastiet og distansen i tid tilbake til profetens dager, mistet de gudfryktige følgesvenner og deres disipler sin praktiske innflytelse på det nye imperiets juridiske utvikling og administrasjon. Samtidig som denne "lovkilden" mistet sin praktiske innflytelse, økte opposisjonen mot umayyadene. Uten å behøve å ta hensyn til den daglige administrasjons krav, utviklet en del følgesvenner og særlig deres disipler mer og mer omfattende tolkningssystemer av den lov de mente åpenbart gjennom Koranen og profetens *sunna*. I samme grad som denne tolkning og rudimentære kodifisering stred mot umayyadenes praksis, økte den "politiske" opposisjonen mot deres styre.<sup>103</sup>

Islamic jurisprudence thus began not as the scientific analysis of the existing practice of courts whose authority was accepted, but as the formulation of a scheme of law in opposition to that practice. The first scholar-jurists were men of religion rather than men of law, concerned, almost exclusively, with the elaboration of the ritual practices. Their interest in the field of legal relationships strictly so called was a subsequent development, deriving its major impetus from the 'Abbasids, and their approach to law, therefore, was initially that of religious idealists. Such an activity of academic speculation contrasted sharply with the pragmatism of the Umayyad legal tradition and marked a new point of departure.<sup>104</sup>

Mot slutten av det første århundre A. H. — anno hijra (= år etter emigrasjonen til Medina) — skimtes på denne måten begynnelsen til den islamske juss (*fiqh*),<sup>105</sup> men det er under 'abbasidene denne juridiske utviklingsprosessen skyter fart.

Det fantes flere sentra i denne utviklingen. Det eldste var Medina, men også i de nye byene i Syria og Irak startet lovstudiet tidlig. Den utvikling av *shari'a* som fant sted, var ikke uniform og resultatet var en rekke lovskoler (*madhhab*) som skilte seg fra hverandre i store og små detaljer. Noen fikk svært liten oppslutning, mens andre ble konsolidert omkring dyktige jurister og fikk en betydelig tilhengerskare. Grovt sett kan man si

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.* Se også Schacht: *USUL, SEI* og Coulson: *A History of Islamic Law*, s. 36-37.

<sup>104</sup> Coulson, *op.cit.*, s. 37.

<sup>105</sup> Lambton, *State and Government*, s. 2-3; I. Goldziher: *FIKH, SEI*.

at denne prosessen innebar en innsnevring av tolkningsrommet, mer jo yngre lovskolen er, fordi det var en klar tendens til å legge mer vekt på Koran og *sunna* enn på egen vurdering, i de yngste skolene. Dette kan ses som begynnelsen til utviklingen av konservatismen i islamsk juss.

Fire av disse skolene har overlevd fram til i dag og de skiller seg fra hverandre i en del større og mindre detaljer i tolkningen av *shari'a*. Det er: *hanafi*, etter Abu Hanifa (d. 767) som virket i Kufa i Irak, *maliki*, etter Malik b. Anas (d. 795) som virket i Medina, *shafi'i*, etter Muhammed b. Idris al-Shafi'i (d. 820) som virket i Baghdad og Kairo, og *hanbali*, etter Ahmad b. Hanbal (d. 855) som virket i Baghdad. I tillegg kommer shiaenes lovtolkninger, som i den vanligste varianten heller ikke skiller seg fra sunni-oppfatningene annet enn i detaljer, men gjennom den ufeilbarlige imam oppfattes lovgivningsprosessen og retten til å tolke loven ganske anderledes blant shiaene. Teoretisk sett skal alle sunni-muslimer tilhøre én av de fire skolene, men det er en viss tendens blant moderne fundamentalister til å stille seg kritisk til denne oppdelingen og heller understreke islams enhet.

*Fiqh* er det vitenskapelige studiet av *shari'a*, den systematiske søken etter dommer, og *usul al-fiqh* er denne jussens røtter eller grunnleggende prinsipper. Utgangspunktet for jussen er naturligvis Koranen. Ved siden av den er beretninger (*hadith*) om profetens *sunna* den viktigste juridiske kilde. Men selv om det etter hvert kom tusenvis av *hadith* i omløp, dekker hverken Koran eller *sunna* alle forhold det ble nødvendig å finne lovtolkninger for. De første kalifene, deres embetsmenn og profetens følgesvenner hadde ingen betenkeligheter med å følge sin egen, veloverveide mening (*ra'y*) i slike tilfelle. Men denne praksis ble imidlertid stadig sterkere kritisert ettersom tidsavstanden til profeten ble større. Det var særlig de som samlet *hadith* som mente det var utenkelig at Gud ikke skulle ha sørget for alle eventualiteter gjennom sin åpenbaring. Derfor var det mulig å finne svar på alle juridiske problemer i de to viktigste røttene, uten å trekke inn menneskelig fornuft, mente de. En fjerde rot var *ijma'* — konsensus. Til å begynne med var det følgesvennenes enighet man forholdt seg til. Etterhvert ble dette utbygget til å dreie seg om alle kvalifiserte lærdes konsensus.

Denne klassiske teorien om *usul al-fiqh* med fire prinsipper som grunnlag, har al-Shafi'i fått æren av å ha utformet.<sup>106</sup> Han omarrangerte den

<sup>106</sup> "The essentials of this theory was created by Shafi'i", Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press 1979, s.1. Boka er en studie i al-Shafi'is rolle i den juridiske utviklingen. Se også idem., *USUL, op.cit.* og W. Heffening: *al-SHAFI'I, SEI, Coulson, op.cit.*, s.53-61 og Lambton, *op.cit.*, s.4.

logiske og historiske utvikling av de to siste *usul* til fordel for en rekkefølge som uttrykte deres viktighet i tolkningsarbeidet. Etter 1) Koranen og 2) *sunna*, plasserte han 3) *ijma'*, og som svar på kritikken mot *ra'y*, modifiserte han dette prinsippet ved å binde den egne vurdering til 4) *qiyas* — analogislutning.

Det har blitt klassisk ortodoksi i sunni-islam at det er klare grenser for hvor mye av Guds lov som er forståelig for mennesket. Den menneskelige fornuft kan ikke fatte hele Guds mening, men må akseptere det som er åpenbart. Dermed kan heller ikke fornuften alene avgjøre om noe er rett eller galt, godt eller ondt. I denne islamske teologiske voluntarismen er det *shari'a* som bestemmer om noe er rett eller galt, og Guds vilje slik den uttrykkes i den åpenbarte loven som avgjør om noe er godt eller ondt. Dette synet på *shari'a* og lovgivning ekskluderer menneskelige lovgivere og impliserer en klar begrensning i den menneskelige herskers autoritet. Med utgangspunkt i denne teologiske voluntarismen er det lettere å forstå Mawdudis insistering på at *alle* rettigheter har sitt opphav i Guds lov, jfr. over s. 11-13.

## Koranen

Koranen er samlingen av Guds åpenbaring til Muhammed. Den regnes som Guds ord og den siste åpenbaring.

Koranens tilblivelseshistorie er ennå uklar. Siden de viktige orientalistiske arbeidene i slutten av forrige århundre, har det vært vanlig blant vestlige forskere å slutte seg til den muslimske oppfatningen, om enn av andre grunner, at Koranen først ble samlet etter Muhammeds død.<sup>107</sup>

I denne sammenheng er det viktigere at Koranen langt fra er klar og entydig i alle deler. Det oppsto tidlig diskusjon om Koranen var fullstendig. I de fleste lovskoler (*madhhab*) hadde man helt selvfølgelig også inkludert profetens og følgesvennenes eksempel ved utviklingen av juridiske standpunkter. Men det varte ikke lenge før det som kanskje kunne kalles proto-fundamentalister hevdet at Koranen var fullstendig og den eneste kilde som var nødvendig.<sup>108</sup> Det er blant annet i det suksessrike arbeidet med å forsvare *sunnaen* som kilde, at al-Shafi'i utvikler den klassiske teorien om *usul al-fiqh*.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Se f. eks. F. Buhl: *al-KUR'AN, SEI*. For et annet syn, se: John Burton: *The Collection of the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

<sup>108</sup> Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 41; Burton, *op.cit.*, s. 19-20.

<sup>109</sup> *Ibid.*, s. 54.

## *Sunna — hadith*

*Sunna* kan bety tradisjon, skikk eller vane og brukes i mange sammenhenger på arabisk. Den viktigste bruken av ordet henviser imidlertid til profetens eksemplariske livsstil. Muhammeds *sunna* omfatter derfor hans gjerninger og uttalelser (som ikke er del av den direkte åpenbaringen i Koranen) og hans uuttalte aksept av de forskjelligste forhold.<sup>110</sup>

I det tribale, pre-islamske samfunnet var det riktig å følge sine forfedres *sunna*,<sup>111</sup> og vi kan gå ut fra at profetgjerningens karisma gjorde at Muhammeds handlinger ble anerkjent alt i hans levetid som eksempel til etterfølgelse. Hans levesett, råd og uttalelser kompletterer Koranen som veiviser til et gudfryktig liv. For Muhammeds samtidige var dette forholdet forholdsvis ukomplisert. De hadde sett og hørt ham, de bygget på de gamle tradisjonene, de benyttet den eksisterende lovgivning både i Arabia og i de erobrede områdene, og de visste i hvilken grad det var anledning til å bruke eget skjønn stilt over for daglige problemer med å bygge fellesskapet på Guds vilje.

Men med avstand i tid blir denne ad hoc praksis et problem. Erkjennelsen av at det i prinsippet ikke fantes andre autoritative kilder til guddommelig veiledning enn Koranen og Muhammeds liv, bredte seg. Den faktiske praksis måtte bringes i samsvar med de autoritative kildene. I utgangspunktet var de nærmeste følgesvennenes og lovskolenes egen praksis inkorporert i lovskildematerialet. Det var al-Shafi'i som først definerte begrepet *sunna* som profetens idéelle praksis.<sup>112</sup> Det var ikke mulig å legge mer stoff inn i Koranen. Derfor kom Muhammeds *sunna* til å bli av større og større viktighet. Han ble tillagt en rekke uttalelser og handlinger, ofte i strid med hverandre.

Den muntlige overleveringen av slike uttalelser eller beskrivelser av handlinger kalles *hadith*, som også betyr tradisjon. En *hadith* har to deler: 1) en overføringskjede av navn på dem som har overlevert tradisjonen, kalt *isnad*, og 2) selve fortellingen om det Muhammed sa eller gjorde, kalt *matn*.

Det finnes tusenvis av *hadith*. De dukket opp i mengder i de nærmeste århundrene etter profetens død. Muslimske lærde innså snart at alle som var i omløp ikke kunne være ekte. Dette ga støtet til en kritisk granskning og klassifisering, hvor det hovedsaklig var overføringskjeden som ble gransket.

<sup>110</sup> Se A. J. Wensinck: *SUNNA, SEI* og J. Robson: *HADITH, EI<sup>2</sup>*.

<sup>111</sup> Th. W. Juynboll: *HADITH, SEI*.

<sup>112</sup> Lambton, *State and Government*, s. 6.

Dersom det var faktisk mulig at A kunne ha snakket med B osv., og personene involvert var ansett som gode muslimer, var man tvunget til å anerkjenne tradisjonen som ekte, uansett innholdet i selve fortellingen (med unntak av de aller mest ekstreme tilfeller). Dette kan ikke sies å ha ført til noen endelig avklaring av autentisiteten, i alle fall ikke ut fra moderne krav til kildekritikk, men framgangsmåten førte til en klassifisering av *hadith* i store samlinger, både etter emne og etter hvor pålitelige de ble ansett for å være.

Det rikholdige materialet som *hadith* gir til å utlegge profetens *sunna*, har gjort at den i praksis fikk større innflytelse på utviklingen av *shari'a* enn Koranen. Noen jurister har gått så langt som å hevde at *sunna* er en del av åpenbaringen, og når det er motsetninger mellom Koran og *sunna*, så må Koranen vike. Profetens praksis blir for dem en mer fundamental kilde enn Koranen.<sup>113</sup>

Forskningen har imidlertid vist at *sunnaen* i stor grad er uttrykk for de meninger og standpunkter som utviklet seg i hundreåret etter profeten. De forskjellige *hadith* er så en måte å tilbakeprojisere disse standpunktene til en autoritativ kilde, ettersom diskusjonen utviklet seg mellom de forskjellige lovskolene (*madhhab*).<sup>114</sup> Coulson summerer utviklingen slik:

Historically there were three principal stages in the development of the concept of *sunna*. During the first century of Islam the term means local custom or traditional practice; for the early schools of law it signifies the generally accepted doctrine of the school; and from the time of ash-Shafi'i onwards it denotes the model behavior of the Prophet — the practices he endorsed and the precedents he set.<sup>115</sup>

## *Ijma'*

Den tredje rot eller kilde (*asl*) i *fiqh* er *ijma'* — konsensus. Konsensusen garanterer gyldigheten av de juridiske doktriner. I utgangspunktet dreier det

<sup>113</sup> Se Wensinck, *op.cit.* Ibn Qutayba (828-889) hevder at "the hadith of the prophet prevails over the Book and constitutes a commentary on it"; Lambton, *op.cit.*, s. 7.

<sup>114</sup> *Ibid.*; Burton, *The Collection of the Qur'an*, s. 5. Det finnes imidlertid avvikende oppfatninger. Fazlur Rahman hevder at *begrepet* om profetens sunna som et eksempel til etterfølgelse ble utviklet allerede mens profeten levde, men at innholdet i denne *sunna* var begrenset. Det ble utfyllt gjennom den historiske utvikling som vestlig forskning påpeker. Fazlur Rahman: "Concepts *Sunnah*, *Ijtihad* and *Ijma'* in the Early Period", *Islamic Studies*, 1 (1962), s. 5-21.

<sup>115</sup> Coulson, *op.cit.*, s. 240.

seg om enigheten om praksis (*sunna*) innenfor en lokal, geografisk begrenset skole. Malik b. Anas bygget på konsensusen til tidligere lærde i Medina, profetens by, der han selv virket. Konsensusen blant juristene (*fuqaha'*) i andre, større byer var også viktig i den første utviklingen av *shari'a*. Jurister fra forskjellige skoler kunne enes om at den *ijma'* man fant blant profetens følgesvenner, måtte være autoritativ. En del jurister ville begrense den gyldige *ijma'* til denne gruppens konsensus.<sup>116</sup>

For å overkomme problemet med lokale konsensuser, og dermed forskjellige oppfatninger av loven, forsøker al-Shafi'i å redusere *ijma'*s betydning:

Denying that the agreement of the scholars of a particular locality had any authority, he argues that there could only be one valid concensus — that of the entire Muslim community, lawyers and lay members alike. Obviously ash-Shafi'i did not regard such consensus in any way an important source of law; its scope was in fact restricted to matters which, like the performance of the daily prayer, affected each and every Muslim personally.<sup>117</sup>

Dette forsøket fra al-Shafi'is side på å begrense *ijma'* lyktes ikke. I klassisk islamsk *fiqh* ble *ijma'* en viktig kilde. I prinsippet var det hele *ummaens* konsensus som var riktig, men i praksis var det de lærdes konsensus som var viktig. Som lovkilde fikk *ijma'* status som ufeilbarlig bevis på, eller sikker kunnskap ('*ilm*) om Guds vilje. Mens al-Shafi'i ville fjerne eller redusere forskjeller, kom *ijma'* å bli brukt til å legitimere de — akseptable — forskjellene i mellom lovskolene. Der hvor konsensus ikke forelå, i en del spørsmål skolene mellom, godtok man at skolene var forskjellige forsøk på å finne og uttrykke denne Guds vilje.<sup>118</sup>

Begrunnelsen for *ijma'*s sentrale betydning ble etterhvert ført tilbake til profeten selv, som i følge en *hadith* skal ha sagt at hans fellesskap ikke ville enes om noe galt. Den rolle *ijma'* fikk, og oppfatningen som kommer til uttrykk i denne tradisjonen, sier en hel del om sunni-islams syn på fellesskapets, og dets enhets, sentrale rolle i teologi og politisk teori.

Logisk sett burde *ijma'* være den siste kilde i jussen, etter det individuelle eller analoge resonnement i tolkningen av de "gitte" kilder — Koran og *sunna*. Men dette forutsetter en oppfatning av *ijma'* som et aktivt prinsipp, som et middel til bruk i samtid til aktiv sanksjonering av en

<sup>116</sup> Se D. B. Macdonald: IDJMA, *SEI* og M. Bernand, IDJMA', *EP*.

<sup>117</sup> Coulson, *op.cit.*, s. 59.

<sup>118</sup> *Ibid.*, s. 78.



levende prosess, nemlig bruken av egen tanke til utvikling av lovtolkningen — *ijtihad*. Men *ijma'* har beholdt tredje plassen etter Koran og *sunna*. Istedenfor å være en kilde til forandring og utvikling, brukes *ijma'* på motsatt måte, til å konservere tolkningene i størst mulig grad. *Ijma'* trer bare fram i ettertid. Dagens '*ulama*' forholder seg til det som oppfattes som konsensus hos gårsdagens lærde, og selvfølgelig stadig også hos profetens følgesvenner. Dette har innsnevret kraftig området for det selvstendige resonnement i jussen. Etter etableringen og konsolideringen av de store lovskolene i løpet av 800- og 900-tallet, kan man snakke om en relativt omfattende konsensus om de viktigste prinsippene i *shari'a*. Deretter ble *taqlid* — etterligning — et framtrede prinsipp i jussen og den rette vei til sann religion.

### *Ra'y — qiyas — ijtihad*

Samtidig med samlingen (og fabrikasjonen) av *hadith*, brukte andre muslimer sin individuelle fornuft i tolkningsarbeidet. Nødvendigheten av denne virksomheten lå i at ikke alle forhold var eksplisitt behandlet i Koranen eller hadde adekvate paralleller i profetens *sunna*. I den første tiden, også i Muhammeds samtid, må denne virksomheten ha vært en selvfølge for den nye statens lokale administratorer rundt i *dar al-islam*. I følge overleveringer godkjente Muhammed bruken av individuell fornuft, "ren tenkning" — *ra'y*.<sup>119</sup> Men blant senere jurister ble det skarp strid om dette. Hos dem som overhode ikke ville anerkjenne andre kilder enn Koranen og *sunna*, var det tilstede en utbredt frykt for å fjerne seg fra åpenbaringen. Denne frykten ble større jo lenger vekk i tid man kom fra profeten, jfr. lovskolenes økende konservatisme jo yngre de er.

Et forholdsvis vellykket forsøk på å løse denne motsetningen er *qiyas* — analogislutning.<sup>120</sup> Dette er en begrensning og formalisering av reglene for bruk av *ra'y*.<sup>121</sup> Al-Shafi'i avviste den tilfeldige måte som *ra'y* hadde blitt brukt på, men mente det var obligatorisk å støtte seg på *qiyas* når det

<sup>119</sup> Gustav E. von Grunebaum: *Medieval Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1953, s. 147. Det refereres til Muhammeds utnevning av en dommer til Yemen som understreket at han i tillegg til å basere sine avgjørelser på Koranen og profetens eksempel, ville bruke sin egen fornuft. Muhammed godtok dette. 'Umar b. al-Khattab, den andre kalifen, skal ha gitt ordre om samme framgangsmåte da han utpekte dommere, se Lambton, *State and Government*, s. 8.

<sup>120</sup> Se A. J. Wensinck: *KIYAS, SEI*.

<sup>121</sup> Grunebaum, *op.cit.*, s. 148. Lambton, *op.cit.*, s. 8.

ikke fantes relevante tekster i Koranen eller noen *sunna* eller en bindene konsensus. Han hevdet at

on all problems which confront the Muslim there is either a binding decision or an indication of the right solution; this must be sought by *ijtihad*, and *ijtihad* is *qiyas*.... It implies reasoning, is based on indications, and excludes following one's whims and preferences. It is obligatory, and in exercising it one obeys Allah's commands.<sup>122</sup>

*Qiyas* kunne brukes på to måter: enten kunne analogien deduseres fra ytre likhet mellom den angjeldende sak og tilfeller i Koranen eller *sunna*, eller man kunne forsøke å vurdere saken ut fra en indre likhet gjennom en undersøkelse av motivet eller begrunnelsen (*'illa*) for en Koran-regel.<sup>123</sup>

*Ijtihad* betyr "å anstrenge seg for å nå et mål"<sup>124</sup> og viser til fornuftsanstrengelsen for å kunne danne seg en mening (*zann*) i et juridisk spørsmål. Det ble det samlede begrepet og brukes synonymt med *ra'y* og *qiyas*.

Men også al-Shafi'i's ramme for *ijtihad* ble for snever. For å omgå og utvide *qiyas*, ble etterhvert begrepene *istihsan* og *istislah* introdusert. Termene ble brukt synonymt i stor utstrekning og indikerer et brudd med den strenge analogi når det *allmenne vel* krever det.<sup>125</sup>

*Istihsan* kom til å bety en måte å finne loven på som står i motsetning til *qiyas*. Uttrykket går så langt tilbake som til først halvdel av det åttende århundre. Det er vagt, men indikerer at man styres av "juristic preference"<sup>126</sup> eller forsøker "å finne det gode"<sup>127</sup>. Dette vage og vide begrep er en annen måte å anvende *ra'y* på og avvises av al-Shafi'i. I virkeligheten kom alle lovskolene til å akseptere prinsippet i den strammere utgaven som *istislah*. Det betyr mer bestemt å ta hensyn til allmenninteressen (*maslaha*) i ekspliseringen av *shari'a*.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Al-Shafi'i, sittert etter Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979, s. 127.

<sup>123</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 9.

<sup>124</sup> Se D. B. Macdonald: *IDJTIHAD*, *SEI* og Macdonald & Schacht: *IDJTIHAD*, *EP*<sup>2</sup>. Ordet har samme rot som jihad.

<sup>125</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 9. Grunebaum, *op.cit.*, s. 149.

<sup>126</sup> Coulson, *op.cit.*, s. 60 og 237.

<sup>127</sup> R. Paret: *ISTIHSAN and ISTISLAH*, *EP*<sup>2</sup>.

<sup>128</sup> *Ibid.*; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 98-99.

*Istislah*, like *istihsan*, is...a kind of *kiyas khafi* [skjult analogi] (...) always in contrast to the more obvious method [analogi] of deducing legal decisions. It is intended to eliminate or at least to correct deductions which take no note of the idea of *maslaha*...<sup>129</sup>

Bruken av *qiyas* og særlig *ijtihad* i videre forstand, krevde store kunnskaper av utøveren og bare en liten del av 'ulama' ble ansett som så kompetent at de kunne kalles *mujtahid* — utøver av *ijtihad*. Etter at islam og *shari'a* hadde fått en form det var stor grad av enighet om ved begynnelsen av 900-tallet, ble det allminnelig akseptert at man måtte ta hensyn til forgjengernes deduksjoner og beslutninger. *Taqlid* betyr å akseptere loven slik den er utlagt i de autoritative håndbøkene,<sup>130</sup> å etterligne forgjengerne.<sup>131</sup> Denne holdningen betydde i seg selv en kraftig begrensning i bruken av *ijtihad* til stadig færre nye problemer og kalles '*insidad bab al-ijtihad* — lukking av døren til *ijtihad*. Schacht og flere andre vestlige orientalistere har ment at denne prosessen startet i det 10. århundre.

By the beginning of the fourth century of the hijra (about 900 A.D.), however, the point had been reached when the scholars of all schools felt that all essential questions had been thoroughly discussed and finally settled, and a consensus gradually established itself to the effect that from that time onwards no one might be deemed to have the necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and at the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down once and for all. This "closing of the door of *ijtihad*", as it was called, amounted to the demand for *taqlid*, a term which had originally denoted the kind of reference to Companions of the Prophet that had been customary in the ancient schools of law, and which now came to mean the unquestioning acceptance of the doctrines of established schools and authorities. A person entitled to *ijtihad* is called *mujtahid*, and a person bound to practise *taqlid*, *mukallid*.<sup>132</sup>

Men denne lukkingen av døren til *ijtihad* ble ikke akseptert av alle. En lang rekke jurister mente seg kvalifiserte som *mujtahid*. Det er også verd å merke seg at blant de krav til kalifens kvalifikasjoner som mange jurister

<sup>129</sup> Paret, *op.cit.*

<sup>130</sup> Coulson, *op.cit.*, s. 240-41.

<sup>131</sup> Joseph Schacht: TAKLID, *SEI*.

<sup>132</sup> Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 70-71.

stilte, var kompetanse som *mujtahid*. Wael B. Hallaq har i en grundig dokumentert artikkel imøtegått Schachts standpunkt.<sup>133</sup>

By chronologically analyzing the relevant literature on the subject from the fourth/tenth century onwards, it will become clear that (1) jurists who were capable of *ijtihad* existed at nearly all times; (2) *ijtihad* was used in developing positive law after the formation of the schools; (3) up to *ca.* 500 A.H. there was no mention whatsoever of the phrase “*insidad bab al-ijtihad*” or of any expression that may have alluded to the notion of the closure; (4) the controversy about the closure of the gate and the extinction of *mujtahids* prevented jurists from reaching a consensus to that effect.<sup>134</sup>

Denne faktisk insistering på *ijtihad* hadde konsekvenser for den politiske teori. I prinsippet skulle kalifen være den fremste blant de med kunnskap om *shari'a*, men ettersom kravene til kunnskap ble større blir den viten de regjerende kalifene hadde, relativt sett mindre og mindre. Med svekkelsen i kalifenes kvalifikasjoner som *mujtahider*, får '*ulama*' en stadig større rolle som *shari'as* forvaltere. Dette forhold bidrar til forklaringen av det som tidligere er kalt “the medieval synthesis”, jfr. over side 18. Hallaq sier det slik:

It is relevant to assert here that although political theory was an extension of the basic principles of Islamic law, it was not in reality speculative, but rather pragmatic: It is the depiction of the past in a normative form and its adaptation to the present conditions with the purpose of illustrating a system of morals, the applications of which will maintain the unity and integrity of the Muslim community. Political theory then had to be practical, because its genesis and development were motivated by the ambition to restore the golden age of the Muslim Empire.<sup>135</sup>

På tross av den kontinuerlige bruk av *ijtihad* som har funnet sted, er ikke *ijtihad* og *ijma'* blitt de redskaper for utvikling og forandring i islam de kunne vært. Med begrensningene i *ijtihad*, særlig til *qiyas*, og framveksten av *ijma'* som det sanksjonerende, men samtidig konserverende kriterium, har islams juridiske prinsipper ligget bemerkelsesverdig fast i snart 1000 år. *Shari'as* gudgitthet er den religiøse forklaring på og begrunnelsen for denne

<sup>133</sup> Wael B. Hallaq: “Was the Gate of *Ijtihad* Closed?”, *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), s. 3-41.

<sup>134</sup> *Ibid.*, s. 4.

<sup>135</sup> *Ibid.*, s. 12-13.

uforanderligheten. *Shari'a* har gyldighet for alle mennesker til alle tider. *Taqlid*, etterligning, blir det bærende prinsippet i anvendelsen av loven, i alle fall for det store flertall av muslimer som ikke kan nå opp til *mujtahid*-enes rekker.

Når den faktiske og relativt omfattende bruken av *ijtihad* likevel ikke har ført til betydelige forandringer i islam, må årsakene søkes i de historiske realiteter. En forklaring i denne sammenhengen er mangelen på institusjonalisering av *ijma'*. En slik institusjonalisert konsensus ville blitt en politisk *ijma'* og den ville

... lose its traditional function as an expression of cumulative, time-tested general conscience and become instead a declaration of the general will and a blueprint for policy. This transformation could only serve to separate the concept of *ijma'* from the religious ideal of *shari'a* and reconstitute it as a convenient but imperfect tool for the application of law. Thus it would cease to be a legal source, on the same level as the Qur'an and Sunna, and become a political agency, combining the always fallible powers of practical judgement offered by the *shura* (the ruler's consultants) with the temporal power of decision of the ruler himself. *Ijma'* in this sense is a process of positive legislation, not a canonical proof. If it is to do its new work, there is clearly no room for a principle of unanimity.<sup>136</sup>

Utviklingen ikke bare av *shari'a*, men også av den juridiske politiske teori er en klar avvisning av slike forsøk på å institusjonalisere lovgiver- og lovtolker-funksjonene.

## Rasjonalisme og voluntarisme i klassisk islam

Det finnes tre hovedtradisjoner i islamsk teologi: *tradisjonalsismen*, *rasjonalismen* og *sufismen*. Denne studien begrenser seg til å presentere den tradisjonalistiske og rasjonalistiske teologis innflytelse på den juridiske politiske teori. Sufismens oppfatninger er viktige, men dens mystisisme gir lite rom for eksplisitte politiske teorier og faller utenfor rammen av dette arbeidet. I forhold til disse tre tradisjonene gjenfinnes fundamentalismen innenfor tradisjonalsismen, først og fremst som en kritikk av innovasjoner (*bid'a*)<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Malcolm H. Kerr: *Islamic Reform — The Political and Legal Theories of Muhammed 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1966, s. 203.

<sup>137</sup> *Bid'a* impliserer det motsatte av å følge *sunna*, jfr. D. B. Macdonald: *BID'A, SEI*.

eller tillegg til den “sanne” lære. Denne holdningen er svært utbredt og illustrerer at det alltid har eksistert en proto-fundamentalistisk tendens, med betydelig innflytelse. Denne “tradisjonalistiske” (proto-)fundamentalismen står ikke i direkte motstrid til den mer “militante” fundamentalistiske tendens som krever full implementering av *shari‘a*, jfr. fundamentalismedefinisjonen på ovenfor, side 18. Det blir snakk om en forskjell i militans heller enn substans.

Utgangspunktet i den tradisjonalistiske teologien er Guds forskjellighet fra mennesket. *Ahl al-hadith*, “tradisjonens folk” — de teologene som la vekten på sunna og *hadith* — mente de opplysninger om Gud som finnes i Koranen og *hadith*, måtte tas bokstavelig. Dette var spørsmål som ikke kunne diskuteres. Den “anti-rasjonalisme” eller fideisme som ligger i denne teologien, uttrykkes ved sentensen *bi-la kaifa wa-la tashbih* - uten å spørre om hvordan og uten å sammenligne, for eksempel uten å spørre hvordan Gud hører, ser, sitter osv., og uten å sammenligne Guds attributter med menneskelige attributter. Men denne posisjonen ble ikke stående uimotsagt. Det ble behov for en videreutvikling. Sentrale begreper i den tradisjonalistiske teologi ble forskjell (*mukhalafa*) og fjerning (*tanzih*): Alt hos Gud er forskjellig fra det som benevnes med et lignende ord hos mennesker og denne posisjonen “fjerner” Gud fra sammenblanding med Hans skaperverk.

Den rasjonalistiske teologien, representert ved *mu‘tazila*, kjennetegnes ved at Guds attributter eller kvaliteter slik de uttrykkes i de mange Gudsnavn, ikke aksepteres som annet enn metaforer. Eksistensen av slike kvaliteter ville innebære brudd på Guds absolutte enhet. Derfor finnes ikke de attributter som *mu‘tazila* aksepterte, inklusive rettferdigheten, i essensen, men de *er* Guds essensen. Denne understrekingen av den absolutte enhet (*tawhid*) gjør Gud til en abstrakt og upersonlig Gud, hvis kjennetegn er enhet, rettferdighet og åndelighet.<sup>138</sup>

## ***Qadariya***

*Qadariya* er et fellesnavn som av motstandere settes på en (heterogen) gruppe som stilte spørsmål ved predestinasjonslæren slik den kommer til uttrykk i en del av Koranversene. *Qadar* viser til Guds andel i menneskets skjebne, det som Gud har fastsatt, og navnet *qadariya* kunne med rette heller vært brukt om dem som forfektet Guds absolutte allmakt enn om tilhengerne av menneskets frie vilje. De første kritikerne av predestina-

<sup>138</sup> Fakhry: *A History of Islamic Philosophy*, s. 45 og 57; Macdonald: *ALLAH, SEI*.

sjonen forsøkte å forene Guds *qadar* med menneskets frie vilje, dvs. det var de som diskuterte hvor langt Guds *qadar* strakk seg.

En av de første som forsvarer menneskets frie vilje, er *Hasan al-Basri* (642-728). Han benekter ikke Guds allmakt eller Hans *qadar* i menneskets liv, men “he emphatically and ardently denies the incompatibility of the *qadar* of Allah with the moral and religious freedom of man.”<sup>139</sup> De politiske konsekvensene av dette er klare og umayyad-kalifen Abd al-Malik, som regjerte 685-705, utba seg en forklaring på al-Basris standpunkt. Forfektelsen av en fri vilje framstår som en trussel mot “statens” autoritet i en situasjon hvor det regjerende dynastiet begrunner sin posisjon med Guds vilje og predestinasjon. For det første betyr det et ansvar for den enkelte til å gjøre det gode, om nødvendig på tross av kalifens ordre. For det andre betyr det at også kalifen er ansvarlig for sine handlinger, og ikke nødvendigvis bare overfor Gud. I sitt svar til kalifen, som gjør at vi kjenner al-Basris posisjon så godt, fordømmer han på det skarpeste de som unnskylder sine “sinful appetites and treacherous iniquities” ved henvisning til Guds *qadar*.<sup>140</sup> Og at lokale guvernører og “byråkrater” i al-Basris samtid faktisk forsvarte sine korruperte og tyranniske handlinger med henvisning til *qadar*, finnes det belegg for i kildene.<sup>141</sup>

Selv om ikke Hasan al-Basri oppfordret til opprør, men ba kalifen om å ta avstand fra de som forfektet predestinasjon eller moralsk determinisme, førte hans frittalendhet i disse spørsmålene, til problemer med kalifen,<sup>142</sup> men det var i etiske spørsmål han argumenterte for den fri vilje og han aksepterte den politiske status quo.<sup>143</sup> Al-Basri led derfor ingen overlaster.

Så heldige var ikke to av hans etterfølgere i synet på *qadar*, som gikk betydelig lenger enn al-Basri. Både *Ma'bad al-Juhani* (d. 699) og *Ghaylan al-Dimashqi* (d. 743) ble henrettet for sine synspunkter, Ma'bad allerede under Abd al-Malik.<sup>144</sup> Ghaylan al-Dimashqi utviklet et politisk program — i umayyad-kalifen Hishams regjeringstid (724-743) — på bakgrunn av synet på fri vilje. Etter hans mening var ikke det legitime kalifatet begrenset til Kuraish. Enhver som etterlevde Koranen og *sunnaen* kunne velges

<sup>139</sup> Julian Oberman: “Political Theology in Early Islam. Hasan al-Basri’s Treatise on Qadar”, i *Journal of the American Oriental Society*, LV (1935), s. 144.

<sup>140</sup> *Ibid.*, s. 150.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, s. 139-143.

<sup>143</sup> Majid Khadduri: *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1984, s. 33.

<sup>144</sup> *Ibid.*

til kalif, og den kalif som ikke gjorde det, kunne avsettes.<sup>145</sup> Ghaylanis tilhengere — *ghaylaniya* — mente at en kalif bare kunne innsettes gjennom hele *ummaens ijma'*.<sup>146</sup> Gjennom sitt krav om at en imam må være rettferdig, står de nærmere *kharijiya* enn *murji'a* i synet på kalifatet.

Slike synspunkter førte Ghaylan al-Dimashqi og *ghaylaniya* til konflikt med umayyadene. De ble bekjempet og sluttet å spille noen politisk rolle allerede før 'abbasidene overtok. Men det er interessant å merke seg at én av umayyadkalifene, Yazid III (som gjorde opprør mot sin fetter Walid i 744 og var en av fire kalifer i løpet av samme året), overtok Ghaylans politiske program. Da han mottok lojalitetseden (*bay'a*) i Damaskus, erklærte han blant annet at *ummaen* hadde rett til å avsette ham dersom han avvek fra den rette vei. Han sa seg også beredt til å tre tilbake for en bedre kandidat, hvis det var enighet om det, og han understreket retten til å motsette seg, også med makt, den som beordret brudd på Guds lov.<sup>147</sup> Dette standpunktet behøver slett ikke å ha vært en rent opportunistisk begrunnelse for Yazids opprør. Det faktum at han hadde *mawla*-bakgrunn (hans mor var en ikke-arabisk slave) kan ha spilt en rolle. Ghaylanis standpunkt innebærer at det ikke er noen forskjeller i islam med hensyn til politiske rettigheter, annet enn de som følger av større eller mindre gudfryktighet. Dette er nok en parallell til *kharijiya*, men også til andre opposisjonsgrupper fram til 'abbasidenes maktovertagelse.

### ***Mu'tazila***

I forsvaret for den frie vilje overtok *mu'tazila* etter *qadariya*. Denne skolens forhistorie illustrerer forbilledlig sammenhengene mellom politikk og teologi i islam. Navnet *mu'tazila* kommer etter all sannsynlighet fra *i'tazala* som betyr "å skille seg ut fra".<sup>148</sup> Dette viser til de som inntok en nøytral stilling til Alis utnevnelse som kalif og hans strid med dem som gjorde opprør mot ham. Den første *mu'tazila* var en politisk gruppe. "The *mu'tazila* as a theological school must therefore have been preceded by a political *mu'tazila*, which determined its structure."<sup>149</sup> Selv om den politiske *mu'tazila* går tilbake til profetens følgesvenner, og Hasan al-Basri

<sup>145</sup> *Ibid.* og Lambton, *State and Government*, s. 34.

<sup>146</sup> *Ibid.*, s. 35.

<sup>147</sup> *Ibid.*, s. 35-36.

<sup>148</sup> H. S. Nyberg: *al-MU'TAZILA, SEI*.

<sup>149</sup> *Ibid.*



kan regnes som en forløper i teologisk henseende,<sup>150</sup> er det *Wasil b. 'Ata'* (699/700-748/49) og *'Amr b. 'Ubaid* (d. 762) som regnes som grunnleggerne av den teologiske skolen. Det teologiske utgangspunkt er doktrinene om *i'tizal* — en posisjon i synet på den alvorlige synder (*fasik*)<sup>151</sup> som ligger mellom *kharijiya*, som mente synderen ble en vantro, og *murji'a* som mente han fortsatt var en troende. Etter å ha avvist al-Basris klassifisering av synderen som hykler (*munafik*), hevder *mu'tazila* at synderne befinner seg i en særskilt kategori mellom frafallen og troende — *manzila baina 'l-manzilatain*. Dette standpunktet henger nøye sammen med synet på personene i striden rundt Ali, særlig i den første motstanden fra blant annet profetens enke 'A'isha. Mens *kharijiya* hevdet at Ali i utgangspunktet hadde rett til kalifatet, og at hans motstandere følgelig ble frafalne syndere, mente *mu'tazila* at det ikke var mulig å vite hvem av partene som begikk synd, selv om en av dem nødvendigvis gjorde det fordi begge ikke kunne ha rett på en gang. Fordi mennesker ikke kan vite det Gud vet, er det riktig å klassifisere de involverte i denne striden hvor menneskene ikke kan vite hvem som er frafalne og troende, som *manzila baina 'l-manzilatain*. Gjennom sin motstand mot umayyadene kom likevel *mu'tazila* til å innta en mer positiv innstilling til alidenes<sup>152</sup> krav, men de bekjempet alltid på det sterkeste den mest ekstreme shia. Denne moderate pro-alid holdningen gjør at *zaidiyas* teologi (jfr. over s. 25) i stor grad er lik *mu'tazila* sin.

H. S. Nyberg mener denne posisjonen bare kan tolkes på én måte og han ser *mu'tazila* som 'abbsidenes forkjempere. Dette mener han også forklarer hvorfor deres teologi var offisiell 'abbasid-ideologi i nærmere et hundre-år.<sup>153</sup> W. Montgomery Watt er svært skeptisk til denne tolkningen og mener tidspunktet for *mu'tazilas* dannelse må forskyves med nærmere 3/4 århundre.<sup>154</sup> For ham er det det greske element i deres teologi som er det sentrale, og bevegelsens egen påstand om opprinnelse i kretsen rundt al-Basri en tilbakeprojeksjon.<sup>155</sup> Men med vekt på en *politisk mu'tazila* som en (delvis) bestemmende forløper for den teologiske skolen, behøver det ikke være så stor motsetning mellom Nyberg og Watt, og et (lite) moment

<sup>150</sup> Oberman, *op.cit.*, s. 139. Det er bare i spørsmålet om fri vilje han er en forløper. Al-Basri har ingen ting av *mu'tazilas* rasjonalisme.

<sup>151</sup> *Fasik* kom etterhvert også til å omfatte trivielle lovbrudd og enhver småsynd, jfr. Th. W. Juynboll: *FASIK, SEI*.

<sup>152</sup> De forskjellige etterkommerne av Ali.

<sup>153</sup> Nyberg, *op, cit.*

<sup>154</sup> W. Montgomery Watt: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979, s. 61.

<sup>155</sup> *Ibid.*, s. 63-64.

som støtter Nyberg, er det faktum at 'Amr al-'Ubaid i 744 støttet Yazid III sitt opprør og senere hadde nære forbindelser med 'abbasid-kalifen al-Mansur, som regjerte 754-775.<sup>156</sup> Ettersom 'Amr al-'Ubaid var kjent for sin moralske vandel, tyder dette på at hans politiske oppfatninger var knyttet til teologiske overveielser.

Som Nyberg mener likevel Watt at *mu'tazilas* standpunkt overenstemmer med 'abbasidenes interesser under dynastiets første periode. Deres "mellomstandpunkt" kan ses som et forsøk på å samle en splittet *umma* gjennom en kompromisspolitikk, uttrykt i standpunktet om *manzila baina 'l-manzilatain*, og ved å gi noe til begge parter i striden mellom sunni og shia.<sup>157</sup>

*Mu'tazila*-teologien er apologetisk, baserer seg strengt på Koranen (*mu'tazila* lå i skarp strid med tilhengerne av *hadith*), og den er polemisk og spekulativ. *Mu'tazila* introduserte den gresk-hellenistiske filosofien som hjelpemiddel i teologien, noe som ga deres skole en intellektualistisk profil.<sup>158</sup> Sammen med doktrinen om fri vilje, gjorde dette *mu'tazila* til den rasjonalistiske retning i islam. For å regnes som tilhenger av deres skole, måtte man slutte seg til fem prinsipper — *usul* (entall *asl*): 1) Guds absolutte enhet (*asl al-tawhid*), 2) Guds rettferdighet (*asl al-'adl*), 3) en praktisk teologi, som med utgangspunkt i Guds rettferdighet forespeilet menneskene en rettferdig dom (kalt *asl al-wa'd wa 'l-wa'id* (= "løftet og trusselen")), 4) den nøytrale mellomposisjon (*asl al-manzila baina 'l-mazilatain*) og 5) å kreve det gode og forby det onde (*asl al-amr bi'l-ma'ruf wa 'l-nahy 'an al-munkar*). Av disse fem prinsippene, har tre politiske konsekvenser. Det rasjonalistiske standpunktet og doktrinen om Guds rettferdighet gjør mennesket ansvarlig for egne handlinger, også kalifen. Dette har den tidlige *mu'tazila* felles med *qadariya*, selv om den senere skolen legger mer vekt på de teologiske sidene av diskusjonen. Også de to siste prinsippene er hovedsakelig politiske og kan til og med begrunne opprør.<sup>159</sup> Etter min mening styrker også dette Nybergs tolkning.

*Mu'tazila* nådde sin største innflytelse under kalifen al-Ma'mun (813-833). Han ville gjennom en kompromiss-politikk imøtekomme forskjellige opposisjonsgrupper for å samle *ummaen* og antok *mu'tazilas* teologiske standpunkter i et forsøk på å oppnå denne samling. Særlig viktig ble dette i spørsmålet om Koranen er skapt og introdusert av Gud i verden på er bestemt historisk tidspunkt — *mu'tazilas* standpunkt — eller uskapt, dvs. evig liksom Gud — det ortodokse sunni standpunkt. For å gjennomdrive al-

<sup>156</sup> Anonym: 'AMR b. 'Ubaid Abu 'Uthman, *SEI*.

<sup>157</sup> Watt, *op.cit.*, s.62-63.

<sup>158</sup> Nyberg, *op.cit.*

<sup>159</sup> Nyberg, *op.cit.*; Watt, *op.cit.*, kapittel 7: "The Mu'tazilites".

Ma'muns og *mu'tazilas* synspunkter, ble det opprettet en slags inkvisisjon (*mihna*) i 833, som også fungerte under de to neste kalifene, fram til 847. I synet på kalifatet hadde imidlertid al-Ma'mun sympati for shia-standpunktet. Han var den første kalif som benyttet *imam* som tittel, og han framstilte seg som Muhammeds etterfølger, med plikt til å gi religiøs veiledning til fellesskapet.<sup>160</sup>

Selv om *mu'tazila* stilte krav om tilslutning til fem bestemte prinsipper for å kunne regnes som tilhenger av skolen, dukket det opp varierende tolkninger.<sup>161</sup> Dette kom også til syne i oppfatningen av kalifatet. Det kunne være variasjoner i synet på graden av legitimitet hos de første kalifene,<sup>162</sup> forskjellige oppfatninger om hvor mange imamer det kunne være på en gang, og om kalifatet skulle begrenses til Kuraish.<sup>163</sup>

Tilhengerne av *mu'tazila* kalte seg selv "tilhengerne av Guds enhet og rettferdighet" (*ahl al-tawhid wa-l-'adl*). Gjennom vekten på rettferdigheten som absolutt prinsipp og menneskets fri vilje, ble de nødt til å understreke at Gud var bundet av kravet om rettferdighet. Rettferdighet var Guds essens. Denne rettferdigheten var tilgjengelig for mennesket ikke bare gjennom åpenbaringen, men også gjennom fornuften. *Mu'tazila* ville bruke fornuften til å utdype åpenbaringen. De hevdet også at gjennom fornuften alene kunne man få viten om: Guds eksistens, essens (rettferdighet) og karakteristika, muligheten for profeti og åpenbaring, hva det vil si å handle moralsk og umoralsk, den fysiske verdens struktur og dens forhold til Gud. *Mu'tazila* holdt den rene fornuft for mer fullkommen enn tradisjon og autoritet og ville bruke fornuften til å få dypere innsikt i åpenbaringen.<sup>164</sup>

Her lå muligheten i islam til å etablere et naturrettsystem, basert på en absolutt rettferdighet og tilgjengelig for den menneskelige fornuft. *Mu'tazila* forsøkte å klassifisere alle handlinger som enten gode eller onde. Den menneskelige tankes tendens til nettopp en slik tvedeling mente de var bevis på at de ontologiske kategorier handlinger kan deles i, var godt og ondt og at disse ontologiske forhold var tilgjengelige for fornuften. Men den moralske ansvarlighet fikk ikke frihet og trosfrihet som konsekvens for *mu'tazila*. De hadde ikke problemer med å bruke tvang og makt for å gjennomtvinge sin lære da de var i posisjon til det. Det menneskelige ansvar for den rette lære var ikke individuelt.

<sup>160</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 40.

<sup>161</sup> Nyberg, *op.cit.*; Watt, *op.cit.*

<sup>162</sup> Nyberg, *op.cit.*

<sup>163</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 37-39.

<sup>164</sup> Oliver Leaman: *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 11.

Selv om *mu'tazila* la vekt på bruken av fornuften og benyttet seg av gresk filosofi i sin argumentasjon, er det viktig å ha klart for seg begrensningene i deres rasjonalisme. De begrenset seg til teologiske spørsmål og avviste at (den greske) filosofien kunne si noe mer om verden enn islam.

Nothing could then be less justifiable than to regard the Mu'tazila as philosophers, free thinkers or liberals. On the contrary, they are theologians of the strictest school; their ideal is dogmatic orthodoxy; philosophy for them is only an *ancilla fidei*; they are nothing less than tolerant. What they created was Muslim scholasticism.<sup>165</sup>

*Mu'tazilas* varige innflytelse på islam skulle ikke bli rasjonalismen og synet på menneskets frie moralske vilje. Forsøket på å gjennomtvinge *mu'tazila*-standpunkter på '*ulama*', førte til en skarp reaksjon og en konsolidering av ortodokse sunni-posisjoner. I denne reaksjonsprosessen spilte Ibn Hanbal en sentral rolle med sine konservative tolkninger av standpunktene til tradisjonelistene (*ahl al-sunna*). Det *mu'tazila* fikk innflytelse på, var utviklingen av "debatteknikken" i islam. Gjennom introduksjonen av filosofien, la de grunnlaget for utviklingen av *kalam* — den skolastiske teologien. *Al-Ash'ari* (873/4-935), som selv tilhørte *mu'tazila* til han sluttet seg til tradisjonistene, vendte *mu'tazilas* dialektikk mot dem selv og regnes som grunnlegger av *kalam*. Etter midten av 900-tallet svekkes *mu'tazilas* innflytelse og det blir *al-Ash'aris* tilhengere som dominerer teologien.

## Absoluttistiske begrunnelser

Liksom utviklingen av *shari'a* hadde et ad hoc preg, hadde også utviklingen av teoriene om kalifatet det. Det er typisk at de i stor utstrekning ble formulert i forbindelse med kriser i eller utfordringer av kalifatets stilling.

*Ibn al-Muqaffa'* (d. 756),<sup>166</sup> som døde like etter 'abbasidenes maktover-takelse, tilhørte den persiske "sekretærklassen" som kom til å få stor innflytelse under 'abbasidene. Han var opprinnelig tilhenger av parsismen,<sup>167</sup> og hans islamske omvendelse ser ut til å ha vært trukket i tvil. Han inntok trolig et manikéisk standpunkt som flere av persisk avstamning

<sup>165</sup> Nyberg, *op.cit.*

<sup>166</sup> Det oppgis noe forskjellige årstall i forskjellige arbeider. I tillegg til 756 er både 757 og 759 nevnt. Hos F. Gabrieli: *IBN AL-MUKAFFA'*, *Et*<sup>2</sup> heter det trolig 756 eller snart deretter.

<sup>167</sup> Zarathustras lære.

blant sekretærene,<sup>168</sup> og endte sine dager på bålet som kjetter.<sup>169</sup> Han oversatte til arabisk en rekke arbeider fra sassanidisk tid, skal ha forfattet en kritikk av Koranen<sup>170</sup> og påvirket utviklingen av politisk teori gjennom flere egne arbeider.

Selv om al-Muqaffa' hadde persisk bakgrunn avviste han de mest ekstreme oppfatninger av kongers gudgitte rett til makt, som 'abbasid-propagandistene hadde brukt mot umayyadene. 'Abbasidenes makt overtakelse skapte behov for nye lojalitetsbånd mellom kalif og undersåtter. 'Abbasidene kom til makten i stor grad takket være sin hær av ikke-arabiske muslimer — de som hadde status som *mawali*, dvs. som klienter. Den nye hæren hadde derfor ikke lenger de tradisjonelle arabiske stammebånd og stammelojaliteter til kalifen. Al-Muqaffa' mente derfor det viktigste båndet mellom hær og kalif var religionen, og for regimets sikkerhet og stabilitet ble det av største viktighet at denne tro var den rette.<sup>171</sup> Han foreslo derfor for 'abbasidkalifen al-Mansur at han skulle kontrollere og autorisere religionen. Etter al-Muqaffa's mening skulle han overprøve den selvstendige tolkning (*ra'y*) som ble utøvd av '*ulama*'. Dette betød at kalifen ville være den autoritative lovtolker, og al-Muqaffa' foreslo utviklingen av en lov basert på 1) presedens og vane, 2) tradisjon og analogi og 3) kalifens egne beslutninger, som i sin tur ville endres av og suppleres med etterfølgernes beslutninger.<sup>172</sup>

Dette politiske programmet impliserer at kalifens autoritet nærmer seg det absolutte. Selv om al-Muqaffa' er enig med *kharijiya* at kalifen ikke skal adlydes i synd,<sup>173</sup> dvs. når han bryter med Koran og *sunna*, gjør han det vanskelig å avgjøre når et slikt brudd finner sted fordi kalifen har rett til egen tolkning (*ra'y*). Når kalifen i tillegg blir sanksjonist for den rette tro og det ikke må oppfordres til ulydighet mot ham, finnes det ingen "legale" måter å avsette ham på. *Raison d'état* gjør kalifen til de facto suverén.

Tanken på kalifen som øverste religiøse autoritet og lovgiver gjennom praktisering av *ra'y*, ble fullstendig avvist i islamsk ortodoksi. For sunni-islam var det '*ulama*'s eller *umma*'s konsensus (*ijma'*) som avgjorde om en tolkning var riktig eller ikke. Men innenfor ortodoksien klarte man heller ikke å utvikle noen teori for legal eller institusjonell avsetting av en syndig kalif.

<sup>168</sup> Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, s. 38.

<sup>169</sup> Lambton, *State and Government*, s. 50; Hitti: *History of the Arabs*, s. 308.

<sup>170</sup> Watt, *op.cit.*, s. 38.

<sup>171</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 51.

<sup>172</sup> T.W. Arnold: *KHALIFA, SEI*; Lambton, *op.cit.*, s. 53; Khadduri, *op.cit.*, s. 150-51.

<sup>173</sup> Lambton: "Islamic Political Thought", i Schacht & Bosworth, *op.cit.*, s. 408.

Absoluttismen utvikles videre av *Abu Yusuf* (d. 798). Han viser til de tradisjoner som oppfordrer til lydighet mot imamen, og for ham spiller valg og lojalitetsed (*bay'a*) ikke lenger noen rolle. Det finnes bare én kilde som kalifens autoritet kan springe ut fra: Gud.

Verily God, in His grace and mercy and indulgence, had made those who exercise command vicegerents upon His earth, and has furnished for them the light that illuminates for the subjects those matters in their mutual relations which are obscure to them, and that makes manifest what is confused in the duties laid upon them. The illumination of the light of those who exercise command consists in maintaining the Divine ordinances and giving to all men their rights with resolution and clear command.<sup>174</sup>

Selv om Abu Yusuf overfor kalifen insisterer på at han må basere sitt styre på de fire første kalifenes eksempel, og han dermed implisitt advarer mot dyrkingen av den sassanidiske tradisjonen,<sup>175</sup> er han med på å rive grunnlaget vekk for en slik *shari'a* "ramme" for styret, ved sin aksept av tittelen *khalifat Allah*. Abu Yusuf mener da også at den faktiske besittelsen av makt er en nødvendig og tilstrekkelig betingelse for utøvelsen av autoritet, uavhengig av kalifens personlige kvalifikasjoner.<sup>176</sup> Her finnes det ikke rom for noen opprørsteori i det hele tatt. Den urettferdige hersker eller tyrann er en prøvelse fra Gud som muslimene må utholde. Han vil få sin straff i det hinsidige.<sup>177</sup>

Et nytt, og *mu'tazila*-inspirert, rasjonalistisk syn på kalifatets nødvendighet, presenteres av *al-Jahiz* (776-868/9). Han hevdet at både menneskets natur og dets manglende kunnskaper nødvendiggjør en samfunnsmessig ledelse. En imam er nødvendig for å veilede dem og lære dem det de må vite.<sup>178</sup> Derfor er opprettelsen av imamaten<sup>179</sup> også en plikt for *ummaen*. Den må velge én imam, for flere vil føre til strid og splittelse.

Al-Jahiz er opptatt av å forsvare 'abbasidenes posisjon. Han kommer derfor i den situasjon at han må argumentere for å styrte tyranner — umayyadene — samtidig som han må avvise kritikken mot 'abbasidene. Han

<sup>174</sup> Fra Abu Yusuf's *Kitab al-kharaj* [Boken om skatt], sitert etter Lambton, *State and Government*, s. 56.

<sup>175</sup> Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", i Gibb, *op.cit.*, s. 45.

<sup>176</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 56.

<sup>177</sup> *Ibid.*, s. 57.

<sup>178</sup> *Ibid.*, s. 59.

<sup>179</sup> Imamaten er her synonymt med kalifat, jfr. note 25, side 18.

erkjenner tre måter som imamatet kan etableres på. Den første, å styrte en tyrann, dekker 'abbasidenes maktovertakelse. Den andre viser til valgproseduren ved den tredje kalifen Uthmans innsettelse og viser at al-Jahiz mente det var aristokratiet (*khassa*) som var ansvarlige for imamatet. Den siste viser til konsensusen ved Abu Bakrs valg. En slik bred konsensus blant vanlige folk (*'amma*) er bare mulig og akseptabel når kandidatens eneste kvaliteter er kjent og erkjent av hele fellesskapet.<sup>180</sup>

I sin argumentasjon for retten til opprør er det ikke et hvilket som helst dårlig regime som kan styrtes. Det er bare når styret faktisk ikke lenger kan kalles islamsk at opprør er legitimt, ja faktisk en plikt. Men selv om opprør er legitimt, er det bare en plikt i de situasjoner hvor det har en mulighet til å lykkes. Denne begrensningen er trolig et forsøk på å imøtegå *kharijiyas* standpunkt om umiddelbar motstand mot en syndig imam, med de destabiliserende konsekvenser det fikk.<sup>181</sup> Men gjennom den vekten al-Jahiz la på kalifens kvalifikasjoner, og trolig også på retten til opprør, ble han oppfattet som om han støttet avsettelsen av en lovlig valgt kalif til fordel for en bedre kandidat, noe som ble imøtegått av senere jurister.

*Ibn Qutayba* (828-889) har samme siktemål som al-Jahiz i arbeidet for å styrke 'abbasidenes posisjon, men han avviser kategorisk *mu'tazila*-standpunktet om rett til opprør.<sup>182</sup> Han hører til den tradisjonalistiske hanbalilovskolen, selv om han har sine egne nyanser i synet på fri vilje (*qadar*).<sup>183</sup> Ibn Qutayba angriper sterkt de fleste former for *ijtihad*, som *ra'y*, *qiyas* og *istihsan* og han vender seg mot alle "splittende" sekter i et forsøk på å styrke ortodoksien. Igjen er det frykten for *ummaens* splittelse som fører til avvisningen av den politiske "ideologi" i de kjetterske sektene.

## Al-Ash'ari og *ash'ariya*

En svært sentral skikkelse i islamsk teologi er al-Ash'ari. Etter at han forlot *mu'tazila* og denne retningens rasjonalisme, bidro han i stor grad til utviklingen av det som er blitt sunni ortodoksi. Selv om han ikke grunnla noen egen lovskole (han var selv *shafi'i* og fikk sitt største gjennomslag innenfor denne skolen), har hans teologi satt sitt preg på hele sunni-islam

<sup>180</sup> Lambton, *op.cit.*, s. 60-61. Denne vekten på legitimiteten ved Uthmans "valg" henger nok sammen med al-Jahiz' forsvar for den lite studerte politiske sekten *uthmaniya*; Watt: *Islamic Political Thought*, s. 87.

<sup>181</sup> *Ibid.*, s. 62.

<sup>182</sup> *Ibid.*, s. 66.

<sup>183</sup> G. Lacomte: *IBN KUTAYBA, Et*.

gjennom den aksept hans *kalam* fikk blant de ortodokse tradisjonister. Dette gjelder også de politiske teoriene som flere av hans disipler utviklet, selv om han selv ikke er kjent for å ha skrevet mye om dette emnet.

Det avgjørende punktet i utviklingen av islamsk teologi er al-Ash'aris anvendelse av *mu'tazilas* rasjonalistiske metodologi i forsvaret og utviklingen av tradisjonalistenes posisjon. Således representerer hans egen posisjon et kompromiss eller en syntese bare i forhold til metoden, ikke innholdet.<sup>184</sup> Hans posisjon ble systematisk videreutviklet og raffinert av hans etterfølgere. Selv om *ash'ariya* — al-Ash'ari-tilhengerne — ikke utgjør en homogen skole, er de samlet om den felles oppfatningen at Gud utgjør den ugjennomtrengelige Allmektige som ikke handler ut fra en mening og som ikke kan utforskes.<sup>185</sup>

Den ontologi som utvikles av al-Ash'ari og hans elever er basert på atomisme og aksiden og leder fram til den okkasjonalismen som danner grunnlaget for å forklare den Guds allmakt som de ville forsvare.

*Al-Baqillani* (d. 1013) som tilhørte andre generasjon av *ash'ariya*, definerer kunnskap som erkjennelse av tingen slik den er i seg selv.<sup>186</sup> Gjennom denne radikale epistemologiske tilnærming står *ash'ariya* igjen med to kategorier — substans og kvalitet. De øvrige aristoteliske kategoriene ble ansett for bare å være forhold som eksisterte subjektivt i tankene til den som visste.

For å være virkelig kan et forhold bare eksistere *i* noe og en kvalitet kan ikke eksistere i en annen kvalitet, bare i en substans. Men et forhold kan ikke eksistere *i* de to tingene som sammenføres. Forholdet eksisterer ikke *i* årsaken eller virkningen. Den må da eksistere i en tredje ting eller substans. Dette skaper et nytt forhold og det krever nye ting som disse forhold igjen må finnes i. At denne uendelige regress er umulig, er *ash'ari*-tilhengerne enige med Aristoteles om. Derfor eksisterer ikke forhold. De er subjektive ikke-entiteter.

Denne oppfatningen umuliggjorde Aristoteles' syn på materien. Alle hans kategorier, unntatt substans og kvalitet, er borte. Materien kan således heller ikke ha mulighet til å motta form. En *mulighet* er hverken en entitet eller en ikke-entitet, men ren subjektivitet. Uten materie forsvinner også den aktive form og alle årsaker. De blir subjektive størrelser. Kvalitetene blir *aksidenser*. Det finnes ingen kvalitet i tingene. Kvalitetene eksisterer bare i substansene. Disse kvalitetene kan være enten positive eller negative. Når kvalitetene eller aksidensene ikke eksisterer, opphører også substansene å

<sup>184</sup> Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 207.

<sup>185</sup> L. Gardet: 'ILM al-KALAM, *EP*'.

<sup>186</sup> Macdonald: ALLAH, *SEI*; Fakhry, *op.cit.*, s. 210.



eksistere. Uten en materie som kan motta form, er bare atomismen mulig.<sup>187</sup> *Al-Baghdadi* (d. 1037), en annen framtrødende tilhenger av *ash'ariya*, presenterer synspunktet slik:

The world, according to the followers of our School, consists of every being other than God. The world consists of two kinds [of beings]: atoms and accidents.<sup>188</sup>

Bare atomet er substans, resten er aksidenser. Atomene er bærere av aksidensene. Aksidensene kan ikke sammensettes, være i kontakt med hverandre eller overføres alene. Slike egenskaper er kjennetegn på legemer. Atomene og kvaliteten har bare temporær eksistens. Atomene var udelelige størrelser i rommet. Forholdet mellom atomene og legemer er komplisert. Noen ganger kan det se ut som om atomene er legemer, men vanligvis defineres legemer som det som er bygd opp av atomer.<sup>189</sup> Hvert atom bærer en bestemt kvalitet. De berører ikke hverandre. Rommet er en serie atomer og tiden er en rekke øyeblikk som ikke rører hverandre. Tiden er granulert og eksisterer bare som forandring.<sup>190</sup>

Denne atomteorien hos *ash'ariya* hadde røtter tilbake til gresk og trolig også indisk tenkning. Den fantes også hos *mu'tazila*, men passet svært godt inn i tradisjonalistenes forsvar for Guds absolutte allmakt.

Den absolutte forenkling av verden til atomer og aksidenser, uten årsak og virkning, leder tilbake til en pre-etablert harmoni. Det er Gud og Hans vilje som er alle tings årsak. Denne ontologien gir grunnlaget for denne teologiens gudsbegrep. Alle tings årsak er Guds absolutte frie vilje. Den er fullstendig ubundet av lover og nødvendighet. Når noe ser ut til å bevege seg er det fordi Gud tilintetgjør, eller tillater å forsvinne, de atomer som den bevegende gjenstanden er bygget opp av, for så å skape den på nytt av nye atomer på et nytt sted langs den linje bevegelsen ser ut til å følge.

Det samme gjeldet årsak og virkning. I et tilfelle der en mann skriver på et papir med en penn har Gud skapt viljen til å skrive. I samme øyeblikk gir Han ham kraft til å skrive og frambringer den tilsynelatende bevegelsen

<sup>187</sup> For et kortfattet, men fortettet resymé av denne epistemologiske tilnærmingen, se Macdonald, *op.cit.*

<sup>188</sup> Al-Baghdadi: *Usul al-din*, sitert etter Rikard M. Frank: "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis" i Michael E. Marmura (ed.): *Islamic Theology and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1984, s. 39.

<sup>189</sup> Se Frank, *op. cit.*; Macdonald, *op.cit.*, hevder at atomene bare har posisjon, ikke ekstensjon, men i følge Frank kan ikke dette ha vært riktig. Se også L. Gardet: *DJUZ', Et*.

<sup>190</sup> Macdonald, *op.cit.*

over papiret, men det finnes ingen årsak til noen av delene. Den menneskelige følelsen av fri vilje er selv skapt av Gud. Den eneste begrensning på Gud er at han ikke kan skape en motsetning — noe som er og ikke er på samme tid.<sup>191</sup>

Denne okkasjonalismen etablerer et forhold mellom Gud og atomene. At alle forhold er illusjoner gjelder ikke i dette tilfelle. Gud har en kvalitet som skiller Ham fra ting som har en opprinnelse. Gud er ikke en naturlig årsak, men en fri årsak.<sup>192</sup>

Denne posisjonen gjør det klart at det ikke finnes noen fornuft eller høyere norm som mennesket er ansvarlig overfor for sine handlinger. Det finnes ingen standard for rett og galt utenfor Guds vilje. Den orden og regularitet som synes å eksistere i et menneskes liv skyldes i seg selv Guds vilje. I denne teologien finnes det ikke ikke noen mulighet til kunnskap om Gud. Det eneste vi kan vite er Hans vilje gjennom åpenbaringen.<sup>193</sup>

Mens *mu'tazila* insisterte på at Gud var bundet av fornuftens rettferdighet og at mennesket hadde en fri vilje til å gjøre det gode eller onde, konstruerer al-Ash'ari en interessant, men problematisk teori om "tilegnelse av handling" for å opprettholde den enkeltes moralske ansvar for sine handlinger. Mens Gud er alle tings og handlinger skaper, har mennesket evnen til å tilegne (*kasb*) seg de handlinger Gud skaper. Dette gir mulighet for å "velg" om man vil gjøre det moralsk riktige. Følgelig blir man også ansvarlig for "sine" handlinger og Guds dom på den ytterste dag vil være rettferdig. Men at teorien ikke kunne tøyes for langt, viser det svar al-Ash'ari ga en opponent som mente *kasb* var det samme som menneskets evne til å skape sine handlinger.

I did not say that my acquisition is a creation of mine in such a way that I am compelled to say that I am its creator. I said only that it is another's creation. How, then, if it be the creation of another, am I compelled to say that I am its creator? If I were the creator of my acquisition, when it is really the creation of God, then God Himself would be moving by the necessary motions which He creates in one who moves thereby. Since this is impossible, because God creates it as the motion of another, we are not constrained by what they say, because our acquisition is a creation of another.<sup>194</sup>

191 *Ibid.*

192 *Ibid.*

193 *Ibid.*

194 Al-Ash'ari: *Kitab al-luma'*, sitert etter Khadduri, *op.cit.*, s. 59.

Den viktigste konsekvensen for den politiske teori av al-Ash'aris frafall fra *mu'tazilas* rasjonalisme, er at imamatet ikke kan begrunnes ut fra fornuften. Hos al-Ash'ari henter det sin begrunnelse og *nødvendighet* i åpenbaringen. Gjennom hans teologi blir denne voluntaristiske posisjon begrunnet og den blir den dominerende i islam.

Overfor tanken om Guds absolutte allmakt måtte *mu'tazila* gi tapt for den teologi som ble utviklet av *ahl al-sunna* og al-Ash'ari. Denne teologien tok utgangspunkt i de deler av Koranen som understreket Guds totale makt over sitt skaperverk. Den menneskelige frie vilje forkastes til fordel for en teologisk determinisme fundert på Guds vilje; menneskers handlinger forklares gjennom den okkasjonalistisk teori som er skissert ovenfor, det vil altså si at Gud skaper alle menneskets handlinger samtidig som Han skaper forestillingen i menneskets hode om at det utfører handlingen selv.<sup>195</sup> Når Gud har en slik allmakt, kan godt og ondt bare defineres i forhold til hans vilje. Derfor er det *shari'a* som avgjør hva som er rett og galt. Hermed forkastes tanken på å kunne klassifisere alle handlinger som enten gode eller onde i forhold til en gitt og absolutt rettferdighetsnorm som er tilgjengelig for fornuften. Den voluntaristiske posisjonen innebærer derfor en forkasting av det som kunne ha blitt en parallell til naturretstenkningen i den vestlige tradisjonen.

Det skal ikke underslås at det finnes moderne utgaver av islam som har forsøkt å instituere Guds vilje som *naturlov*. Man kan insistere på at Gud skaper hendelsene på den samme måten hele tiden og man kan så legge denne regularitet til grunn for å snakke om lov og på det moralske område kan man si at Gud har skapt *shari'a* og den ligger fast til evig tid liksom en naturlov. Dette er imidlertid en overflatebetragtning. Guds allmakt umuliggjør en binding til noe som helst,<sup>196</sup> men denne tendensen representerer i alle fall en viss tilnærming til *mu'tazila*. Det gjenstår å se om en lignende rasjonalisme som hos *mu'tazila* kan gjenoppstå og utvikles videre i dagens islam.

<sup>195</sup> I vestlig tenkning finner vi igjen slike forestillinger i den *psykofysiske parallellismen* i Descartes-eleven Marleblanchs filosofi.

<sup>196</sup> Jeg er derfor uenig med Edward Mortimer når han sier: "Indubitably Islam contains within it the concept of natural law, and hence of natural rights"; Mortimer, "Islam and Human Rights", s. 5. Det er forskjell på *law* og *rights*, særlig når vi snakker om menneskerettigheter, jfr. kapitlet om den vestlige rettighetstradisjonen (s. 6ff) og kapitlet om rettigheter og menneskerettigheter (s. 77ff).

## Politikk (*siyasa*) og naturrett i islam

Det moderne uttrykket for politikk på arabisk er *siyasa*. Uttrykket har en lang historie og går tilbake til en rot som betyr å "håndtere", "ta vare på" eller "trenе" dyr, spesielt hester.<sup>197</sup> Gjennom vekten på kunsten eller håndtverket å "håndtere", har uttrykket fått en videre betydning. Et godt eksempel på dette finnes i en tekst fra det åttende århundre, skrevet før umayyaddynastiets fall av en sekretær i "statsbyråkratiet".

For you know that the man who handles a beast, if he is perceptive in his task, will try to understand the beast's character...

In this description of the care of a beast, there are also indications for those who handle men and manage, test and have dealings with them.<sup>198</sup>

Det varte ikke lenge før uttrykket var i vanlig bruk for å benevne måter å regjere på eller evnen til å regjere. Uten en anakronistisk overbelastning av begrepet, er det likevel mulig å snakke om "statsmannskunst" i en videre forstand enn politikk som knyttet til en doktrine eller et bestemt standpunkt.

Denne tidlige bruken av ordet er særlig interessant i en diskusjon av legitimitet, fordi det ofte brukes i sammenheng med argumenter om et styres kvaliteter og om *retten* til å regjere. For eksempel heter det i en tale som blir tillagt en av Mu'awiyas guvernører i Irak, at "*nasusukum bi-sultani' llahi l-ladhi a'tana* — med den autoritet som Gud har gitt oss styrer vi dere".<sup>199</sup> Ibn Qutayba tillegger kalifen 'Abd al-Malik følgende definisjon av *siyasa*:

*Siyasa* means to win the respect and sincere affection of the upper classes, to bind the hearts of the common people by dealing justly with them, and to be patient with the lapses of your underlings...

The most politic of kings (*aswas al-muluk*) is he who binds the bodies of his subjects to his obedience through their hearts.<sup>200</sup>

<sup>197</sup> Se Najjar, Fauzi M.: "Democracy in Islamic Political Philosophy" *Studia Islamica*, LI, 1980, s. 92 og Bernard Lewis: "Siyasa", i A. H. Green (ed.): *In Quest of an Islamic Humanism*, Cairo: The American University in Cairo Press 1984, s. 3.

<sup>198</sup> 'Abd al-Hamid al-Katib: *Risala ila 'l-kuttab*, sitert etter Lewis, *op.cit.*, s. 4, som også nevner at uttrykket i denne betydningen muligens går helt tilbake til 'Umar b. al-Khattab.

<sup>199</sup> Lewis, *op.cit.*, s. 4.

<sup>200</sup> Ibn Qutayba: *Uyun al-akhbar*, sitert etter Lewis, *op.cit.*, s. 5.

Dette sitatet illustrerer også forbilledlig at nødvendigheten av en legitimering av styret i sosiologisk forstand, allerede var erkjent, og at det var herskerens personlige — karismatiske — forhold til sine undersåtter som var avgjørende.

Det moderne uttrykket for stat — *dawla* — har også historiske røtter, men dets utvikling har ikke vært så rask. Roten til dette ordet betyr “å endre”, “å forandre”. Det kom til å vise til en persons seier eller suksess, og videre til en persons tid ved makten. Ut fra denne bruken ser det ut til å ha fått betydningen “dynasti”.<sup>201</sup> Den videre utvikling har gått langsomt.

When the term *dawla* (now [i våre dager] equivalent to “state”) came into vogue in the early ‘Abbasid period, it was first applied to the new regime established by revolution, as opposed to the regime of the Umayyads (...) but the concepts of authority and government were necessarily implied. As the ‘Abbasid regime became permanently established, the emphasis was gradually changed from revolution to organized authority.<sup>202</sup>

Denne bakgrunnen for den moderne termen for stat, viser at selv om det fantes uttrykk og begrep for “politikk” i termen *siyasa*, så var ikke dette knyttet til staten som en abstrakt størrelse. Statsmakten var uløselig knyttet til personer og dynastier, og det vil derfor være mer presist å snakke om regjeringsmakten. Dette avgrenser også den klassiske termen *siyasa* fra mange moderne politikk-konnotasjoner, og viser — mer begrenset — til regjeringsevne.

Denne regjeringsevnen, som ikke bare er en personlig regjeringsevne, men et regimes mulighet til å styre samfunnet, krever langt videre virkemidler enn det som finnes innenfor *shari‘a*. De dommere som ble utnevnt sto ofte overfor problemer som det ikke fantes veiledning for i *shari‘as* opprinnelige kilder — Koran og *sunna*. De måtte derfor dømme i overenstemmelse med sitt eget skjønn. Slike straffer kalles *ta‘zir* — avskrekking — fordi hensikten er preventiv.<sup>203</sup> Det er liten tvil om at *ta‘zir* er en fortsettelse av den før-islamske juridiske styringsmakt som tilligger dommeren.<sup>204</sup> I motsetning til utviklingen av *shari‘a*, er *ta‘zir* det feltet hvor herskeren har mulighet til å gjøre seg gjeldende som lovgiver.

<sup>201</sup> Franz Rosenthal: *DAWLA, EI<sup>2</sup>*.

<sup>202</sup> Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1955, s. 7, note 10. Se også Bernard Lewis: “Islamic Concepts of Revolution” i hans.: *Islam in History*, New York: The Library Press, 1973, s. 253-54.

<sup>203</sup> W. Heffening: *TA‘ZIR, SEI*.

<sup>204</sup> Franz Rosenthal: *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden: E. J. Brill 1960, s. 42.

Som vist hadde umayyadenes juridiske praksis et ad hoc-preg og *shari'a* ble utviklet delvis som en reaksjon på denne praksis. Men på tross av sin framstilling av seg selv som *shari'as* forkjempere, fortsatte denne praksis under 'abbasidene. Kalifen al-Hadi, som regjerte i 785, skal ha sagt:

I have forbidden certain things to you and imposed other things on you, in accordance with the requirements of the statecraft of kingship (*siyasa al-mulk*) and not the prescriptions of the holy law.<sup>205</sup>

I tillegg til denne muligheten for dommere og hersker til skjønnsmessige domsavgjørelser og reguleringer, kunne kalifen selv sitte som domstol. Denne retten, kjent som *mazalim* — klageretten, tok gjerne opp klager nettopp mot dommerne og andre embetsmenn.

*Mazalim* jurisdiction, particularly as it involved dealing with complaints against the behavior or the judgement of the *qadis* [dommerne] themselves, underlined the fact that supreme juridical power was vested in the political sovereign, and that the jurisdiction and authority of *shari'a* courts were subject to such limits as he saw fit to define.<sup>206</sup>

Selv om juristene hadde mye mot denne situasjonen, og sterkt tok avstand fra politisk inngripen i deres virkeområde, var det lite de kunne stille opp mot denne faktiske situasjonen. *Mazalim*-rettssystemet ble utvidet etter herskernes forgodtbefinnende og egne embetsmenn ble utnevnt til *sahib al-mazalim* — “den med ansvar for klager”.

Islamic legal practice, therefore, was based on a dual system of courts, and although all functions in the Islamic state were theoretically religious in nature, the distinction between the *Muzalim* and *shari'a* jurisdictions came very close to the notion of a division between secular and religious courts. For whereas the *qadi* was regarded as the representative of God's law, the the *Sahib al-Mazalim* was regarded as the representative of the ruler's law.<sup>207</sup>

For Ibn al-Muqaffa' var problemet, som vi har sett, herskerens manglende kontroll. Hans forslag var å styrke kalifens innflytelse over lovgivningen og religionen på bekostning av de lærde ('*ulama*'). Etter hans mening måtte autoriteten utøves skjønnsmessig (*al-hukm bi'l-ra'y*) der hvor det ikke

<sup>205</sup> Sitert etter Lewis, “*Siyasa*”, s. 6.

<sup>206</sup> Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 122.

<sup>207</sup> *Ibid.*, s. 128-29.

finnes bindende presedenser.<sup>208</sup> Gjennom dette programmet for befesting av kalifens omfattende autoritet åpner Ibn al-Muqaffa' derfor for den nye tolkningen av *siyasa*. Det er interessant å merke seg at ordet har vist til dennesidig, jordisk autoritet og politikk, mens *shari'a* skulle regulere menneskets forhold til den neste verden.<sup>209</sup>

Selv om termen *siyasa* kom i vanlig bruk, avviste juristene i det lengste å "legalisere", dvs. inkludere i *shari'a*, den omfattende autoritet det impliserte og som herskeren faktisk utøvde, nettopp fordi det ikke fantes noe teologisk-juridisk grunnlag for å anerkjenne noe skille mellom det verdslige og sakrale. Men med oppløsningen av kalifatet, både ved kalifenes tap av makt til *wazirer* og militærledere og ved imperiets politiske oppløsning, ble man tvunget til å erkjenne dette skillet. Juristenes problem er å forene denne verdslige *siyasa* med *shari'as* krav. Resultatet finnes i det som er kalt "the medieval synthesis". Gjennom henvisning til tradisjoner og angivelige *shari'i* prinsipper om at religion og makt — som for eksempel i uttrykkene *din wa sultan*, *din wa mulk*, *din wa dawla* — er komplementære momenter, ikke motsetninger i samfunnet, forsøker man å inkorporere herskerenes *siyasa* i en større ramme.

This system of government was known as "government in accordance with the revealed law" (*siyasa shar'iyya*), but it is obvious that the term "*shari'iyya*" here has a far wider connotation than the technical system of law which is expounded in the manuals of the jurists...<sup>210</sup>

Tanken om en slik *siyasa shar'iyya*, uten at termen nødvendigvis har vært benyttet, finner vi fra et tidlig tidspunkt hos de jurister som så nødvendigheten av utvidelse av lovgrunnlaget. Fra det 11. århundre, kanskje tidligere, blir begrepet eksplisitt benyttet. *Abu Hayyan al-Tawhidi* (d. 1023), en kjent *mu'tazila*-tilhenger, skal ha sagt at *shari'a* er Guds regjering for menneskene, mens kongedømme er menneskets styre over mennesker og at *shari'a* uten *siyasa* er mangelfullt, men at også *siyasa* uten *shari'a* er mangelfullt.<sup>211</sup>

Denne statsmannskunst eller regjeringsevne som definisjonen av *siyasa* her utvikler seg mot, må ikke forstås som en entydig utvikling i retning av betydningen "politikk". Det finnes en rekke eksempler fra denne tiden på at *siyasa* betydde "straff". I flere kilder er *siyasa* det middel herskeren har

<sup>208</sup> Lewis, *op.cit.*, s. 6.

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> Coulson, *op.cit.*, s. 129.

<sup>211</sup> Lewis, *op.cit.*, s. 7.

for å forhindre udåd, splittelse, uro og lignende. Det heter blant annet om zangidprinsen Nur al-Din (1146-1174) i Syria at han holdt seg strengt til *shari'a* og oppga *siyasa*. Dette førte til problemer og da hans embetsmenn beklaget seg og ville ha gjeninnført *siyasa* for effektivt å kunne opprettholde orden, skal Nur al-Din ha sagt: "Vi har ikke bruk for *siyasa*, *shari'a* er tilsterkkelig."<sup>212</sup> Igjen illustreres det fundamentalistiske standpunktet, men det viser seg å være upraktisk. Samtidig har det gitt større "frihet" til innbyggerne som ikke led under herskerens og dommernes vilkårlighet.

Denne betydningen av *siyasa* som straff beholdes i persisk og tyrkisk i flere hundre år. Straffen er gjerne hard — tortur eller døden. Den faller klart utenfor de straffer som er hjemlet i *shari'a* (*hudud*). Den utmåles etter herskerens skjønn, og er således en parallell til *qadienes* (og herskernes) *ta'zir*-straff, men hvor *siyasa* kanskje særlig rammer forbrytelser mot herskerens autoritet.<sup>213</sup>

Også termen *siyasa* — i betydningen straff — viser tilbake til "stats"-maktens behov for å gå utover *shari'a*s ramme for å kunne styre effektivt. Det tok tid før denne nødvendighet ble erkjent av juristene, men gjennom sin "medieval synthesis" bidro de til å legalisere og legitimere *siyasa*, både som straff og i videre forstand som politikken kunst. Dette skjer ved å transformere *shari'a* til et mer abstrakt begrep "*shar'iyya*".

Denne abstraksjonsprosessen skjer ved å "oppgi" *shari'a* som eneste — konkrete eller eksplisitte — lov, til fordel for en langt videre og vagere norm om overensstemmelse med Guds vilje. Det viktigste kjennetegnet på *siyasa shar'iyya*, i for eksempel *Ibn Taymiyas* (1263-1328) variant, er at *shari'a* ikke forkortes og at de lovregler som er nødvendige i tillegg, ikke strider mot *shari'a* eller intensjonen i islam.

Hos *Ibn Taymiya*<sup>214</sup> skjer denne utviklingen av et begrep om *siyasa shar'iyya* gjennom en kombinasjon av deduksjon fra de åpenbarte kildene og ved induksjon fra tradisjoner og praksis. Denne kombineringsbegrunnes ut fra et skille mellom universalialia som er kjent gjennom åpenbaringen og universalialia som ikke kan underbygges på den måten. Mens de første bare må aksepteres, kan de siste drøftes blant lærde. På samme måte som Aristoteles, avleder *Ibn Taymiya* disse siste universalialias eksistens fra partikularialia som er relevante for bestemte situasjoner.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> *Ibid.*, s. 9.

<sup>213</sup> *Ibid.*; se også F. Rosenthal, *op.cit.*, s. 41-45.

<sup>214</sup> *Ibn Taymiya* er gjennom sin insistering på at politikken skal være i overensstemmelse med *shari'a* en viktig inspirasjonskilde for dagens fundamentalister, men også konservative tradisjonister. For en kort oversikt, se min avhandling, avsnitt 3.9.3.

<sup>215</sup> Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, s. 179.



In other words, Ibn Taymiya proposed that while some particulars derived from Revelational evidence can establish the validity of universals, the validity of universals that cannot be established by Revelational evidence must rest on particulars in accordance with the prevailing practice and custom.<sup>216</sup>

Selv om en slik utvidelse av lovverket ikke kan skje uten bruk av fornuft (herskerens eller '*ulama*'s), og det ledende prinsippet bør være det allmenne vel (*maslaha*), opprettholdes den teologiske voluntarismen i islam. Fortsatt er Gud den øverste lovgiver, og rett og galt bestemmes av Hans vilje. Istedenfor innføring av en rasjonalistisk begrunnelse for å legitimere "stats"-makten, blir heller Guds vilje uttrykt gjennom beslutningene til den jordiske suverén. Guds vilje fortsetter derfor å være legitimitetens kilde i den juridiske teorien, også innenfor rammen av *siyasa shar'iyya*.

Forskjellen mellom den atenske ekklesia og den pre-islamske rådsforsamling i Mekka (*mala'*), viser forskjellen i et system som erkjenner en menneskelig forsamlig som suverén, og et tradisjonsbundet konsultasjonsorgan med visse eksekutive funksjoner. Det er denne bundethet til tradisjonen som sterkest forandres med Muhammeds virke (men som gjenopprettes etter hans død med ham selv som utgangspunkt for utvikling av nye tradisjoner). Med Muhammed introduseres en de facto lovgiver. Den åpenbaring han brakte, ble også kalt *namus*, fra gresk *nomos*.<sup>217</sup> Dette indikerer at han av sine samtidige ble oppfattet som lovgiver, eller kanskje heller lovåpenbarer. Åpenbaringen av en slik, hittil skjult lov, burde ha som konsekvens at de tidligere tradisjonelle samfunnsreguleringer fullstendig undergraves. Dette skjer ikke, og utviklingen av *shari'a* viser hvordan juristenes eksplisering av den betyr en inkorporering av tradisjonelle elementer. Men like viktig som denne faktiske overtakelse av tradisjonelle og ikke-arabiske elementer, er metodene som utvikles for å begrunne dem. Også de er tradisjonelle, nettopp ved at de, særlig i det 2. og 3. århundre etter Muhammed, viser til tradisjon — nå som *sunna* og *hadith*.

Selv om Muhammed la vekt på konsultasjon (*shura*) med sine nærmeste følgesvenner og han hadde et positivt inntrykk av rådsforsamlingen i Mekka sin virkemåte, introduseres det ikke noe demokratisk element i atensk forstand i islam. Det finnes ikke noen kollektiv suverén og den historiske utvikling reduserer betydningen av konsultasjon (*shura*). Det nærmeste man kommer et demokratisk element i tidlig islamsk tenkning, er utviklingen av oppfatningen om *ummaen* som ufeilbarlig, en ufeilbarlighet som uttrykkes

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> Watt: *Muhammad at Mecca*, s. 40 og 51.

gjennom konsensus (*ijma'*). Men denne konsensus kan bare fastslås på etterskudd. Derfor blir *ijma'* et middel til å befeste standpunkter. Det blir ikke mulig å bruke konsensus som et demokratisk lovgivningsprinsipp, og den tradisjonelle utforming av islamsk konstitusjonell teori kan neppe danne grunnlag for et *rasjonelt*-legalt system i moderne weberiansk forstand.

Den islamske — teoretiske — eksklusjonen av den menneskelige tanke fra lovgivingen, gir den islamske juridiske politiske teori en stor likhet med kristen og særlig jødisk politisk filosofi.<sup>218</sup> Også i kristendom og jødedom er det Gud som er lovgiver. Dette gjør at en sammenligning av den islamske juridiske tenkning med den tidlige naturretstenkningen viser store forskjeller, noe som også skulle komme fram gjennom det korte riss av den vestlige rettighetstradisjonen ovenfor, jfr. side 6-9. Forskjellene drøftes grundigere nedenfor, i kapitlet *Shari'a og rettigheter*, men først er det nødvendig med en analyse av rettigheter, menneskerettigheter og Gud i relasjon til disse begrepene.

<sup>218</sup> Dette forhindrer likevel ikke at islamsk *filosofi* — også den politiske filosofi — er sterkt påvirket av de greske klassikere.

# Rettigheter og menneskerettigheter

Uttrykket "rettighet" er i de innledende avsnitt brukt omtrent som i dagligtalen, kanskje med litt større presisjon i forbindelse med menneskerettigheter. En rekke forsøk er gjort på å analysere begrepet "rettighet". Også i denne rapporten er det nødvendig med en viss avklaring for å kunne si noe om islams forhold til rettigheter, men rettighetsstudiene er omfattende og debatten slett ikke avsluttet selv om det er nådd enighet i viktige deler, særlig i jussen. Rettighetstankens tilknytning til jussen gjør det naturlig å ta utgangspunkt i de juridiske rettigheter. Dette vil også illustrere forskjellen på "lov" og "rettighet". Derfor skal noen sentrale punkter i den juridiske rettighetsanalysen diskuteres her, samt menneskerettighetsbegrepets sammenheng med juridiske og moralske rettigheter. "Rett" og "rettighet" i jussen er ikke identisk med begrepene i moralfilosofien, men det er heller ikke snakk om fullstendig forskjellige begreper. Det synes klart at det er glidende overganger mellom juridiske og moralske/politisk filosofiske rettighetsbegreper.

Hva er en rettighet? Hva vil det si at en person X har rett til R? Hvilke kriterier må tilfredsstilles for at det skal være sant at X har rett til R?

Hägerström har undersøkt vilken betydelse ordet rätt hade i forna tider, särskilt i de gamla romarnas rättstänkande. Han kom till betydelsefulla resultat och fann att romarna under ordet rätt dolde föreställningen om en hemlig magisk makt. Den rätt som en fordringsägare hade gentimot en gäldenär var ett slags makt genom vilken fordringsägaren på visst sätt kunde förfoga över gäldenären.<sup>219</sup>

I dag er det ikke mange som tror på en slik magisk makt. Det er nødvendig å gå anderledes fram for å finne ut hva en rettighet er og analysen tar sitt utgangspunkt i jussen fordi det er der begrepet "rettighet" er grundigst analysert.

Innenfor et rettssystem finnes det lovregler som gir og begrenser rettigheter. I denne sammenheng kan en "rettighet" beskrives som et *krav* som opprettholdes av loven. En slik definisjon viser til rettigheter i positiv rett.

<sup>219</sup> Willy Strzelewicz: *De mänskliga rättigheternas historia*, Stockholm: Ordfronts förlag, 1983, s. 185.

En slik angrepsvinkel er rent deskriptiv og vil, ved henvisning til loven og domstolenes praksis, gi en liste over rettigheter. At X har rett til R i denne sammenheng vil si at X juridisk kan gjøre det som rettigheten gir anledning til, hvis X *vil* gjøre det. Kriteriene for utsagnets sannhet finnes nettopp i loven, den juridiske litteratur og domstolspraksis, eller om man vil i det (internasjonale og nasjonale) juridiske regelverk.

Dersom det å ha en rettighet R for X er det samme som å kunne framsette et *krav* om R, må det finnes en Y som må innfri kravet. Det vil si at Y er underlagt en *plikt*. Logisk sett må et krav balanseres av en plikt. Den klassiske analysen av juridiske "fordeler" (advantages) eller rettigheter finnes hos juristen Wesley Hohfeld (1879-1918). Han analyserer fire typer av rettigheter, deres korrelativer (eller ekvivalenter)<sup>220</sup> og sammenhengen mellom dem. Hans skjema er i dag alminnelig godtatt.

- 1) *Rett* (eller krav): X har en rett til (eller krav på) R fra Y. Dette innebærer den ekvivalente *plikt*: Ys plikt overfor X til å gjøre noe X ønsker; med andre ord har man et krav om at *andre* handler, men kravet kan ikke omfatte egen handling. Det motsatte av rettighet er *ikke-rett*.
- 2) *Frihet eller privilegium*: X har frihet til å gjøre F og er derfor ikke underlagt noen plikt til å gjøre eller ikke gjøre F. Dette innebærer den ekvivalente *ikke-rett*: Y har ingen rett overfor X, dvs. ikke noe grunnlag for et krav om at X skal eller ikke skal gjøre F; med andre ord omfatter friheten *egen* handling, men ikke andres. Ikke-retten blir dermed den forklarte motsetningen til rett. Frihet defineres derfor som det motsatte av *plikt*.

Konsistent med dette er imidlertid at Y ikke er under noen plikt til å avstå fra å forsøke å hindre X i å gjøre F. Her finnes grunnlaget for legitim konkurranse: X og Y ser begge en ledig plass på bussen og kan forsøke å hindre den andre i å sette seg ved selv å ta plassen.

Forholdet her mellom korrelativer og motsetninger, altså egen og andres handlinger, gjør at alle fire elementene henger uløselig (logisk) sammen. En forandring i ett av dem fører til forandringer i alle.

- 3) *Kompetanse (eller juridisk evne)*: X har muligheten til å endre Ys juridiske relasjoner, f. eks. dersom Y har gitt et tilbud til X som denne aksepterer og dermed skapes det en krav-plikt-relasjon. Dette

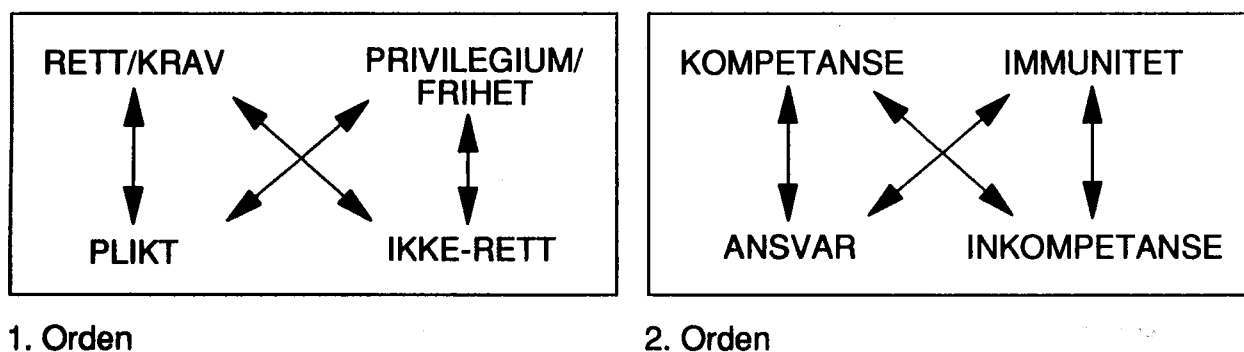
<sup>220</sup> Norsk juridisk språkbruk, etter Eckhoff og Sundby: *Rettsystemer — systemteoretisk innføring i rettsfilosofien*, Oslo: Tanum-Norli, 1976, s. 77.

innebærer det ekvivalente (juridisk) *ansvar*: Y er ansvarlig for den nye situasjonen ved å ha framsatt tilbudet. Det motsatte av slik kompetanse er *inkompetanse*.

- 4) *Immunitet*: X har immunitet i forhold til Y ved at Y ikke har kompetanse til å forandre Xs juridiske relasjoner. Dette innebærer derfor som korrelativ nettopp *inkompetanse*. Det motsatte av slik immunitet blir *ansvar*.

Settes dette opp skjematisk, ser man straks at disse rettighetene danner to grupper:

Figur 1



De relasjoner Hohfeld analyserer er identiteter, dvs. at det som er en rett/et krav sett fra én synsvinkel er en plikt sett fra en annen. Den første gruppen kalles gjerne første ordens relasjoner eller første skjema og den andre andre ordens relasjoner eller andre skjema. Det er rettighetene i første skjema som synes mest relevante for en videre diskusjon av rettigheter som menneskerettigheter. Men dette er i én forstand et statisk skjema. Andre ordens relasjoner gir oss imidlertid mulighet til å endre, skape og fjerne juridiske relasjoner. Disse relasjonene regulerer eller veileder ikke handling, men muliggjør den eller gjør den lettere, med andre ord bestemmer de hva som er *mulig*, ikke hva som er tillatt. Første ordens relasjoner kan derfor uttrykkes som preskripsjoner eller fravær av preskripsjoner; her finnes rommet for tillatelser. Andre ordens relasjoner handler om betingelsene for handlingers juridiske betydning og definerer derfor betingelsene hvorunder nye regler kan lages og forandringer i de juridiske relasjonene kan gjøres.

Men det kan være verd å merke seg at dersom alle fire typer rettigheter hos Hohfeld virkelig er og skal oppfattes som rettigheter, så finnes det hverken en ekvivalent eller en motsatt plikt til rettighetene *kompetanse* og *immunitet*, altså finnes det rettigheter som ikke kan forstås ut fra rett-plikt-relasjonen. Og at kompetanse og immunitet også er viktige rettigheter i vanlig språkbruk ser vi i Xs rett til å selge noe han eier. Dette er en kompetanse-rett, mens f. eks. parlamentarisk immunitet også regnes som en viktig rettighet. Man kunne tenke seg muligheten for å "oversette" eller tilbakeføre slike andre ordens rettigheter til første ordens, men det faller utenfor denne studiens ramme å undersøke dette nærmere. Her trengs bare en tilstrekkelig forståelse av rettigheter til å kunne vurdere islams forhold til et moderne menneskerettighetsbegrep. Imidlertid må det undersøkes om det finnes *andre* rettigheter enn de som er drøftet her, eller om alt som gjerne kalles rettigheter passer inn i disse skjemaene.

Hvis vi ser på stemmeretten kan man spørre om noen plikt, ikke-rett, inkompetanse eller noe ansvar korrelerer med den. Det synes ikke å være noen enkel sammenheng mellom *stemmerett* og et av disse korrelativene. Men det kan jo tenkes at stemmerett er et sammensatt begrep som kan tilbakeføres til enklere forhold. Hvis man forsøker en slik tilbakeføring, vil begrepet "stemmerett" da miste sin mening? *Hensikten/meningen* med retten er "deltagelse i valget av representanter", men er dette også retten selv? Ja, en rett har intet annet innhold enn dens hensikt/mening, slik en rett her er definert: å kunne gjøre det retten tillater hvis man vil. Er stemmerett en egen rettighetskategori eller faller den inn under en av de fire typene som er analysert i skjemaene?

Stemmerett som krav: X har krav på deltagelse i valg av representanter; Y har plikt til: å avholde valg?, ikke å intervenere i Xs valghandling?

Stemmerett som frihet/privilegium: X har frihet til å delta i valget av representanter og er derfor ikke underlagt noen plikt til å delta eller ikke delta i valget på representanter; Y har ikke noe grunnlag for et krav om at X skal eller ikke skal delta i valg av representanter? Fri konkurranse? Ikke *om* valg, men *i* valg.

De to andre formene for rettigheter synes ikke å være like relevante i analysen av stemmeretten som rettighet, men det kunne kanskje sies at den som avgir stemme har *kompetanse* til å endre den som blir valgt sine juridiske relasjoner i den forstand at vedkommende blir i stand til å *gi lov*, og representanten er *ansvarlig* for dette ved å stille til valg. Men det ser ikke ut til at det er uoverkommelige problemer ved å analysere stemmerett både som et krav og som en frihet. Dersom X har et krav vil det balanseres

av en plikt og det er ikke vanskelig å se hva slags plikt som korresponderer, nemlig plikten til å avholde valg. Det kan ikke være plikt til ikke å intervenere i valghandlingen som er den korrelerende plikten. Hvis vi ser på et enklere eksempel som f. eks. et løfte, vil løftegiveren Y ha en plikt overfor den løftet er avgitt til, X, som har et krav. Men begge kan avvise utenforståendes intervensjon. De har *frihet* til kontraktinngåelsen, dvs. ingen har rett til å hindre X og/eller Y i å inngå kontrakten. På samme måte finnes det derfor heller ikke plikt til *ikke* å intervenere, men en ikke-rett til intervensjon. Ved løfte-inngåelsen står X og Y i en bestemt juridisk relasjon til hverandre, men står begge i bestemt juridisk relasjon til alle andre. På samme måte med stemmeretten: Den enkelte står i et bestemt forhold til staten og staten *og* den enkelte står i et annet forhold til de som vil intervenere. De har ikke-rett til slik intervensjon. Slik er stemmeretten en krav-rett i forhold til staten og en frihet i forhold til alle andre.<sup>221</sup> Men problemet med stemmeretten som en rettighet forsvinner innenfor rammen av et juridisk system hvor stemmeretten finnes som en *positiv rett*, med andre ord hvor loven sier at alle innbyggere som fyller visse betingelser har stemmerett. Den enkelte kan med henvisning til lovverket kreve denne retten og korresponderende påligger det myndighetene en plikt til å realisere kravet. Imidlertid er stemmeretten mer enn en juridisk rett(ighet). Det er i aller høyeste grad en moralsk/politisk rett. Men dermed er det nødvendig å gå videre enn å stoppe ved analysen av hensikten/meningen med stemmeretten som bare "deltagelse i valget av representanter". Det blir nødvendig å spørre *hvorfor* man skal ha deltagelse i valg av representanter. Dermed vil begrunnelsen for kravet, dets legitimitet, ligge i holdbarheten av argumentene for at man skal kunne ta del i statens styre osv., og holdbarheten behøver ikke bare være av rent logisk art.

Det som også kan gjøre det vanskelig å se at plikten som korresponderer til Xs krav er å avholde valg, er at Y i dette tilfelle ikke er en person, men staten. Hohfeld og hans tilhengere mente at i juridiske relasjoner inngikk det bare to personer, hverken mer eller mindre.<sup>222</sup> Men problemet er i alle fall løst i praksis ved at ikke-personer, så som staten, selskaper o.l., kan framstå som juridiske personer i lovverket. Samtidig er det innenfor

<sup>221</sup> Jeg er derfor uenig med Stanly I. Benn som i sin artikkel RIGHTS i *Encyclopedia of Philosophy* (heretter *EPh*) hevder at "though it may be possible to break it [stemmeretten] down into a collection of constituent basic relations, one could only do so at the cost of losing the point of the right, namely, participating in the choosing of a representative."

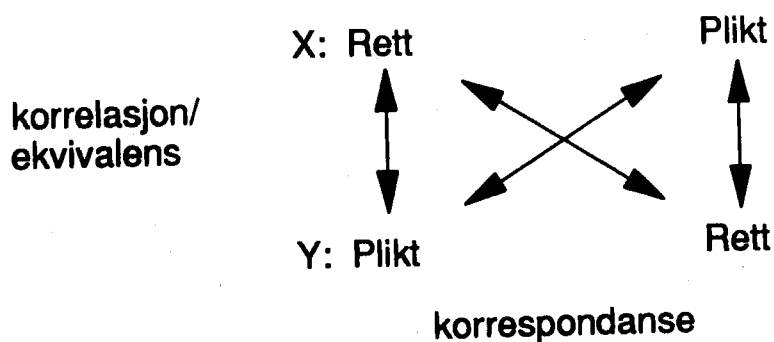
<sup>222</sup> Joel Feinberg: ANALYTICAL JURISPRUDENCE, *EPh*.

rammen av den juridiske person, individer som er juridisk ansvarlige (om ikke alltid!) for at den juridiske persons forpliktelser oppfylles.

Rettigheter slik de her er analysert, er ikke rene mystifikasjoner, men de er heller ikke ting, hverken i denne eller i sin egen naturrettsverden. Viktigere er at rettigheter heller ikke kan ses som relasjoner av samme type som nærhet og lengde. Men at rettigheter er relasjoner viser den ovenstående analyse. I analysen så langt er de bare logiske relasjoner mellom begreper. Men disse begrepene inngår i rettssystemer og gir derfor mennesker rettigheter. Men denne deskriptive tilnærming blir raskt problematisk. Det er ikke vanskelig å tenke seg rettigheter man har uten at det framsettes krav. Det er forskjell på det å ha og det å framsette et krav. Det er bare framsatte krav som kan analyseres deskriptivt. Å ta opp krav man kan ha uten å framsette dem vil si å forskyve problemet fra det deskriptive til det preskriptive/normative, med andre ord en forskyvning fra positiv juss og i moralfilosofisk retning. Spørsmålet blir da om rettigheter har et mer solid grunnlag en et rettssystems eksistens; kort sagt om rettighetene i ovennevnte analyse kan utvides og gis større innhold enn de positive lover og regler som finnes i gitte lover, praksis mm. Stemmeretts-eksempelet viser det nødvendige i en slik utvidelse fordi stemmeretten klart kan være beskyttet innenfor et lovverk, men vi mener også at stemmerett er et legitimt krav når det framsettes av de svarte i Sør-Afrika. Men selv der hvor ikke noe (moralsk eller politisk) krav er framsatt vil mange mene at man *har* et legitimt krav.

Så langt er det juridiske relasjoner hvor en rett balanseres av en plikt i et forhold mellom (juridiske) personer som er undersøkt. Imidlertid kan det hevdes at til grunn for en rett-plikt-relasjon ligger en mer *likeverdig kontrakt* hvor Xs rett også medfører en plikt for X, mens Ys plikt også korresponderer med en rett. Dette betyr i så fall at en rett-plikt-relasjon alltid er dobbel:

Figur 2





Dette er kurant i forhold til kontrakter mellom anerkjente likeverdige personer, men denne oppstillingen synes å indikere at det finnes en *skjult* kontrakt i *alle* slike forhold. Herrens rett til tjenerens arbeid korresponderer med tjenerens rett til lønn eller lignende. Det er viktig å skille mellom det som *korrelerer* og det som *korresponderer*: Xs rett til arbeid fra Y korrelerer med Ys plikt til å arbeide for X, mens Ys rett til lønn korrelerer med Xs plikt til å utbetale slik lønn. Hvis dette er riktig innebærer det at det finnes en implisitt anerkjennelse av individenes autonomi selv i herre-slaveforholdet, men denne kontrakttenkningen er problematisk. Imidlertid antyder denne betraktningmåten at rettigheter og plikter, også i moralsk forstand, utgjør en langt mer komplisert vev av *gjensidige* forhold enn det den enkle relasjonsanalysen viser.

Hvis rettigheter er mer enn juridiske relasjoner, noe man må lete etter også i moralens og politikens sfærer, kan man spørre om analysen også gjelder slike ikke-juridiske normer. Det betyr at en moralsk rett balanseres av en moralsk plikt osv. Dette ser ikke ut til å være problematisk i en-til-en forhold. Igjen kan løftet tjene som eksempel fordi løftet regnes som moralsk bindende selv der hvor det ikke finnes noe juridisk system. Men innenfor moralens område blir det klart at de juridiske relasjonenes en-til-en-perspektiv blir for snevert. Vi snakker gjerne om *retten* til arbeid, til mat, til utdanning som den enkelte kan ha, men hvem har den korrelerende plikt? På samme måte kan vi si at det er en *plikt* å bekjempe sulten og nøden, og hver og en av oss kan ha denne plikten, men igjen blir det vanskelig å si hvilke enkeltpersoner som har retten. Det er med andre ord ikke sikkert at alle rettigheter og plikter inngår i symmetriske forhold. Denne problemstillingen er særlig relevant i forhold til det som kalles annen og tredje generasjons rettigheter, de økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter, men rammen for denne studien tillater ikke en nærmere undersøkelse av disse forhold. Den fortsetter å begrense seg til første generasjons, de sivile og politiske, rettigheter.

Selv om det kan vise seg problematisk å drøfte *alle* rettigheter som juridiske relasjoner, synes det som om svært mange inngår i og/eller må forstås som *relasjoner* i en eller annen forstand. Med utgangspunkt i at det er strukturell likhet mellom alle slags rettighetsutsagn, må analysen derfor langt på vei også gjelde ikke-juridiske normer. Det neste spørsmålet blir da om det utenfor jussen *finnes* (ikke-juridiske) norm-relasjoner. Også på dette spørsmålet må det svares bekræftende, men det blir viktig å klarlegge *hvordan* de finnes. Hvis det er mulig å påvise hvordan slike rettigheter finnes er dette en annen og bedre begrunnelse enn bare å knytte dem til juridiske rettigheter.

I dag vil man ikke snakke om rett som noen mystisk kraft eller magisk makt. Analysen av de juridiske relasjoner har vist at en "rettighet" bl. a. er et legitimt krav som (logisk) forplikter en annen part. En avvisning av retten som en mystisk makt synes å umuliggjøre at denne forpliktelsen er av en annen karakter enn den logiske. Innenfor rettssystemet er kravet opprettholdt av loven, dvs. det finnes en maktfaktor som sanksjonerer pliktbrudd. I forhold til moralske krav-rettigheter kan det finnes eventuelle sosiale sanksjoner overfor det korresponderende pliktbruddet. Dette ville være positive sanksjoner som kan undersøkes empirisk, men slike sanksjoner har ingen *nødvendig* karakter. *Logikken* kan ha nødvendig karakter, dvs. være intellektuelt eller rasjonelt tvingende, men logikken er abstrakt og kan brytes i praksis. Rettigheter innfris heller ikke alltid i praksis dersom det ikke finnes sterke nok positive sanksjoner, jfr. Sør-Afrika. Har rettighetsbrudd da noen konsekvenser, bortsett fra at enkeltpersoner eller grupper rammes? Finnes det med andre ord "noe" som gjør at rettighetsbrudd får konsekvenser for andre enn dem hvis rettigheter er brutt, dersom det ikke finnes operative positive sanksjoner? Jeg tror det kan argumenteres for et slikt syn.

Etter min mening finnes det en *sosial logikk* i eller bak rettighetsforhold. Sosial logikk betyr her at det finnes "regler" for det å være et sosialt individ. Hvis man kan si at slike regler eksisterer (i den forstand at de kan ekspliseres av rasjonelle vesener), så synes det også klart at rettigheter *kan* eksistere på et annet "nivå" enn det rent logiske eller det rent empiriske i den positive rett. Argumentet for en slik sosial logikk er imidlertid ikke uavhengig av den empiriske virkelighet, men tar tvert imot utgangspunkt i det faktum at vi er levende vesener i en sosial sammenheng *som fungerer*, dvs. faktisk sikrer artens reproduksjon. Det kan ikke være særlig tvil om at moderne forskning (innen antropologi, sosialpsykologi, lingvistikk) har vist at det finnes uuttalte "regler" man blir innsosialisert i og at disse "reglene" er funksjonelle i den enkle forstand at sosialt liv muliggjøres. Av de mest fundamentale slike regler er reglene for språk. For mennesket som rasjonelt vesen er det utvilsomt at språket er avgjørende for dets individuelle og kollektive utvikling. Dette kan man godt forstå som et empirisk utsagn, dvs. at selv om man kunne tenke seg et individuelt privatspråk (hvilket Wittgenstein hevder er prinsipielt umulig),<sup>223</sup> så viser den faktiske historie

<sup>223</sup> Men Wittgenstein mente også at et *allment* språkspill var umulig, og det kan hevdes at et slikt allment språkspill er nødvendig for å kunne begrunne menneskerettighetene fordi et allment språkspill er en forutsetning for å kunne si noe allment om menneskets natur; se Allan Janik: "Ludwig Wittgenstein og menneskerettighetsproblemet", i: Hagtvat, *Menneskerettighetene som forskningstema*, s. 62.

at språket har vært og er avgjørende for denne utviklingen. Språkets logikk (grammatikk) og pragmatikk er man tvunget til å følge dersom man vil fungere innenfor det menneskelige fellesskapet. Dette forholdet har direkte konsekvenser for det som her drøftes. En kontrakt eller et løfte (det paradigmatiske eksempel på en krav-rettighet) forutsetter seg selv ved at språklige uttrykk forstås som bindende. Med andre ord ligger det i språket og dets innsosialiseringen (og de to delene kan neppe skilles selv om noen hevder vi er født med en grammatikk; innsosialiseringen er i alle fall det som gir en *funksjonell* eller pragmatisk forståelse av språket) at man forstår hva et løfte er og dermed hva krav og plikt vil si.<sup>224</sup> Løftet forutsetter et samfunn (og et språk) hvor løftet blir forstått og har mening. Dermed må et språklig uttrykk kunne oppfattes som bindende; ikke slik at det er fysisk bindende og dermed umulig å bryte et løfte, men slik at men “vet” at det sosiale liv som sådan er avhengig av at løftet overholdes (av de fleste for det meste). Måten man vet på er funksjonell: det følger sanksjoner med løftebrudd. Man kan si at den sosiale logikk er tvingende for helheten over tid. Noen kan lyve litt, men alle kan ikke lyve hele tiden. Dermed inngår det normative ikke bare i språket som sådan, men i den sosiale virkelighet.

Man kan tenke seg store, kanskje uendelige, variasjoner i forholdet mellom språket og dets pragmatikk og følgelig mange former for sosiale logikker og dermed mange former for “rettigheter”. Dersom dette var tilfelle ville den wittgensteinske posisjon være riktig og det ville være prinsipielt umulig å finne fram til allmenne rettigheter. Jeg tror imidlertid det er så mye felles i alle samfunn at på tross av store forskjeller i språk, så finnes det noe allment i den sosiale logikk. Derfor er det mulig rasjonelt å undersøke og kartlegge disse grunnregler. Ut fra en vurdering av disse grunnregler og den historisk eksisterende samfunnsmessige situasjon kan det være mulig å si noe om hva slags rettigheter som finnes. Dette betyr at det er mulig med en *rasjonell* “avdekking” av rettigheter. Denne “avdekkings”-prosessen som sammenfaller med den rasjonelle analyse av rettigheter, lar ikke det som skal “avdekkes” forbli upåvirket av undersøkelsen. Selve undersøkelsen er normativt styrt og er med på å skape de rettigheter vi ønsker å “oppdage”. Den rasjonelle tilnærming til rettighetsundersøkelsen krever for det første (logisk) at man er åpen for at det i prinsippet er mulig å drøfte seg fram til en fornuftig enighet om innholdet i normer og rettigheter. Den konklusjonen som alle berørte parter kommer eller kan komme fram til er nettopp det man forstår med rett og riktig syn. For det andre er veien fram til dette svaret bare mulig gjennom en felles diskusjon, en argumentativ prosess, der alle *kan* være med. Dette betyr at

<sup>224</sup> Alisdair MacIntyre: *Moralfilosofiens historie*, Oslo: Gyldendal, 1969, s. 123.

alle samtidig må anerkjenne seg selv og de andre som fornuftige nok til å være med i diskusjonen og feilbarlige nok til å ha noe å lære. Likeverdet er bygget inn i selve argumentasjonssituasjonen og universaliserbarhet inngår som et (feilbarlig) kriterium (ettersom det riktige er det man kommer fram til i åpen og saklig drøfting). Dermed inngår det normer i argumentasjonen, som prosedurale meta-normer, samtidig som normer også kan inngå som "objekt" for diskusjonen. For det tredje er det slik at argumentasjon er en særlig aktivitet som kan begynnes og avsluttes, men som er tvingende for så vidt som man ikke kan hevde noe uten også å mene at det man mener er sant og riktig vil kunne stå sin prøve i en fri og saklig diskusjon.<sup>225</sup>

På den ene siden "henter vi inn" (dvs. det er gitt oss evolusjonshistorisk) fra den sosiale logikk, formidlet via språkets grammatikk og pragmatikk, rasjonelle regler for en normativ diskurs og søken etter rettigheter. Dermed etableres prosedurale meta-normer som gjør det mulig med en rasjonell søken etter den sosiale logikks grunnregler og allmenne rettigheter. Det betyr at det vil være forskjell på det som undersøkes og den konsensus som eventuelt kan nås. Konsensusen kan universaliseres, men den er nettopp feilbarlig fordi vi kan fortsette undersøkelsen og "oppdage" (dvs. bli enige om) nye rettigheter.

Hvis dette er riktig, kan ikke rettigheter forstås bare rent deskriptivt som Bentham, Austin og andre har hevdet, nemlig som det som korrelerer med en plikt hvor det finnes en sosial sanksjon. Rettigheter er noe som kan kartlegges rasjonelt, uaktet konkrete sosiale sanksjoner eller ikke. Samtidig finnes det en empirisk forankring for den rasjonelle undersøkelsen. Det er den sosiale logikk og vår forståelse av den, samt eksisterende sosiale normer. Det sosial-logiske feltet konstitueres antropologisk, dvs. det konstitueres av mennesker. Hva mennesket er kan diskuteres og nettopp insisteringen på en sosial logikk understreker at mitt syn er at mennesket er et sosialt vesen — det kunne rett og slett ikke overleve som art dersom det var isolerte individer. Men like fullt er det individer som konstituerer det sosial-logiske feltet. Det er nettopp fordi det finnes interagerende individer at det må oppstå en sosial logikk. Etter min mening viser en slik sosial-logisk og antropologisk rettighetstilnærming at den logiske analysen av rettighetsrelasjonene *kan* være mer enn en begrepseksersis. Det empiriske tilknytningspunkt gjør også at forståelsen og dermed begrunnelsen av rettighetene ikke kan bli absolutt, den kan stadig forandre seg, men sam-

<sup>225</sup> Dette er hentet fra Gunnar Skirbekk: "Naturrettstanken — ankerfeste for menneskerettene?", i: Hagtvet, *op.cit.*, s. 56. Fortsettelsen er min tolkning og anvendelse av disse argumentene.

tidig vil begrunnelsen kunne være *tilstrekkelig*. Den rettighetstanken som her forsøkes framstilt er ikke metafysisk forankret, men rasjonalistisk og antropologisk/sosial. Slik sett blir menneskerettighetene en naturrett som har et empirisk utgangspunkt, men det er ikke nødvendigvis slik at rettigheter "oppdages" fiks ferdige.

Når dette er sagt, er det heller ikke gitt at en presis liste av rettigheter enkelt kan avledes. Men man kan bruke som en pragmatisk begrunnelse for at slike rettigheter må finnes, det faktum at det finnes en betydelig enighet (i en viss forstand også tverrkulturell) om visse rettigheter, f. eks. retten til liv, helse og frihet. Det funksjonelt/rasjonelle i retten til liv og helse er at den bidrar til bevaring av arten og det menneskelige samfunn. Skal andre grunn- og avledede regler kunne fungere må det finnes liv, med andre ord er livet en forutsetning for den sosiale logikk og den sosiale logikk er nettopp "skapt" eller "utviklet" for å befordre livet (og jeg tror forskningen kan si mer om dette evolusjonsperspektivet). Men den artsfunksjonelle overlevelse sammenfaller ikke med individuell rett til liv. Det kan være artsfunksjonelt å ta livet av sine gamle, sette ut nyfødte osv. i situasjoner med matmangel. Selv i denne situasjonen formidles imidlertid handlingene av individer i forhold til hverandre og tilstrekkelig mange må respektere hverandres rett til liv for at arten skal overleve. Naturen krever regulering av populasjonen, samfunnsindividene formidler denne nødvendigheten, men ut fra en anerkjennelse av tilstrekkelig manges autonomi. Den sosiale utvikling (og den vestlige rettighetstenkning) viser hvordan anerkjennelsen av denne autonomi, og dermed individenes menneskeverd, er blitt utvidet til å gjelde stadig flere. Retten til liv har derfor to opphav: artens overlevelse og den rasjonelle universalisering av individets autonomi.

Å begrunne frihet forstått som en "grunnrett" skulle være mulig ut fra den tilnærming som her er presentert. Begrepet "frihet" har en lang historie. I drøftingen av de juridiske relasjonene er frihet begrepsmessig forbundet med ikke-rett, dvs. at man ikke har noe legitimt eller lovlig krav på begrensninger i Xs utfoldelse. I en eller annen forstand har det nok alltid eksistert områder som har hatt denne beskyttelsen, parallelt med at tilstrekkelig mange har vært anerkjent som individer med rett til liv, men det har trolig i praksis vært små områder. Som gjennomgangen av den europeiske rettighetstradisjonen viser, har det skjedd en utvidelse av området for den individuelle frihet. Hobbes og Locke argumenterte for en naturlig rett til frihet og denne friheten ble definert som rett til å gjøre det det ikke fantes regler for, eller moralske grunner til, ikke å gjøre. En slik argumentasjon har satt individet i sentrum og man kan hevde at denne friheten er mer prosedural enn en frihet til å gjøre noe bestemt. Denne politiske og/eller moralske friheten, liksom den juridiske relasjon frihet —

ikke-rett, krever argumenter for intervensjon. Det er ikke lenger friheten som skal begrunnes, den forutsettes.

Å tilkjenne noen rettigheter, særlig frihet, er å anerkjenne vedkommende som en autonom person. Er det det samme som at en autonom person har rettigheter? Ja, fordi det autonome individ erkjennes som både likeverdig med andre autonome individer og som værende istand til å foreta valg. Det ikke finnes noe rasjonelt argument for at et individ som er likeverdig med meg selv, skal kunne brukes bare som middel. Frihetsutgangspunktet krever argumenter for intervensjon og det er i seg selv å anerkjenne autonomien. Autonomien krever rettigheter og rettigheter krever autonomi. Dersom antagelsen om en sosial logikk er riktig, forutsetter den interagerende individer som nødvendigvis må være autonome i en, kanskje upresiserbar, minimumsforstand, men trolig finnes autonomien i den språklige kompetansen. Det er denne autonomi som rasjonelt er blitt utvidet til det punkt hvor den tas for gitt og hvor det er intervensjonen i autonomien som må begrunnes. Trolig har kontrakttenkningen spilt en avgjørende rolle i denne bevisstgjøringsprosessen.

Denne analysen av juridiske relasjoner og grunnrettigheter i den sosiale logikk fører til at menneskerettigheter kan forstås som et system av relasjoner som må oppstå når autonome individer skal regulere forholdene i et fellesskap. Det autonome individ er med andre ord sentralt i denne menneskerettighetsoppfatningen. Som gjennomgangen av den vestlige rettighetstradisjonen også viser, er denne tradisjonen en utvikling mot en større og større innsikt i eller aksept av det autonome individ. Det betyr ikke bare uavhengig; som argumentert for ovenfor er individet sosialt, men i moralsk forstand er individet ikke styrt av noe utenfor seg selv *eller* fellesskapet. Det må akseptere sin egen lov *i* fellesskapet. Fellesskapet er i enda mindre grad enn individet forpliktet på noe utenfor seg selv. Utenfor fellesskapet finnes det (i moralsk sammenheng) bare metafysiske størrelser; rasjonaliteten fungerer her innenfor fellesskapet. Slik sett er det autonome individ og fellesskapet fundamentalt *sekulært*.

Det finnes naturligvis flere menneskerettigheter enn retten til liv og frihet som det her er forsøkt levert en *tilstrekkelig begrunnelse* for. Uansett om utgangspunktet for videre analyse er de juridiske relasjonene eller moralske/politiske rettigheter i videre forstand, og dette gjelder selv om det er usymmetriske plikter og rettigheter eller kollektive rettigheter som diskuteres, må det *argumenteres* for slike rettigheter. Både den juridiske analysen og selve argumentasjonssituasjonen viser at menneskerettighetene ikke kan ha noe annet *utgangspunkt* enn det autonome individ.

## Gud og menneskerettighetene

Konklusjonen i forrige kapittel kan ikke støttes av muslimer og andre religiøse mennesker som hevder at det finnes en allmechtig skaper av verden og menneskene. For dem er ikke mennesket virkelig autonomt, men underordnet sin skaper. Likevel hevder mange religiøse mennesker at Gud sikrer menneskerettighetene. For argumentets skyld skal vi se hvordan dette synet passer med analysen så langt.

Det er ikke umiddelbart innlysende at Gud *kan* inngå i det juridiske relasjonsskjema, men dette er avhengig av teologisk posisjon. Vi har sett at *mu'tazilas* rasjonalistiske tilnærming til teologien førte til at de la all vekt på Guds rettferdighet, samtidig som rettferdigheten var tilgjengelig for fornuften. *Mu'tazilas* etikk er en *pliktetik*,<sup>226</sup> men hvor menneskets plikter (og det er dem det er flest av) balanseres av retten til frelse i paradiset. Derfor kan det være legitimt å foreta en undersøkelse av *mu'tazilas* rettigheter og plikter i Hohfelds relasjonsskjema.

Dersom Gud settes inn som rettighetshaver i det første juridiske relasjonsskjemaet, pålegges mennesket plikter, men det vil være problematisk å hevde at vi kan avlede rettigheter mellom individer eller i forhold til staten av den juridiske relasjonen mellom Gud og menneske. Her vil plikten mennesket har overfor Gud korrespondere med en rett eller et krav. Han har overfor sitt skaperverk om menneskelig underkastelse. Dette gir ingen rettigheter overfor andre mennesker. Det gir heller ikke plikter i skjemaets kontraktuelle forstand overfor medmennesker, men den plikt man har overfor Gud binder den enkelte til et bestemt (og dermed forutsigelig) handlingsmønster i forhold til dem. Islam og andre teosentriske systemer står her i et spenningsforhold mellom to relasjoner: mellom Gud og menneske og mellom menneske og menneske. Forholdet mellom Gud og menneske handler om to typer plikter: 1) de som gjelder individet selv (f. eks. bønn, forbudet mot å spise svinekjøtt osv.) og 2) de som gjelder individets forhold til andre mennesker. Som rettighetshaver bestemmer Gud hvordan den enkelte skal handle.

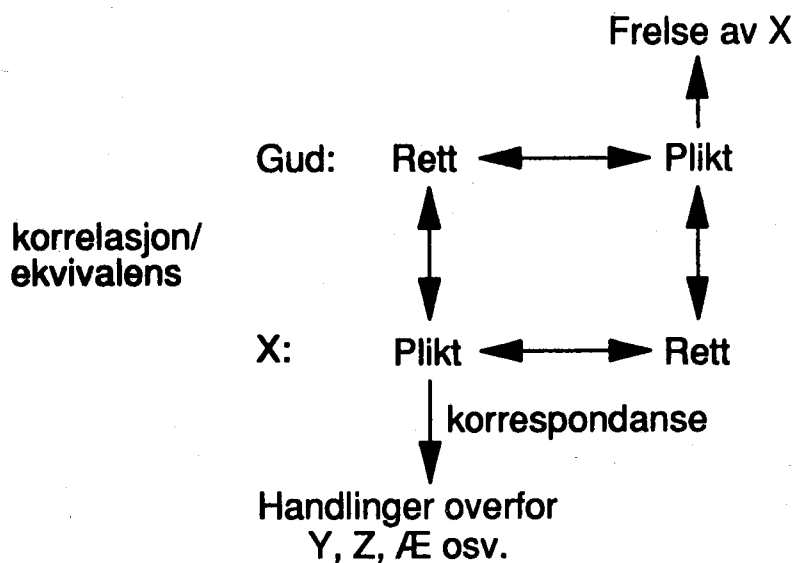
Rett/krav: Gud har rett til/krav på R fra mennesket.

<sup>226</sup> Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, s. 136.

Frihet: Gud har frihet til å gjøre F og er derfor ikke underlagt noen plikt. Mennesket har ingen rett overfor Gud.

Denne oppstillingen er uproblematisk og burde være en logisk konsekvens også for *mu'tazila*, men å sette Gud inn på den andre siden i rettighetsrelasjonene er teologisk umulig for den tradisjonelle islamske posisjonen. Som allmektig suverén kan ikke Gud ha plikter eller være ufri (eller ansvarlig eller inkompetent). Om vi likevel gjør det for analysens skyld vil vi se at mennesket har rett til/krav på R fra Gud og at mennesket har frihet til å gjøre F uten at Gud har noen rett overfor mennesket. Disse relasjonene, som etableres av individet Xs forhold til Gud, gir ikke X rettigheter i forhold til andre mennesker og heller ikke de andre rettigheter i forhold til X. Dersom det skulle være slik at rett-plikt-forholdet er en (skjult) kontrakt og en plikt derfor også impliserer en rettighet for den som har plikten og ikke bare for den som har rettigheten, og omvendt at retten impliserer en plikt for den som har retten og ikke bare den som har plikten i det kontraktforholdet som den juridiske relasjonen er, betyr dette at mennesket kan stille krav overfor Gud, men bare overfor Gud, ikke sine medmennesker. Dersom mennesket oppfylder sin plikt overfor Gud, kan det forvente frelse eller salighet og det var da også *mu'tazilas* standpunkt. Derfor vil ikke en påstand om at plikter og rettigheter nødvendigvis også impliserer sin motsetning, berøre forholdet mellom menneskene, men bare forholdet mellom Gud og mennesker.

Figur 3

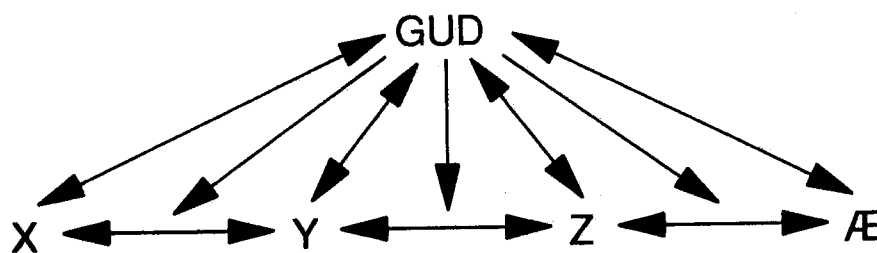




Xs rett er retten til frelse som Gud må innfri, ikke noe krav overfor Y, Z, Æ osv.

På den ene siden forutsetter forholdet mellom Gud og mennesket at mennesket har en individuell identitet, at det er et handlende subjekt. Den enkeltes ansvar og isolasjon i forhold til andres intervensjon på den ytterste dag understrekes i Koranen. Her ligger islams individualisme. Men på den andre siden reguleres alle menneskers forhold til Gud og Gud pålegger alle mennesker plikter *som bare kan oppfylles i forhold til andre mennesker*. Derfor står Gud også overfor hele det menneskelige fellesskap som om det skulle være ett subjekt. Dette viser imidlertid også en begrensning i den ovenstående analysen fordi den er enklest anvendbar på individuelle forhold, mens islam nødvendigvis må regne med kollektive størrelser.

Figur 4

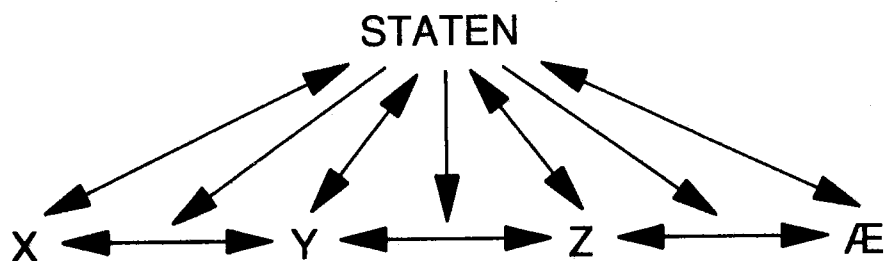


Gud forholder seg ikke (bare) i et en-til-en forhold til det enkelte menneske. Han bestemmer også over forholdet *mellom* individene, *som nettopp derfor ikke kan analyseres som autonome individer i rettighetsforhold til hverandre*. Hele poenget med en analyse av juridiske relasjoner og menneskerettigheter må nettopp være å se på forholdet mellom X, Y, Z og Æ.

Men vi skal ikke se bort fra den mulighet til avledning av rettigheter som kunne tenkes å ligge i at den måten individet X er pålagt å handle på i forhold til de andre, er kjent også av de andre og gir derfor et element av *nødvendighet* og *forutsigelighet*. Dette kunne ses som parallelt til etableringen av et rettsystem, noe man jo kan hevde kommer til uttrykk ved at *shari'a* er åpenbart og inneholder disse pliktene. Individene ville med ut-

gangspunkt i dette kunne hevde at de har rettigheter helt analogt med det som finnes i sekulære rettssystemer. Dette er riktig og slike rettigheter finnes innenfor rammen av *shari'a*. Men liksom analysen av de juridiske relasjonene viste at denne tilnærmingen var for snever for å forstå *menneskerettighetene*, kan heller ikke analysen av "rettslige" relasjoner innenfor *shari'a* føre fram til menneskerettigheter. Dette er desto mer problematisk for islam fordi det ikke finnes et moralsk område utenfor *shari'a*, på grunn av *shari'as* altomfattende karakter, som man kan forsøke å forankre menneskerettighetene i. Det kan derfor ikke etableres menneskerettigheter innenfor dette teosentriske perspektivet, bare plikter i forhold til Gud. Men man kan da innvende at Gud godt kan byttes ut med loven (og det behøver ikke være *shari'a*) eller med staten som normgiver. En avvisning av Gud som normgiver vil pr. analogi også utelukke den sekulære lov eller staten hvis man står fast på individenes autonomi.

Figur 5



Men den sekulære autonomi forhindrer ikke at menneskene gir seg selv lov i fellesskap. Slik begrepet autonomi her er drøftet, står det ikke i motsetning til mennesket som sosialt individ. Derfor kan mennesket lovgi i fellesskap, med andre ord som kollektiv regulere sin adferd som individer. Et autonomibegrep som legger all autonomi inn i individet, er empirisk umulig og derfor bare logisk interessant. Den individuelle autonomi ligger i at individene er rasjonelle og prinispielt foretar sine egne moralske valg. En påpekning av at det gjør også muslimene (og alle andre religiøse mennesker) er naturligvis *empirisk* riktig (i en eller annen forstand), men i forhold til en absolutt allmektig Gud kan ikke en slik posisjon innrømmes. Slik den tradisjonelle islamske teologi er utformet, særlig av al-Ash'ari, er

det intet rom for et selvstendig handlende individ. *Alt* er skapt av Gud, også menneskets moralske valg.

En analog vurdering av den sekulære situasjon hvor det finnes en absoluttistisk statsmakt, kan være interessant. Hobbes' Leviathan er på mange måter en sekulær utgave av Gud. Også i denne situasjonen er normgivningen voluntaristisk. Det er suverénens vilje som er lov. Det aksepteres ingen autonomi *i forhold til staten*, men forutsetningen hos Hobbes er at individene i naturtilstanden har "natural rights". Det er interessen i å bevare disse som gjør at individene inngår den opprinnelige kontrakten og velger Leviathan som skal ha som oppgave å sikre individets rettigheter i forhold til de andre, med andre ord oppgir man en del av sin autonomi og sine rettigheter for å kunne bevare andre deler. I tillegg har individene en de facto rett til selvbevarelse som gjør at Hobbes mener at individene gjør rett i (men uten å ha noen opprørsrett) å fjerne Leviathan dersom han ikke lenger kan ivareta sin oppgave å beskytte individene mot hverandre. Dette betyr at i den mest absoluttistiske teori med sekulært fortegn er likevel utgangspunktet autonome individer, ganske motsatt islams teologiske premisser.

I den sekulære sammenheng står loven over(for) individene som norm-giver. I en forstand gis rettigheter nettopp av denne grunn, som krav som opprettholdes av loven. Man kan hevde at *shari'a* også er en slik lov og derfor gir mennesket rettigheter. Dette er pr. analogi riktig, men analysen av rettigheter som juridiske relasjoner har vist at dette er en for snever ramme for å kunne snakke om menneskerettigheter. Rettssystemet gir eller muliggjør visse rettigheter, men forklarer ikke menneskerettighetene. Det er nødvendig å gå ut over loven og inn i det moralske/politiske feltet for å gripe menneskerettighetene og dette forutsetter, som forsøkt vist, de autonome individer.

Dessuten er den sekulære lov gitt av mennesker, og den større eller mindre faktiske respekt for individets autonomi gjør at de autonome individer (som kollektiv) lovgir for seg selv (som individer), noe som er prinsipielt umulig i islam.

I teosentriske systemer hvor Gud er rasjonell eller bundet av en rasjonalitet og denne rasjonalitet er tilgjengelig for mennesket og hvor godt/ondt måles i forhold til en rasjonell målestokk (*mu'tazila*, Thomas Aquinas, Grotius m.fl.), finnes det rom for autonome individer fordi rasjonalitet er en forutsetning for det moralske valg. Dette er en posisjon som kanskje ikke er den mest konsistente. Den historiske/idéhistoriske utvikling ser ut til å bekrefte at der hvor bruk av den menneskelige rasjonalitet blir anerkjent som en legitim og viktig aktivitet, får mennesket og dermed også

dets autonomi en stadig mer sentral rolle i normdannelsen, noe det ser ut til at den vestlige rettighetstradisjon er en illustrasjon på.

En viktig konsekvens av dette synes å være at på det teologiske område må islam åpne for en langt større anerkjennelse (og bruk) av den menneskelige fornuft for at det autonome individ skal kunne få den sentrale plass i normsystemet og -tolkningen som er nødvendig for at menneskerettighetene skal få et rimelig teoretisk/teologisk ankerfeste.

Konklusjonen på denne analysen må bli at det ikke kan finnes menneskerettigheter som sådanne i et teosentrisk system hvor guddommen er allmektig og vilkårlig. Det betyr at den *tenkemåten* som her er anlagt på analysen av rettigheter og plikter, fullstendig avvises av (flertallet av) muslimske lærde; unntaket er nettopp *mu'tazila* som vist, men en så fram-tredende tenker som al-Ghazali (d. 1111) hevder, i skarp polemikk mot *mu'tazila*:

We assert that it is admissible for God the exalted not to impose obligations on his servants, as well as to impose on them unachievable obligations, to cause pain to his servants without compensation and without offence, that it is not necessary for him to take notice of what is in their best interests, not to reward obedience or punish disobedience ... and that it is not necessary for him to send prophets, and if he does not send them it is not evil or absurd, yet he is able to demonstrate their truthfulness by a miracle.<sup>227</sup>

At denne oppfatningen fortsatt er gjeldene uttrykkes her av en mer moderne talsmann:

From what has been said above, it must follow that, strictly speaking, all rights belong to God and all men can have are their correlates, viz. duties. Man has no rights in relation to God. And as the Qur'an describes Him as *the first* and *the last*, even as He is the *hidden* as well as the *manifest* — indeed, He is all that there is — and vastly more, of which we can form no idea!

Now if it is true that there is nothing outside the reach of Divine Principle or Presence, then even vestment of His Being, viz. the external world, (...) also becomes an integral part of Divine Dispensation. Included in the world of external manifestations of the Divine Principle is also the totality of mankind and the believer owes duties to it, if only because it is an implication of the overall duty he owes to God. In the Islamic conception of things, therefore, strictly speaking, there are no human rights; there are only human duties; men is in debt to God because he has

<sup>227</sup> Al-Ghazali: *Al-iqtisad fi al-i'tiqad*, sitert etter Leaman: *op.cit.*, s. 132.

acknowledged being in bondage to His law and he can redeem himself only by doing his duty — that is, fulfilling the law and discharging the debt he owes to his Master.

Having said that, in order to avoid possible misunderstanding one must take notice of the fact that from the duties that a believer owes to God and therefore to his Creator it must follow that the creatures of God or his fellow men to that extent have rights against the believer or in relation to believers.<sup>228</sup>

I al-Ghazalis versjon av voluntarismen er spørsmålet om rettferdighet som attributt ved Gud *meningsløst*, mens ateisten får bekreftet at en allvitende, allmektig og rettferdig Gud er en *umulighet*.

<sup>228</sup> Brohi, "Human Rights and Duties", s. 233.

## Shari'a og rettigheter

Hvilke "rettigheter" kan så avledes innenfor *shari'a* som lovsystem? Hvilke rettighetskrav kan stilles og kan man tenke seg at respekt for Guds lov gir en *praktisk* rettighetsgaranti som er så omfattende at den kunne sies å sikre menneskerettigheter?

På bakgrunn av det lovsystemet *shari'a* utgjør, har muslimske jurister klassifisert menneskers handlinger i fem kategorier som er både moralske og juridiske. 1) obligatoriske (*fard, wajib*,) som er delt i to underkategorier: individuelle plikter (*fard 'ayn*) og kollektive plikter (*fard kifaya*); 2) anbefalelsesverdige (*mandub, mustahabb*); 3) nøytrale/tillatte (*mubah*); 4) upassende (*makruh*); 5) forbudte (*haram*).

Dette systemet er svar på utfordringen fra *kharijiya*, den første opposisjonsbevegelsen i islam, som stilte krav om absolutt moralsk perfektion og som før *mu'tazila* representerer den moralske dikotomiske tenkning, og fra *mu'tazila*. Denne klassifiseringen er en avvisning av *mu'tazilas* forsøk på å kategorisere alle handlinger som enten gode (*hasan*) eller onde (*qabih*). Dette gir to klasser av medlemskap i *ummaen*. På den ene side de som bare oppfyller minimumskravene og holder seg innenfor grensene av "skal — skal ikke" og på den annen side de som er troende og forsøker å gjøre det anbefalte og å unngå det upassende.<sup>229</sup> Dette gir et moralsk hierarki: Man kan være mer eller mindre moralsk, ikke bare enten moralsk eller umoralsk. Det mangfoldige moralske kategorisystemet er således et kompromiss mellom absolutte krav for deltagelse i det muslimske fellesskapet (slik *kharijiya* stilte det) og den praktiske virkelighet som det ekspanderende islamske samfunn sto overfor. Men i og med forkastingen av *mu'tazila*-posisjonen forkastes også det rasjonalistiske grunnlaget som en utvikling i naturrettslig retning hadde trengt.

Den moralske klassifiseringen illustrerer at vekten ligger på plikt og manglende frihet, på påbud og forbud. Strengt tatt er det bare de nøytrale handlingene som ikke er moralsk eller juridisk kontrollert av Gud (ontologisk er jo *alle* handlinger det) og de kan også kalles tillatte. I dette systemet, hvor en rasjonalistisk tilnærming til en absolutt moralsk norm er avvist til fordel for en svært begrenset tolkningsvirksomhet i forhold til åpenbaringen, er det klart at vekten ikke ligger på rettigheter hverken slik vi kjenner dem

<sup>229</sup> Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics", s. 195-96.

fra den vestlige jussen eller fra naturrettstradisjonen. Dette viser begrepet *haqq* som ofte oversettes med rett. Men *haqq* betyr ikke bare rett. Det er også synonymt med sannhet, rettferdighet og med plikt. Det er også et av Guds navn og indikerer derfor en av Hans attributter. De "rettigheter" mennesket har som er eksplisert i *shari'a*, finnes innenfor det området som vestlig juss kalles strafferetten. Det er straffesystemet i islam som gir mennesker eksplisitte rettigheter — *huquq*, flertall av *haqq*. Straffen er enten *haqq Allah* — Guds rett, eller *haqq adami* — en manns private rett. Dersom den skadelidende part, som inkluderer for eksempel en drepts familie, ikke avstår fra gjengjeldelse, er avstraffelsen den fornærmede parts personlige rett. Gjengjeldelsen blir — i overenstemmelse med islams modifisering av talio-prinsippet — et *lovlig krav*. I det juridiske systemet som utvikles er det retten til gjengjeldelse som beskyttes. Fire typer straffereaksjoner er etablert i *shari'a*:

- 1) *kisas* gjengjeldelse.
- 2) *diya* blodpenger som betales hvis *kisas* oppgis.
- 3) *hadd* som er den straffen som er nøyaktig angitt i Koranen for en forbrytelse. Her er det ikke mulig å endre straffen overhode.
- 4) *ta'zir* de øvrige og forskjelligartede straffer en dommer utmåler etter egen vurdering.

Slik en rettighet er definert ovenfor, som krav som opprettholdes av retts-systemet, er *kisas* en lovlig rett. Også *diya* blir en rettighet etter den juridiske definisjonen, men liksom det finnes erstatningsrett også i den vestlige tradisjon, er det i alle fall ikke disse rettselementene i jussen som konstituerer menneskerettigheter. *Kisas* og *diya* kan bare kobles til menneskerettigheter som sanksjoner i forhold til overgrep mot visse menneskerettigheter. Gjengjeldelsen er i seg selv ikke noen menneskerettighet. I islam er det det individuelle krav på personlig håndheving av straffen som gis en (formell) rettsbeskyttelse.<sup>230</sup> Dette er en modifisert utgave av talio-prinsippet. Innenfor talio-rammen er det ganske meningsløst å snakke om menneskerettigheter. Talio-prinsippet utgangspunkt er familie- og stammefellesskap som ligger i strid med hverandre. Det er frykten for gjengjeldelse som hindrer at striden blir enda mer blodig. Anerkjennelsen av autonomi og respekt skjer *innenfor* de respektive fellesskap. Striden mellom

<sup>230</sup> Sommeren 1989 leste jeg i en saudi-arabisk avis om en mann som ble funnet skyldig i mord. Offerets barn hadde da rett til å avgjøre hvorvidt morderen selv skulle dø eller om de kunne godta en erstatning. Barna var mindreårige slik at drapsmannen dermed måtte sitte i fengsel til barna blir gamle nok til å avgjøre spørsmålet.

familiene, klanene og stammene demonstrerer at universaliseringen av verdier og autonomi ikke har nådd langt. Den første lovgivning skjer vel nettopp der hvor det dannes (“stats”)samfunn bestående av flere stammer. Dermed trekkes talio-prinsippet inn i samfunn, mellom individer, men etterhvert i mer og mer modifisert form. Kort sagt: forutsetningen er partikulære fellesskap og verdier.

I tillegg til den allmenne rett Gud har over mennesket som skapningens herre, gir *shari'a* Gud rett til å straffe den som overtrer Hans lov der hvor andre mennesker ikke også er skadelidende, men i følge tradisjonen er Gud tilgivende og overbærende og ønsker derfor ikke synderen straffet. Derfor skal det ikke utmåles noen straff i slike saker. Synderen vil bli konfrontert med disse på dommens dag. I denne holdningen og tanken om et moralsk hierarki ligger grunnlaget for en betydelig grad av praktisk toleranse i islam. Det er all grunn til å understreke denne praktiske toleransen i en framstilling som er kritisk til islams *teoretiske* mulighet til å etablere et forsvar for menneskerettigheter.

For en del forbrytelser er det i midlertid fastslått straffereaksjoner i Koranen og tradisjonen. I disse tilfeller har ikke en dommer noe valg. *Hudud Allah* — Guds grenser — kan ikke overskrides uten konsekvenser og Guds rett til eller krav på (*haqq Allah*) å se den skyldige straffet må innfris. Det er her vi finner de etter vår oppfatning barbariske straffene som steining eller pisking for hor, pisking for falske anklager og vindriking, amputasjoner for tyveri og blant annet korsfestelse og/eller amputasjoner for landeveisrøveri og opprør. Noen av disse “forbrytelsene” (og særlig straffereaksjonene) er “tilfeldige” i den forstand at de kunne vært anderledes (de er historisk tilfeldige), mens andre er “logiske” i den forstand at de henger mer intimt sammen med strukturen i det teologiske systemet. Den meget strenge fordømmelsen av opprøret og det som kan ligne på opprør henger åpenbart sammen med det uakseptable i å true enheten og harmonien i det fellesskap som er etablert gjennom Guds vilje. Men typisk nok straffes opprør meget hardt i alle tradisjoner og det er få politiske filosofier som har utviklet en aksept av og begrunnelse for dissens. Det er neppe mulig før man overskrider det partikulære fellesskap, uansett om det er etnisk eller religiøst begrunnet.

Denne gjennomgangen av det islamske moral- og rettssystemet bør ha klarlagt at når det eksplisitt snakkes om rettigheter i det ortodokse klassisk islam er dette partikulære og begrensede rettigheter som ikke kan sammenlignes med de universelle rettigheter som ligger i naturrettstanken. De krav som Gud og mennesker kan fremme, er bare rettigheter i en partikulær og begrenset forstand. Det er derfor ikke mulig å “forstørre” disse kravene til menneskerettigheter. Når islam i tillegg så sterkt understreker Guds allmakt



og at alle mennesker må bli Hans slaver (*ibad Allah*, entall *abd*),<sup>231</sup> er dette en ny understreking av at det er menneskets plikter, ikke dets rettigheter som er det sentrale i islam. Derfor er det misvisende når Mawdudi hevder at de rettighetene vi finner nevnt hos ham, “have been laid down by Islam as fundamental rights for every man *by virtue of his status as a human being*” (min uth.)<sup>232</sup> Mens menneskerettighetene i Vesten fornuftsmessig avledes av menneskets eksistens som menneske, vil Mawdudi adlyde Guds bud og derfor respektere den rett til liv som mennesket har fått av Gud. Det er derfor heller ikke snakk om noen gjensidige rettigheter mennesker i mellom, altså at min plikt overfor et annet menneske balanseres av dette menneskets plikt overfor meg og derfor gir meg rettigheter. I islam er plikt-rettighets-forholdet etablert mellom menneske og Gud. Derfor er den “rettighet” som skulle korrespondere med plikten, retten til salighet eller frelse, ikke en rettighet i forhold til et annet menneske; jfr. drøftingen over, side 78ff og fig. 1.

Nå kunne man jo mene at det var likegyldig med disse innviklede begrunnelsene for rettigheter dersom plikten overfor Gud faktisk fører til respekt for menneskelivet og også sikrer mennesket det vi kunne kalle avledede rettigheter på de andre områdene som er nevnt. Men det faktum at vi står overfor en Gud hvis vilje er lov og denne loven er kjent, gjør at den enkeltes forhold til rettighetene blir avhengig av hans eller hennes forhold til Guds vilje. Det ikke å innordne seg plikten mot Gud fører samtidig til tap av rettigheter *og ikke bare i forhold til den neste verden*. Dette rettighetstapet effektueres av mennesker også i denne verden. Mawdudi tar ikke opp dette, men det er viktig i forhold til de sekulariserte menneskerettighetenes universelle karakter. I den vestlige tradisjonen er dette nettopp et kriterium på en genuin menneskerett — dens universelle gyldighet, dvs. dens gyldighet for alle mennesker uansett.<sup>233</sup> De islamske rettighetene er avhengige av individets forhold til Gud og det er alle andre menneskers plikt å sørge for at den enkelte underkaster seg Guds vilje. Først da kan han ta del i de “rettigheter” som følger av deltagelse i Guds fellesskap. Gjennom avvisningen av *mu'tazilas* forsøk på en rasjonell begrunnelse av rettferdigheten, ble islams rettigheter relative og partikulære fordi de bare gjelder for den som innordner seg Guds vilje.

<sup>231</sup> Dette reflekteres i de mange islamske navn som understreker dette: Abdallah — Guds slave/tjener, Abd al-Nasir — den seirendes slave/tjener osv.

<sup>232</sup> Mawdudi, *Human Rights in Islam*, s. 12.

<sup>233</sup> Vi må likevel ikke tro at universaliseringsprosessen har nådd et absolutt slutt punkt i den vestlige verden. Vi opererer med alderskriterier i forhold til viktige rettigheter, og vi diskuterer hvem/hva som er et menneske, jfr. abortdebatten.

*Ta'zir* hører til det dennesidige, men heller ikke denne straffereaksjonen gir noe grunnlag for å etablere menneskerettigheter. Gjennom legitimeringen ved hjelp av av (man kunne si inkorporeringen i) den hellige loven, er det herskeren eller dommeren som gis en *rett*, dvs. en mulighet til straffeutmåling i allmenpreventiv hensikt. En samvittighetsfull (religiøs) dommer har nok utøvd denne retten i overensstemmelse med det han har sett som det etiske grunnlaget i *shari'a* og derfor i realiteten *innenfor shari'a*, men her har også herskeren hatt en mulighet til å legitimere politisk undertrykkelse. Som illustrert i gjennomgangen over har denne "rett" blitt benyttet så flittig til tider at selve termen for politikk (*siyasa*) ble synonym med avskrekking som også er synonymt med *ta'zir*. I forhold til det holistiske politiske syn som forfektes i islam, finnes det ingen ankemulighet av en utmålt dom. Derfor blir *ta'zir*, uten at det finnes et dennesidig regelgivende organ (nasjonalforsamling eller lignende) som regulerer de nødvendige ekstra-*shari'a*-regler og dermed begrenser vilkårligheten, til et instrument som undergraver individets autonomi og rettigheter. Slik blir *ta'zir* brukt også i dag. I Iran har politiske fanger blitt underkastet mishandling og tortur, ikke bare for å framtvinge tilståelser, men for å straffe og intimidere.

In the interrogation section I was told to write all the information I had.... When I didn't write more, he hit me. Then they tortured me. They use the word *tazir*, an Islamic word for punishment...

These people don't just want information. They also want to change the way you think. You must understand, these interrogators are very crude but self-righteous. They are not ashamed of what they do. They believe they are right. They say, "We are helping you by torturing you because during the resurrection you must answer these questions to God. Now you only have to answer to us. Your punishment now can reduce your punishment after death."

These comments make you mad. They beat you and say, "You didn't have good influences during the shah's regime. We're trying to bring you back to God. You must be broken to be brought back again." They play with your thoughts, how you look at life. If you want to keep these safe from their eyes, from their attacks, you must somehow hide your views, not only your information.<sup>234</sup>

<sup>234</sup> "A Prisoner's Testimony: "The fear can drive you crazy"", *Middle East Report*, no. 156 (Jan.-Feb. 1989), s. 25 og 26.

Dette eksemplet viser hvordan den holistiske tenkningen i islam har et totalitært preg, på tross av den historiske praktiske toleranse, som kan hentes fram og legitimere selv de verste overgrep.

*Shari'a* legitimerer og nødvendiggjør den permanente underordning og diskriminering av ikke-muslimer innenfor islams område (*dar al-islam*). Retten til likeverd er en sentral rettighet i den vestlige tradisjon og den er nedfelt i menneskerettighetserklæringene. Det viktigste punkt denne retten skal gjelde på er i forhold til loven. *Dhimmi*-statusen er for det første uttrykk for at ikke-muslimer faller utenfor de (eventuelle) rett-plikt-relasjoner som finnes mellom Gud og *ummaen*, men for det andre er han også berøvet den likeberettigelse som en menneskerett ville gitt i samfunnet ellers fordi også det politiske styret (og alle andre institusjoner for den saks skyld) i prinsippet opprettet for å oppfylle *muslimenes* forpliktelser overfor Gud. *Dhimmi*-statusen betyr en permanent underordning i forhold til andre mennesker *fordi* de andre er muslimer.

Men *dhimmiene* er ikke de eneste som er skilt ut som egen gruppe i islamsk politisk tenkning og lov. For den *vanthro* (dvs. en som ikke tror på den ene Gud og har en åpenbart skrift) finnes det ingen rett i forhold til Guds lov. Vedkommende må bøte med livet om han ikke går over til islam. Som tidligere nevnt har man gjennom islams historie vist en stor evne til å inkludere de fleste religioner blant de monoteistiske og unngått en blodig undertrykkelse i praksis, men i prinsippet finnes intet likeverd og dermed heller ingen rettigheter for den *vanthro*. For den *fracfalne* er også "straffen" klar. Dette faller inn under *hudud* og for sitt opprør mot Gud (og fellesskap) må den *fracfalne* bøte med livet om han ikke angrep.

Disse skillene mellom muslimer og ikke-muslimer (*vanthro*, *dhimma* og *fracfalne*) er imidlertid ikke de eneste som gjør *shari'a* til et partikularistisk lovsystem. Også innenfor islam, blant muslimene, er det forskjeller for loven. Kvinnen er underordnet mannen i flere henseende. Hennes vitnemål er mindre verd, hun arver mindre enn sine brødre, hun kan ikke ha ledende funksjoner i samfunnet. Videre aksepterer islam at muslimer (og ikke-muslimer naturligvis) kan være slaver med totalt forskjellig rettslig status i forhold til andre muslimer og ikke-muslimer.

Islam (*shari'a*) kjennetegnes altså av en partikularistisk tilnærming til verdier, etiske normer og lovgivning. Dette er logisk nok innenfor systemet hvor det er individets forhold til Gud som er avgjørende for dets plassering i helheten. Men dette forklarer ikke slavens og kvinnens stilling. Disse forskjellene forklares ved at Gud har påpekt og lovgitt for forskjellene. En slik "intern" forklaring virker ikke overbevisende i dag og en moderne forklaring på denne praktiske og teoretiske diskriminering vil vi måtte finne i styrken i tradisjonell partikularistisk solidaritet: familie- og stamme-

tilhørighet. Denne partikulære solidaritet er overført (forstørret) til det religiøse fellesskap. Men bindingen til, og den religiøse sanksjonering av, det partikulære verdisyn gjør islams normer bare (i en viss forstand) potensielt universelle. Verdiene ville bare bli reelt universelle om alle ble muslimer, men egentlig finnes heller ikke denne muligheten fordi kvinner fortsatt ville være diskriminert.

Diskusjonen så langt viser at det innenfor islam (*shari'a*) pr. i dag ikke finnes teoretisk rom for menneskerettigheter. Ikke bare står en rekke av de lover og regler som regnes som legitime (*shari'*), i motsetning til innholdet i eksisterende menneskerettighetskonvensjoner, men selv om det skulle være slik at Koranen, sunna osv. hadde angitt de samme rettigheter som finnes i konvensjonene, så har de en annen begrunnelse enn menneskerettighetene. Nå skal man være forsiktig med å definere menneskerettighetene slik at man blir tvunget til å akseptere bare én begrunnelse for dem, for i det hele tatt å kunne snakke om menneskerettigheter. Likevel må det i en teoretisk diskusjon være berettiget å peke på den prinsipielle forskjell på "rettigheter" gitt av Gud og menneskerettigheter som følger av det å være menneske i fellesskap med andre. Menneskerettighetenes (idé)historie viser at dette skille er teoretisk og praktisk viktig.

Denne mangelen på menneskerettigheter i islam kan ikke endres, på det teoretiske plan, uten en radikal omtolkning av *shari'a*, men igjen kan det være grunn til å understreke at islam som politisk kultur og sivilisasjon ikke har utpreget seg med noen større undertrykkelse av menneskerettighetene gjennom historien. Kjetterbål og hekseprosesser i den europeiske skala er ukjent innenfor islam. Det er liten tvil om at det har vært større toleranse og frihet innenfor den islamske verden nesten fram til våre dager. I dag er imidlertid situasjonen en annen, men det er ikke så enkelt som at mangelen på implementering av og respekt for menneskerettighetene er et direkte resultat av islams manglende rettighetsgarantier. Undertrykkelse av menneskerettighetene forekommer for mange steder i verden til at det bare er én forklaring på denne undertrykkelsen.<sup>235</sup>

<sup>235</sup> Jfr. min drøfting av demokratiets mangel og mulighet i den islamske verden, i *Islam og demokrati*, Bergen: Chr. Michelsens Institutt, Arbeidsnotat, M 1991: 1.

## Islam og politiske utviklingsprosesser

De islamske samfunn er inne i en omfattende endringsprosess. Man kan snakke om én prosess fordi det etter min mening finnes én hoveddrivkraft i denne endringen. Denne studien er ikke stedet for en nærmere analyse av denne drivkraften, men den kan kort kalles den kapitalistiske produksjonsmåten. Denne produksjonsmåten utbredelse og utdyping kjennetegnes av en eksplosiv økning av vareproduksjonen, ikke nødvendigvis ved at produktmengden (i første omgang) blir så mye større, men ved at stadig flere produserte ting blir varer, dvs. distribueres via et marked med penger som distribusjonsmiddel. Dette innebærer utvidelsen av en profitt-logikk. Resultatet er industriell masseproduksjon og utvidelse av lønnsarbeidet til å omfatte stadig flere. Denne prosessen transformerer resten av samfunnet gjennom belastning på og oppløsning av tradisjonelle verdier og kraftig urbanisering. Disse voldsomme sosiale forandringene fører til helt endrede politiske forhold og tvinger fram refleksjon over de tradisjonelle ideologier som hittil har fungert legitimerende. De stilles nye krav overfor makt-haverne om beskyttelse av rettigheter, deltagelse i styret og lignende, både som resultat av ideologisk/teoretisk innflytelse fra andre samfunn (idéer kan ikke stenges ute i en verden hvor varer og derfor også informasjon må flyte friest mulig), og som resultat av de indre endringene: Oppløsningen av de tradisjonelle verdier og den økonomiske uavhengigheten som lønnsarbeidet gir, skaper grunnlag for krav om nye former for innflytelse. Den enkeltes "naturlige plass" i en organisk konsipert harmonisk helhet, hvor plassen er bestemt av religiøs tilhørighet, familiestatus og tradisjon, er under oppløsning. Denne utviklingen pågår uansett om det enkelte regime ser seg som kapitalistisk eller ikke, noe som illustreres av det unektelige faktum at den kapitalistiske produksjonsmåtes grunnformer (varer, penger, lønnsarbeid, profitt, kapital) eksisterer og utbrer seg med stor hastighet i *alle* land i verden. Denne utbredelsen skjer også uaktet de enkelte regimers forsøk på politisk styring av den kapitalistiske produksjonsmåten under navn som kommunisme, sosialisme, arabisk sosialisme, islamsk sosialisme, arabisk nasjonalisme eller lignende.

Hvis den tentative hypotese om kapitalismen som utviklingsprosessens viktigste årsak og uavvendelighet er riktig, må vi forvente at det vil være umulig for tradisjonalismen og fundamentalismen i den islamske verden å hindre prosessen. I den grad man lykkes med å opprettholde (på det ideo-

logiske/religiøse plan) de tradisjonelle verdier, *må* dette fører til konflikter med de nye realiteter. Den idéhistoriske prosess som er beskrevet i denne studien viser hvordan islam i de første århundrer, fra år 632 til ca. 1000, gjennomgikk en ideologisk tilpassning til skiftende realiteter. I dette perspektivet er dagens fundamentalisme et svar på modernitetens utfordringer, men fordi man mener å finne fasiten i en svunnen gylden tid, profetens samfunn i Medina, er det all grunn til å tro at svaret er dysfunksjonelt. Fundamentalismen og den konservative tradisjonalismen er dysfunksjonelle "løsninger" både i forhold til de krav til samfunnsorganisering som den kapitalistiske produksjonsmåte stiller og i forhold til menneskelige krav om rettigheter og deltagelse. Med rettigheter og demokrati som målestokk for vurdering av politisk framskritt er det klart at insisteringen på de tradisjonelle islamske politiske organisasjonsformer ikke representerer noe framskritt.

Den samfunnsformende kraft som den kapitalistiske produksjonsmåte er, virker alltid i en historisk skapt sosial, politisk og kulturell kontekst. Selv om det finnes en tendens til global samfunnsmessig uniformering i denne produksjonsmåten, er det utvilsomt betydelige forskjeller mellom eksisterende samfunn pr. i dag. Det er et teoretisk spørsmål (som ikke skal besvares her) om man *kan* regulere den kapitalistiske produksjonsmåten og et politisk spørsmål om man *vil* regulere den. I dag kan man studere hvordan de politiske krav som reises innenfor endringsprosessen, blir innfridd. Etter min mening bestemmer tradisjonelle verdier ikke i ubetydelig grad hvordan endringsprosessen faktisk vil komme til å forløpe (men ikke ende, fordi denne prosessen ikke har noen slutt).

De verdier og deres endringer som er presenter i denne studien, kan si noe om hvordan menneskerettigheter kan bli mottatt i den islamske verden. Jeg mener å ha vist at islam som teologisk system ikke kan anerkjenne menneskerettigheter i mer presis forstand. Dette faktum har hatt konsekvenser for den islamske politiske kultur og historie. Den har vært og er preget av *autoritære* styreformere og regimer. Den praktiske toleranse i trosspørsmål har hindret at islams historie har blitt mer enn periodevis preget av *totalitære* regimer. Men denne totalitære tendens finnes i islams holistiske tenkning, i det religiøse paradigmet som sådan. Mangelen på en rettighetstradisjon og tradisjonen med å insistere på fellesskapets nødvendige enhet, samt den religiøse legitimering av en hvilken som helst hersker, gjør det vanskelig å se at menneskerettighetstenkningen skal kunne etableres innenfor islam på islams eget grunnlag. Det må en omfattende omtolkning til for at dette skal kunne skje.

De færreste systemer, ideologier eller teologier er fullstendig statiske, heller ikke islam, selv om islamsk tenkning har utvist en svært stor grad av

stabilitet siden det 9. og 10. århundre. Prinsippet om etterligning av de etablerte religiøse autoriteter (*taqlid*) er en viktig forklaring på denne stabiliteten. Denne studien har forsøkt å presentere de viktigste aspektene ved klassisk islamsk politisk tenkning og dens utvikling før *taqlid* ble etablert som prinsipp. Disse posisjonene er blitt sammenlignet med noen sentrale vestlige idéer, særlig naturrettstradisjonen. Sammenfattende kan man si at den klassiske islamske begrunnelse eller rettferdiggjøring av den politiske makt og statens herredømme tar utgangspunkt i Guds absolutte vilje, mens vekten i den vestlige tradisjonen ligger på en rasjonell naturrett som norm. Den moderne fundamentalismens problem, stilt overfor modernitetens krav, er foreningen av Guds vilje med den rasjonalisme som har gjort Vesten sterk i kunnskap og teknologi. Her finnes den viktigste forskjellen på fundamentalismen og tradisjonismen i dagens islam. Tradisjonistene er konservative forvaltere av en lang tolkningstradisjon og ser i de mest konervative utgaver ingen behov for endringer, mens fundamentalistene paradoksalt nok er villige til å tenke nytt, det vil også si å bruke *ijtihad*, i tolkningen av kildene. De moderne fundamentalister er ikke opptatt av den vestlige rasjonalismen først og fremst som metafysisk problem, men som en fruktbar og nødvendig tilnærming til vitenskapelig undersøkelse og sosial organisering. Man ønsker å overta de vestlige elementer som er nødvendige for igjen å gjøre islam til en sterk religion, sivilisasjon og kultur. Vi kan undersøke om denne holdningen har betydning i forhold til de sentrale politisk filosofiske begreper "suverenitet" og "legitimitet", "rettigheter" og "demokrati". Sammenhengen mellom disse begrepene er ikke entydig, men bestemte suverenitetsoppfatninger er forenlige med demokrati, andre ikke, mens beskyttelse av individuelle og kollektive rettigheter er en viktig faktor i legitimeringen (både teoretisk og sosiologisk) av en samfunnsorden. Denne studien har vist at "rettigheter" ikke har hatt noen sentral rolle i klassisk islamsk politisk tenkning. Dette blir mer forståelig sett i sammenheng med de andre sentrale begrepene som er nevnt, men vi kan avslutningsvis undersøke i hvor stor grad omtolkninger av de klassiske idéer har hatt gjennomslag i det moderne islam.

## **Suverenitet og legitimitet**

Når suverenitet regnes som det mest distinkte kriterium på den moderne stat, er det dens autonomi i forhold til andre stater som er det sentrale. I denne rapporten er det imidlertid suverenitet som uttrykk for den øverste makt eller den lovgivende myndighet i samfunn som er organisert på et rettsgrunnlag som er interessant.

Suverenitet og legitimitet er intimt forbundne begreper. Forestillingen om en høyeste autoritet i et samfunn er knyttet til oppfatninger om denne suverenitets plassering og utøvelse. Begrunnelsen for hvem (eller hva) som bør være suverén i en stat er samtidig legitimeringen av denne suverenitet. Suvereniteten er derfor knyttet til både maktutøvelse og til det som legaliserer maktutøvelsen, nemlig lovgivning. I rettssamfunnet er lovgiveren samfunnets suverén. Den jordiske, historiske suverén behøver ikke være absolutt suverén, men kan selv være bundet av lov. Ikke positiv lov, som er det suveréne er suverén til å gi, men av en høyere lov, for eksempel naturens lov eller Guds lov. Dermed sikres suverénens legitimitet bare så lenge hans/dens virksomhet utøves innenfor den høyere norms rammer.

I den vestlige tradisjon har "folket", enten direkte eller gjennom sine representanter, vært tillagt suvereniteten hos flere forfattere, selv om en slik suverenitet faktisk bare ble utøvd i en kort periode i det atenske demokrati før moderne tid. Det meste av den vestlige tradisjonen er imidlertid opptatt av å forklare suverenitetens lokalisering i én person, selv om den er forsøkt forklart begrenset av naturrett eller andre normer. I teorien var også demokratiet i Aten "bundet" av "naturretten" gjennom fornuften. I moderne forestillinger er ikke folkesuvereniteten på samme måte bundet, men menneskerettighetene og tanken om rettsstaten som beskytter av disse, er moderne begrensninger på det absolutte demokrati. Dette kan kalles de "naturrettslige elementer" som man også i dag tenker seg folkeviljen utøvd innen rammene av.

Gjennom sin insistering på Guds suverenitet som lovgiver og samfunnsordner har den islamske juridiske teorien forsøkt å forankre lovens og styrets rettmessighet i det absolutte, evige og uforanderlige — i Gud selv. Gud er statens suverén. Islam betyr underkastelse under Guds vilje. Det er Hans vilje som skal styre. I prinsippet er dette en teokratisk posisjon. Tanken om teokratiet går tilbake til *Philo Judaeus* (\* 20 f. Kr. — 40 e. Kr.). Han utvikler idéen om at Guds åpenbarte lov — Moseloven — er sammenfallende med den naturlige lov i gresk tenkning. På denne bakgrunn hevder han at det beste samfunn er det som baserer seg på en gitt lov; ikke en lov gitt av mennesker, men på en guddommelig åpenbart lov. I et slikt samfunn er all autoritet avledet av Guds lov.<sup>236</sup> Senere formulerer *Flavius Josephus* (37/38 — ca. 100) uttrykket *teokrati* for å betegne den jødiske oppfatningen av regjering slik den finnes i *Torahen*. I praksis ble ikke dette teokrati utøvd direkte av prester i det gamle Israel, men ved at levittene innehadde offentlige funksjoner blant annet som dommere.

<sup>236</sup> Harry A. Wolfson: PHILO JUDAEUS, *EPh.*



## Figur 6

I islam finnes det ikke noe presteskap som opprettholder en kontinuerlig forbindelse til det guddommelige. Guds vilje er åpenbart og kjent gjennom *shari'a*. Derfor inntar *loven* selv suverénens plass i det dennesidige. I islam er det *shari'a* som skal styre, og *nomokrati* er en like riktig betegnelse på det ideelle islamske styre,<sup>237</sup> se figur 6. Denne likestillingen av Guds vilje og lov betyr samtidig en likestilling av legitimitet og legalitet. Det nomokratiske styre innebærer vesentlige begrensninger på utfoldelsen av den menneskelige vilje. Den historiske utvikling viser dette. Rommet for det menneskelige bidrag i lovtolkningen reduseres suksessivt gjennom avvisningen av den rene fornuft (*ra'y*), overgangen til analogislutning (*qiyas*) og begrensningene i bruken av den egne fornuften (*ijtihad*). Denne utviklingen

<sup>237</sup> Khadduri: *War and Peace*, s. 14-17; idem: *The Islamic Conception of Justice*, s. 4; Kerr: *Islamic Reform*, s. 27.

faller sammen med utviklingen av en teologi hvor Guds allmakt er det sentrale tema. Dermed innskrenkes (og forsvinner) teoretisk den menneskelige rasjonalitet og autonomi. Dette innebar videre en teologisk voluntarisme som er mer omfattende en den vestlige teologiske voluntarismen. Mens for eksempel John Duns Scotus (1266-1308) og William Ockham (1285-1349) funderer *moralen* i Guds vilje og avviser fornuftens mulighet til å avgjøre hva som er godt og ondt, omfatter den islamske teologiske voluntarismen oppfatningen at all menneskelig handlen overhode bare kan forstås som resultat av Guds vilje. Denne okkasjonalismen utvikles først senere i den vestlige tradisjon.

I den islamske teologien anerkjennes ikke noen menneskelig vilje, som påpekt flere ganger, hverken hos tradisjonelistne eller *mu'tazila*. De begrensningene som nomokratiet setter representerer derfor ikke noe problem i en politisk filosofisk sammenheng, men er en logisk konsekvens av Guds allmakt. Den ontologiske og teologiske posisjonen leder med logisk konsekvens til teologisk voluntarisme i spørsmålet om etikk og moral og okkasjonalisme i oppfatningen av virkelighetens konstitusjon. Denne posisjon skiller seg sterkt fra den dominerende politisk filosofiske retning i Vesten, hvor rasjonalismen blir dominerende. I den vestlige tradisjon er denne voluntarismen forblitt et lite innslag selv om den spilte en viktig rolle i middelalderens diskusjoner, men selv der blir den ikke så absolutt som i islams etikk. Kirkefedrenes prosjekt var å forene tro og viten, Guds vilje og rasjonalisme/intellektualisme. Gjennom framstillingen av de sentrale trekk i utviklingen av den juridiske politiske tenkning i islam har denne studien vist at legitimitetens kilde er en absolutt, evig og uforanderlig størrelse: Gud. Til forskjell fra den rasjonalistiske oppfatning i vestlig naturretts-tenkning er dette en kilde til rettmessighet som ikke kan forstås rasjonelt. Med utgangspunkt i disse forskjellige metafysiske systemene er det mulig å forstå noen av de viktige teoretiske ulikheter i de islamske og vestlige oppfatninger av politisk teori.

Den mangel på menneskelig handlefrihet som ligger innebygd i den islamske teologien gjennom okkasjonalismen, fikk store konsekvenser for den politiske teoretisering blant ortodokse jurister. Gud er suverén i betydningen lovgiver. Ingen kan overta denne rollen. Men dette gir *lovtolkerne* en viktig rolle. Derfor får man en dobbelt autoritetsstruktur i islam. Autoriteten i politisk teoretisk forstand er avledet av kunnskaper om og innsikt i loven og anvendelsen av den. På den ene siden har man derfor den autoritet som tilkommer juristene som tolkere, på den annen siden den som tilkommer kalifen som eksekutør. Autoriteten i kalifens posisjon legitimeres også ut fra stillingens nødvendighet i åpenbaringen. I utgangspunktet er kalifen samtidig tenkt som den fremste av lovtolkerne. Men de faktiske

makthaveres stadig større mangel på juridisk kunnskap, bidrar til å flytte den autoritative lovtolkning fra makthaveren over på *'ulama'*. Med utviklingen av *shari'a* utvikles et faktisk skille mellom den (religiøse) lovtolkning og anvendelsen av loven.

Oppkomsten av andre maktsentra pulveriserer kalifens autoritet. Sultanenes makt undergraver kalifenes autoritet gjennom utfordringen av den som skulle være den eneste legitime maktforvalter. Teoretisk bidrar juristene til legitimeringen i weberiansk forstand gjennom sin juridiske forklaring på eller definering av denne nye makts legalitet.

Det mål på legitimitet som finnes i islam, er legalitet. Det finnes ikke noen høyere norm enn åpenbaringen som handlinger og lover kan prøves mot. Guds vilje er samtidig og direkte den positive rett. Dette betyr at det i og for seg ikke finnes noe eget begrep for "legitimitet" i arabisk språk. Den rettsanalogi som dannes av begrepet "legitimitet" på grunn av ordets rot i "lov", kan ikke dannes på arabisk. Det ordet som i moderne arabisk oversettes med legitimitet, uttrykker ikke en analogi, men er "direkte" synonymt med *shari'a* og betyr således "legalt" i snever (vestlig) juridisk forstand. Det er naturlig at juristene har en slik legitimitetsoppfatning. Loven er i prinsippet gjort tilgjengelig gjennom åpenbaringen. Den skal bare aksepteres og anvendes. Men en slik tilnærming gjør det nødvendig med prinsipper for forståelse (*usul al-fiqh*), og disse blir særlig viktige for å forstå hvordan forandring kan begrunnes.

I den vestlige tradisjon har Guds rolle som lovgiver blitt mindre og mindre. Selv om det finnes en Gud bak den naturlige lov, er fornuften større enn Gud. Når mennesket tiltar seg retten til lovgivning i eget samfunn i større og større grad, mister det guddommelige ved loven sin betydning og det blir det rasjonelle som understrekes. Den rasjonalistiske tilnærming "forviser" Gud fra større og større områder i den politiske tenkning. Dette er det filosofiske uttrykk for sekulariseringsprosessen. Tanken om at organiseringen av samfunnet inngår som del av en forberedelse til det neste liv blir mer og mer borte, på tross av reformasjonen og Calvin. Denne tanken forsvinner aldri fra islams juridiske teori. Den forblir således stadig "ideell".

Oppfatningen av Gud som absolutt suverén kommer til uttrykk i navnet på religionen, islam, som betyr underkastelse. Men på tross av *'ulama's* forsøk på å utlegge og å forsvare idealet, hadde kalifene raskt sett de nyttige konsekvensene av forestillingen om Guds allmakt slik den ble uttrykt i den første og enkle predestinasjonsteologien. Det er denne misbruk av Guds suverenitet *mu'tazila* kritiserer med sin rasjonalistiske tilnærming, men samtidig førte deres rasjonalisme til en reduksjon i den suverenitet de ville forsvare — *mu'tazila* tvilte aldri på *shari'as* åpenbarte karakter, men

insisterte på at denne Guds vilje var bundet av en forståelig rettferdighet. Al-Ash'aris oppgave ble å gjeninnsette Guds vilje som absolutt suverén, selv på bekostning av fornuften. Men al-Ash'ari avviste altså ikke bruk av fornuften i teologisk sammenheng, like lite som *mu'tazila*.

I det den menneskelige fornuft ikke har noen plass i organiseringen av det menneskelige samfunn og samfunnsordningen er gitt i og med *shari'a*, kan ikke noe skille mellom sakrale og verdslige sfærer anerkjennes. Selv om det i islam finnes et skille mellom menneskets forhold til Gud og menneskets forhold til medmennesker (*'ibadat* og *mu'amalat*), er begge regulert av Guds vilje. Og selv om det finnes handlinger innenfor det området som defineres som forholdet til medmennesker (*mu'amalat*), som etisk sett er verdinøytrale (likegyldige), gjelder ikke dette den politiske organisering. Kravet om en samfunnsorden i overenstemmelse med Guds vilje har nødvendiggjort en legalitetsgarantist i form av kalif/imam. Uten en øverste jordisk forvalter av *shari'a* kan ikke dens forordninger ha lovlig virkning, synes hovedstandpunktet i sunni-islam å være. Denne posisjonen bekrefter den vanlige påstand om at det i islam ikke er noe skille mellom stat og religion. Imidlertid gjelder dette den islamske argumentasjonen, ikke praksis.

Historisk har det utviklet seg et skille mellom *shari'as* forvaltere og den politiske ledelse, men uten at dette skille anerkjennes teoretisk av juristene. Herskerens makt må likevel være av stor betydning for utviklingen av teologiske posisjoner gjennom de religiøse utnevnelser osv., og den "verdslige" makt bestemmer derfor i det minste hvilke teologiske standpunkter som vil få mulighet til å komme til uttrykk. Disse maktpolitiske realiteter er imidlertid uten betydning for teorien som sådan. I prinsippet skal fortsatt herskeren, enten det er en kalif, sultan eller president, være den fremste blant de med kunnskap om *shari'a*. I erkjennelsen av det faktiske skille mellom hersker og forvaltningen av den religiøse kunnskap, inkorporerte al-Ghazali og Ibn Taymiya<sup>238</sup> '*ulama*' som bestandel i det rettmessige styret i sine oppfatninger og nesten samtlige jurister understreker nødvendigheten av at herskeren konsulterer de lærde for å være sikker på at hans styre ikke bryter med *shari'a*. Derfor er det riktig å si at selv om man i islam ser en suksessiv nedskrivning av de krav som juristene stiller til herskeren, er ikke dette en total kapitulasjon overfor maktens realiteter. Juristenes teorier er ikke rent praktiske legitimeringsinstrumenter i så måte. De insisterer stadig på en forbindelse til idealet og er således like opptatt av å forsvare et ideal som av å tilpasse teorien til maktpolitiske realiteter.

<sup>238</sup> Jfr. over, side 74f.

## Legitimitet i det moderne islams politiske teori

Det som kalles det moderne islams krise (erkjennelsen av islams svekkede eller underordnede posisjon i forhold til Vesten, noe som er absurd for en religion som ser seg selv som den perfekte) er utgangspunktet for den reformbevegelse (både den moderniserende og den fundamentalistisk retning) som har eksistert siden *al-Tahtawis* (1801-1873) tid.<sup>239</sup>

Et av problemene i forbindelse med de reformforslag som denne krisen har framtvetnet, er hvor langt man kan forandre og reformere og fortsatt snakke om islam. Dette problemet forutsetter imidlertid at det finnes en uforanderlig islamsk kjerne som ikke kan rokkes uten at det genuint islamske går tapt. Dette er et problematisk standpunkt. Sett i lys av kristendommens lange utvikling, er det klart at det er hva dagens kristne mener med kristendom som er det avgjørende, ikke denne holdnings overensstemmelse med en eller annen klassisk tekst eller posisjon. Dermed kan idéhistorikeren lett peke på at det er et annet innhold i kristendommen og islam i dag enn det var for 1000 år siden. Det interessante idehistorisk sett er likevel om det er trekk i samtidens tenkning som viser at et sprang i den teoretiske utvikling har skjedd eller vil skje. Det er gode grunner til å si at dersom de moderniserende reformatorene eller det rasjonalistiske innslaget hos fundamentalistene skulle få gjennomslag blant forvalterne ('*ulama*') av islams sentrale element (*shari'a*), vil islam stå over for utvikling i en ny retning. Det er vanskelig å si om dette vil skje, eller om den moderne samfunnsutvikling vil gjøre tradisjonalistenes og fundamentalistenes islam mindre relevant for folk flest. Utviklingen i Iran viser at tradisjonelle oppfatninger fortsatt kan ha stor appell.

Fundamentalismen forutsetter imidlertid at det finnes en slik islamsk kjerne. Deres virksomhet tar utgangspunkt i at denne kjerne er truet (mente *Ikhwan al-muslimun* — det muslimske brorskap) eller allerede forlatt (den sene *Sayyid Qutb* (1906-1966)) og må gjenetableres.

Den moderne reformbevegelsen ble splittet i to grener: En som peker i sekularistisk retning og en fundamentalistisk retning. Samtidig er den tradisjonalistiske posisjon fortsatt den mest utbredte blant '*ulama*', selv om den ikke er upåvirket av de to reformretningene.

De rasjonelt orienterte modernistene ser ingen motsetning mellom Guds vilje og den menneskelige fornuft. Mennesket må selv finne den beste måte å organisere sitt politiske liv på. Dette standpunktet innebærer at Guds lov er fornuftig og at dens innebygde rasjonalitet gjør det mulig med en

<sup>239</sup> Se Hourani: *Arabic Thought*. En mer kortfattet oversikt finnes i min avhandling, *op.cit.*, kapittel 4 og 5.

utvikling av *shari'a* ut fra menneskelig fornuft, uten at dette betyr noe brudd med Guds mening. *Jamal al-Din al-Afghani* (1838/39-1897) og *Muhammad 'Abduh* (1849-1905) er representanter for dette synet.

En konsekvent utvikling av denne posisjonen har ført til en teoretisk adskillelse, i tråd med de historiske realiteter, av det verdslige og sakrale. Den guddommelige lov reduseres til å regulere menneskets forhold til Gud; bare det som faller inn under det området som defineres som menneskets forhold til Gud (*'ibadat*) er relevant i denne sammenheng. Menneskene står fritt til å utvikle egne lover innenfor det området som dekkes av det området som defineres som menneskets forhold til mennesket (*mu'amalat*). *Ali Abd al-Raziq* (1888-1966) trakk den politiske konsekvensen av dette i sin omstormede bok fra 1925 (*Islam wa usul al-hukm*) at kalifatet ikke er den ideelle statsform. Den ortodokse reaksjon var et fortsatt forsvar for Guds uinnskrenkede suverenitet.

Ikke alle går så langt som Abd al-Raziq, men forsøker å bevare Guds suverenitet samtidig som man vil la fornuften bestemme den nødvendige utvikling av *shari'a*. Det er innenfor en slik spenningsfylt posisjon mange moderne muslimer befinner seg.

I den moderne fundamentalismen ses også et behov for modernisering, ikke nødvendigvis av loven, men av samfunnet. Problemet er å gjenetablere eller implementere *shari'a* samtidig som samfunnet moderniseres. Modernisering i denne sammenheng er ikke synonymt med en vestlig samfunnsutvikling, tvert imot. Det er en slik utvikling som kritiseres. Den fundamentalistiske oppfatning av modernisering begrenser seg til overtagelse og inkorporering av den teknikk og vitenskap som må til for igjen å gjøre det islamske samfunn sterkt.

De fundamentalister som krever reformer avviser ikke rasjonalismen slik de klassiske teologene i al-Ash'ari-tradisjonen gjorde. I lys av den vestlige teknikk og vitenskaps resultater benekter de at det er noen motsetning mellom Guds vilje og fornuften. Dette kommer til uttrykk blant annet i den påståtte identitet mellom Guds vilje og vitenskapens naturlover.

The natural laws that govern the universe are not an arbitrary authority inherent in or emanating from nature. They are divine signs deposited in nature by God, for He is the one who, "Gave to each (created) thing its form and nature, and further gave (it) guidance," (*Sura 20, verse 50*). Natural laws are not inevitable in the sense that they are binding or restrictive to the will of God so that He cannot change, stop or discontinue them as He pleases. God, the Most High, has laid down the natural laws as they are out of His own divine will, and He alone has the power to modify, stop or discontinue them as He pleases without any restrictions being imposed on His will or any external power affecting His

infinite ability. Hence, the occurrence of supernatural miracles when God wills them.<sup>240</sup>

He has built into it [nature] a propensity that never fails to move it in the direction of self-fulfilment. He has placed every creature within the general nexus of nature so that its birth, its whole life and its death, all happen according to patterns which are themselves constituents of the divine will.<sup>241</sup>

Det som overses eller benektes hos disse fundamentalistiske reformatorer er sammenhengen mellom denne "vestlige" vitenskapelige rasjonalismen og den større metafysiske oppfatning som den inngår i, og dermed det problematiske i å overta vitenskap og teknikk uten å få andre idéer med på kjøpet.

*Al-Ikhwān al-muslimūn*<sup>242</sup> offisielle syn på den politiske organisering og det legitime styre er ikke utarbeidet i større detalj, men oppfatningen til flere framtrede medlemmer som har drøftet spørsmålet, viser at til grunn for deres forslag ligger en aksept av den klassiske oppfatning av politisk organisering. *Ikhwān* reformprogram handler i stor grad om å gjennomføre de forandringer i det moderne samfunn som vil muliggjøre opprettelsen av en ideell islamsk stat eller islamsk orden, og på sikt gjenopprettelsen av kalifatet.

Det er i forhold til de aktuelle reformoppgaver *Ikhwān* opprinnelige fundamentalisme skiller seg fra tradisjonismen. I motsetning til den tradisjonelle *modus vivendi* som etableres gjennom "the medieval synthesis", er brorskapets innstilling politisk aktivistisk. Det er nødvendig å etablere en islamsk orden for å kunne løse alle de øvrige oppgavene. Det viktigste i en slik islamsk orden er implementeringen av *shari'a*. I utviklingen av nye regler eller til lovtolkningen er *ijtihād* nødvendig. Men gjennom konkretiseringen av hva implementering av *shari'a* vil si, blir det klart at oppfatningen av en del klassiske islamske begreper har endret seg betydelig. Begreper som *bay'a* (lojalitetsed), *ijma'* (konsensus) og *shura* (rådslagning) tilordnes et moderne vestlig inspirert innhold og oppfattes som opprinnelige islamske (og bedre) former for demokratisk praksis.

<sup>240</sup> Muhammad Qutb: "Islam as a Supreme Doctrine", i Azzam (ed.): *Islam and Contemporary Society*, s. 11. Muhammad Qutb er bror av Sayyid Qutb.

<sup>241</sup> Isma'il al-Fauqi: "Islam as Culture and Civilization", i Azzam, *op.cit.*, s. 157-58.

<sup>242</sup> Hasan al-Banna (1906-1949) grunnla *Ikhwan al-muslimun* i Egypt i 1928. Brorskapet fikk raskt avdelinger i mange arabiske land og eksisterer fortsatt som bevegelse, men ikke som noen strengt sentralisert organisasjon.

Den vestlige innflytelsen kommer også til uttrykk i oppfatningen av folkesuverenitet. Den folkesuverenitet som understrekes i den moderne fundamentalismen er to-delt. På den ene side er det snakk om en geografisk eller ekstern suverenitet, som hos Jamal al-Din al-Afghani og Hasan al-Banna, altså et krav om at islamske land skal styre seg selv uavhengig av vestlig kontroll og påvirkning. Denne oppfatningen strider ikke mot den klassiske at den islamske orden er den beste og ikke kan underordnes noen annen. Den faktiske oppsplittingen av det islamske området (*dar al-islam*) ble motvillig akseptert av de klassiske juristene i det de legaliserer sultanenes makt. Den samme motvilje finnes hos fundamentalistene.

På den annen side er det snakk om en intern folkesuverenitet hvor makten bare oppfattes som legitim når den er sanksjonert av folket. Selv om denne posisjonen kan sies å ha likheter med klassiske oppfatninger av det karismatiske fellesskap, er det ikke noen i disse klassiske oppfatninger som nødvendiggjør en demokratisk ordning av den politiske makt. Det er ikke *ummaens* rett til ordning av sine egne anliggender som ligger bak slike posisjoner, men troen på *ummaens* plikt til implementering av *shari'a* og dens plikt til å rettlede kalifen. I praksis ble denne tanken om det karismatiske fellesskaps plikt og ansvar overfor Gud utformet i to varianter: 1) nødvendigheten av eller plikten til opprør mot den imam som bryter med *shari'a* og 2) plikten til rådgivning, supplert av imamens plikt til å høre på råd, institusjonalisert gjennom *shura*. Dette andre standpunktet er et kompromiss mellom det første og oppfatningen at man skylder all autoritet absolutt lydighet. Den islamske teorien vakler mellom ytterpunktene, og kompromisset er den typisk løsning.

Den moderne tanken om folkesuverenitet handler på sin side om folkets rett til å organisere sine politiske anliggender i overenstemmelse med egen vilje. Derfor er den moderne idéen også uløselig forbundet med demokratiet, som ikke tillater noen å styre på vegne av folket annet enn som folkets representanter. I den moderne islamske bevegelsen er det åpenbart et ønske om å innføre slike demokratiske prinsipper som ligger bak den positive understrekingen av folkesuverenitet, men man ser ikke (eller vil ikke se) at dette ikke er identisk med posisjonen i klassisk islam. Den moderne tanken om folkesuverenitet understreker folkets vilje som suverén. Dette er i strid med islams (både tradisjonens og fundamentalismens) syn på Guds suverenitet. Den "folkesuverenitet" som *Ikhwan*s talsmenn forfekter er derfor en i aller høyeste grad begrenset suverenitet. Den kan bare utfoldes innenfor rammen av *shari'a*. Her finnes en parallell til den jordiske suveréns begrensnings under en høyere lov i naturretts tradisjonen, men fordi *shari'a* også har karakter av positiv lov kan rammene bli snevrere. Den fundamentalistiske folkesuvereniteten omfatter for eksempel ikke



utvelgelsen av hvem som skal være lovtolkere. Det er et kvalifikasjons-spørsmål. Heller ikke gjelder den fullt ut i spørsmålet om statsleder fordi også dette er kvalifikasjonsspørsmål.

Disse begrensningene til tross, fundamentalismens insistering på fellesskapets ansvar for både opprettelsen og opprettholdelsen av en islamsk orden representerer en utvidelse av deltagelsen i den politiske makt og en forskyvning av den legitime statsmakts grunnlag, fra lov og kvalifikasjon til lov og fellesskapsansvar.

Utvilsomt er det klassiske islams innflytelse på *Ikhwan al-muslimun* og andre fundamentalister meget stor, men på tross av dette er den tolkning de presenterer preget av vestlige idéer. Dette må føre til en stadig større spenning mellom forsvaret av Guds suverenitet og menneskelig ansvar for eget samfunn og framtid. Trolig vil det være vanskelig å etablere stabile (legitime i sosiologisk forstand) regimer i den islamske verden enten de er fundamentalistiske eller tradisjonalistiske, uten at tyngdepunktet i legitimiteten (i normativ forstand) er flyttet fra Guds lov og til fellesskapets egen vilje.

## Demokrati

De klassiske begrepene fra islams politisk teori — *bay'a*, *ijma'* og *shura* — er ikke identiske med moderne vestlige begreper om demokrati. Koranens oppfordring til rådslagning blir i den klassiske teoriene en plikt til konsultasjon. Ikke fordi alles mening skal komme fram og kunne tas hensyn til, men 1) fordi det er nødvendig å overholde plikten, Guds påbud, 2) fordi konsultasjonen bidrar til å sikre at beslutningene er i overensstemmelse med *shari'a* gjennom den omfattende kunnskap om loven som dermed kommer til anvendelse og 3) fordi den konsensus som derved avdekkes garanterer at beslutningen er ufeilbarlig, altså i overensstemmelse med *shari'a*. Det er en helt annen oppfatning av individenes muligheter og rettigheter som ligger bak de vestlige idéer om folkesuverenitet og demokrati.

Når fundamentalister går inn for å bygge ut nye institusjoner i islam blir det tatt for gitt at dette ikke forandrer det nomokratiske utgangspunkt. Guds suverenitet skal forbli uantastet i størst mulig grad. Der hvor *shura* og *ijma'* oppfattes som paralleller til representative forsamlinger og demokratisk organisering, ser man ikke at utgangspunktet for de forskjellige institusjonene i de to tradisjonene er vidt forskjellige.

*Bay'a* (lojalitetsed) og *ijma'* (konsensus) er ofte av moderne reformatorer og fundamentalister sett på som uttrykk for en samfunnskontrakt mellom styrer og undersåtter som danner grunnlaget for et legitimt styre. Som vist er disse begrepene utviklet i en teologisk kontekst hvor menneskets forhold

til Gud er det sentrale og en politisk kontekst hvor lydighet til herseren ble sett som avgjørende. Begrepene har ikke noe av det innhold som utviklingene i den vestlige diskusjonen om folkesuverenitet. Forutsetningene for at de skal fungere som demokratiske (kontrakt og konsensus) institusjoner er at termene tilordnes et nytt innhold i overenstemmelse med flyttingen av suvereniteten fra *loven* til *felleskapet*.

Idéen om det moderne demokrati er ikke bare knyttet til folkesuvereniteten eller en kollektivistisk allmennvilje. Individet og minoriteten har også ukrenkelige rettigheter. Dette innebærer at moderne demokratier bygger inn prosedyrer som sikrer disse. Man erkjenner samfunnet som sammensatt og konfliktfyllt. Demokratiets institusjoner skal muliggjøre kanalisering av en konstruktiv konkurranse mellom standpunkter. I tillegg til ytringsfriheten er organisasjonsfriheten grunnleggende i denne tanken.

Her skiller den moderne fundamentalismen lag med de vestlige idéer om demokrati. I utgangspunktet er *ummaen* en enhet. I prinsippet er det umulig å tenke seg reelle motsetninger mellom grupper. Partier er derfor uislamske uttrykk for splittelse av *ummaen* som bør og kan forbys.<sup>243</sup>

Så lenge denne klassiske oppfatningen av *ummaens* grunnleggende enhet og alles felles interesse innenfor rammen av *shari'a* finnes, vil aldri *shura* kunne bli annet enn et sandpåstrøingsorgan eller uttrykk for én gruppes standpunkt (selv om det er flertallet).

Blant sekularistene representerer disse klassiske begrepene små problemer. Både termene og innholdet skiftes ut til fordel for vestlige begreper, ofte knyttet til radikale idéer. Nassers arabiske sosialisme illustrerer dette, men dette forhindrer ikke at den politiske *kultur* er preget av den autoritære tradisjonen i den islamske verden. Mange har også ment å se berøringspunkter mellom islam og den moderne sosialismen/“kommunismen” i deres totalitære innhold.

## ***Shari'a* og utvikling**

Denne studien har vist at utviklingen, forståelsen og tolkningen av *shari'a* er svært sentral og at denne virksomheten er av stor betydning i de politiske teorier i islam. Når *shari'a* er kilde til legitimitet og norm for handling er

<sup>243</sup> Dette var standpunkt til *Ikhwan* i 1947, jfr. “Toward the Light” i *Five Tracts of Hasan al-Banna' . A Selection from the Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna' . Translated from the Arabic and annotated by Charles Wendel, Berkeley: University of California Press, 1978, s. 126. Ikhwan* i Egypt kjemper i dag selv for organisasjonsfriheten og har lovet å respektere andre politiske partier dersom de skulle få regjeringsinnflytelse.

det viktig hva slags eksege- eller lovutviklingsprinsipper som legges til grunn og aksepteres. Konflikten mellom rasjonalisme og fideisme uttrykkes også *innenfor* den teologisk voluntaristiske posisjonen, nettopp fordi åpenbaringen selv krever tolkning. Uten å antaste Guds vilje som suverén har man forsøkt å vise til at det ikke er noen motstening mellom menneskelig fornuft og Guds vilje. Derfor kunne *ra'y* brukes, var *ijtihad* nødvendig osv. Selv om *ahl al-hadith* (de som la nesten all vekt på åpenbaringen) avviste legaliteten i bruk av egen fornuft, lot ikke denne prosessens seg stanse. Det viser utviklingen av de alternative tolkningsprinsippene fra *istihsan* til *maslaha*. Mens dette motvillig aksepteres av *ahl al-hadith* som prinsipp for å avgjøre konkrete enkeltsaker, er de moderne reformfundamentalistene villige til å bruke dette som et generelt og aktivt lovutviklingsprinsipp. Hos Rashid Rida (1865-1935)<sup>244</sup> begrunnes dette gjennom en identifisering av *maslaha* med naturlig lov. På rasjonelt grunnlag blir det da mulig å gjennomføre den nødvendige lovreform. Dette reformprogrammet aksepteres også av *Ikhwan*. Muhammad al-Ghazali, som vel ikke går så langt som Rida, sier det slik:

Consequently, the charge based upon this deceit — that the Koran and the sunnah are obscure — is utterly groundless. Some of the verses that speak of God and his attributes may be supra-rational; the other verses, which deal with doctrine, principles, reports, and anecdotes — and which constitute the greater part of the Koran — are clear and rational. The latter alone are the source of legislation and the groundwork of government.<sup>245</sup>

Dette lovreformkravet finnes også igjen i moderat form blant dem som krever etableringen av islamske konstitusjoner.<sup>246</sup> Men det kanskje mest “rasjonalistiske” prinsippet er *maslaha* — det å ta hensyn til allmenninteressen. Dette prinsippet gir mulighet for legal og derfor legitim utvikling av *shari'a* selv. Et slikt prinsipp kan derfor legitimere de tildels radikale

<sup>244</sup> Rashid Rida må kunne kalles både proto-fundamentalist og tradisjonalist. Han ønsket reformer og modernisering, men på et fundamentalistisk grunnlag; se Hourani, *op.cit.*, Kerr, *op.cit.* og min avhandling, *op.cit.*

<sup>245</sup> Muhammad al-Ghazali: *Our Beginning in Wisdom*, New York: Octagon Books 1975, s. 18.

<sup>246</sup> Her kan det være på sin plass å minne om at det finnes fundamentalister som *ikke* ser noe behov for utvikling og endring av *shari'a*, som de mener er den eneste konstitusjon som er nødvendig. En del av disse ekstremistene kan ikke kalles moderne på noen måte.

forandringer som en hersker måtte ønske. Det er betegnende for islam at prinsippet tar utgangspunkt i *ummaens* interesser, ikke individets rettigheter.

De reforminnstilte fundamentalistene (og sekularistene) har gjennom sin insistering på muligheten for å gjennomføre reformer og modernisering av lovverket, startet arbeidet med å forvise Gud fra sfæren for menneskelig politisk organisering. Bare det absolutte minimum av *shari'a* ligger fast, mens mennesket står fritt til å vedta lover i overensstemmelse med sine interesser.

## ***Shari'a* og rasjonelt-legale regler**

Denne studien har eksplisert og drøftet islams eget verdigrunnlag i snever forstand ved å se på utviklingen av *shari'a*. Som uforanderlig norm kan ikke *shari'a* være utgangspunkt for rasjonelt-legale regler for politiske prosesser. Det er mulig å danne regler for statsoverhodets innsetting og forpliktelser, men det har ikke vært mulig å bygge inn en ansvarsbegrensning eller "konstitusjonalisme" i *shari'a*. Reglene har ikke vært fleksible fordi de tar utgangspunkt i ideelle fordringer, og det har vært nødvendig med kontinuerlig omskriving i takt med de historiske kriser det islamske samfunns politiske institusjoner har gjennomgått. Selv om dette har betydd lavere krav i forhold til *shari'a* som norm, har juristene likevel vært mer opptatt av idealet om styre i overensstemmelse med *shari'a*, enn av maktens realiteter.

*Shari'a* selv er ikke rasjonelt fundert, men *ijtihad* på bakgrunn av *maslaha* gir mulighet til å utvikle loven i stor grad. Dersom disse prinsippene brukes til å innføre en islamsk konstitusjon i tillegg til *shari'a*, kan det etableres rasjonelt-legale politiske regler. Disse vil ikke nødvendigvis hvile på *shari'a*, men behøver heller ikke å stå i motsetning til *shari'as* moralske og etiske innhold.

Det praktiske og teoretiske problem i denne sammenheng er at det ikke finnes noen institusjon som kan sikre at disse prinsippene blir anerkjent blant alle jurister. Oppfatningen av *ijma'* som et avgjørende kriterium, samtidig som konsensusen bare kan fastslås en generasjon på etterskudd, gjør det håpløst å tenke seg den foreliggende *shari'a* og nåværende *fiqh*-tradisjonen som *utgangspunkt* for rasjonelt-legale politiske regler og prosesser i vestlig (weberiansk) forstand. Dette til tross for at den enkelte jurist i sin interne loveksege bruker rasjonelle og fastlagte regler.

Anvendelsen av *ijtihad* og *maslaha* til utvikling av en ny islamsk konstitusjonalisme kunne kobles sammen med Ibn Taymiyas begrep om *siyasa shar'iyya*. Her finnes muligheten for å etablere et regelsystem juridisk

uavhengig av, men moralsk bundet til *shari'a*. Problemet med denne utviklingen er at den avstand mellom elementene som er nødvendig for fleksibiliteten skyld, ikke er opparbeidet. Tvert imot var målsettingen hos Ibn Taymiya, og dagens fundamentalister, å sikre en så nær sammenheng som mulig.

## Rettferdighet og frihet

Gjennom vekten på Guds vilje som norm blir rettferdighet et spørsmål om overensstemmelse med den åpenbarte lov. Dette blir problematisk når det oppstår forskjeller mellom denne åpenbaring og den menneskelige fornufts oppfatning av hva som er rettferdig. Den moderne rettighetstenkning gir et slikt (mer) fornuftsbasert syn på det rettferdige. Rettighetsimplementeringen vil kunne virke som rettferdighetsmålestokk. I den vestlige tradisjon ligger vekten på fornuften. Den opprinnelige kristne vekten på Guds vilje, slik den kommer til uttrykk i tanken på *logos*, modifiseres gjennom rasjonalismen. Den teologiske voluntaristiske tradisjonen i Vest blir derfor liten og mister sin betydning i den politisk filosofi etter middelalderen.

Rettferdighet i noe videre forstand enn overensstemmelse med Guds lov, oppfattes som harmonisk innordning i en samfunnsmessig helhet. Denne oppfatningen er i stor grad lik den man finner i klassisk gresk filosofi. Mangelen på likhet i dette samfunnet førte til oppfatningen av at like skal behandles likt, mens ulike behandles ulikt. Rettferdighet er at de forskjellige individer får den rett som tilkommer dem ut fra sin plassering i en harmonisk ordnet helhet. Harmonien er uttrykk for rettferdighet. Gjennom utviklingen av oppfatningen at alle er like (for Gud), flyttes oppfatningen av rettferdighet fra tanken om helhetens harmoni til en oppfatning om at det skal være likhet for loven. Når ikke forskjeller mellom mennesker kan rasjonelt begrunnes å være naturgitte og uforanderlige, blir det kristne standpunkt besnærende. Det tar likevel tid før det blir etablert som grunnlaget for politisk teori og enda lenger tid før standpunktet legges til grunn for politisk praksis.

I islam er likheten for Gud etablert umiddelbart. Det skal også være likhet for loven. Man skulle tro at denne uniforme norm ga et "moderne" rettferdighetsideal. Når det ikke skjer i særlig stor grad, må det henge sammen med at utviklingen av rettferdighetsoppfatningene i vår kultur også er en utvikling mot større og større vektlegging av individuelle rettigheter. Dette aspektet er fraværende i islam. Islam er ikke en religion som vektlegger menneskets rettigheter, men plikter. Mennesket er skapt for å dyrke Gud. Den totale underordning under Guds vilje gir ikke, som vist i denne studien, rom for fokusering på menneskelige rettigheter. Den verdiskala

som finnes i islam, relaterer alle handlinger i forhold til Guds påbud og forbud, ikke i forhold til et individs rasjonelt begrunnede interesse.

Av samme grunn er også frihet et underordnet begrep i islamsk politisk tenkning. Det er av betydning i jussen, da som et strengt skille mellom det juridisk frie mennesket og slaven. Innholdet i friheten blir juridisk og negativt bestemt. De positive elementene som måtte finnes ved forestillinger om frihet, knyttes til høy byrd, generøsitet o.l. — de pre-islamske idealer og dyder.

I denne oppfatningen av mennesket som underordnet Gud og hvor friheten ikke spiller noen stor rolle, får den kontrakttenkningen som finnes en helt annen karakter enn den moderne européiske. I den vestlige tradisjon er det frie, likeverdige (autonome) enkeltindivider som inngår en kontrakt med hverandre og/eller med suveréne. Disse individene finnes ikke i islam, ikke fordi de ikke er likeverdige, men fordi de ikke er virkelig frie. Deres handlinger er bestemt av Gud og regulert av Hans lov. I vår tradisjon er Gud skjøvet i bakgrunnen. Han kan være garantist for naturretten og en moralsk veiviser, men menneskets frie moralske vilje trekkes ikke i tvil. Uten denne frie vilje ville ikke kontrakten ha noen mening til forsvar for de individuelle rettigheter den skal beskytte. I islam finnes ikke den individuelle frihet eller den frie vilje som en reell samfunnspakt forutsetter. Pakten i islam inngås mellom Gud og fellesskap, i tråd med semittisk tradisjon. *Ummaen* som karismatisk fellesskap er et resultat av denne pakten.

Oppfatningen av den *bay'a* som inngås som en kontrakt, er en etterrasjonalisering fra juristenes side ut fra en forretningsavtaleanalogi. Men faktisk representerte ikke den *bay'a* som ble inngått noen kontrakt mellom likeverdige individer. Den var en hyldning av den person som hadde autoritet og makt.<sup>247</sup> Dette innarbeides i den sunni-islamske juridiske teorien, i opposisjon til *kharijiya* og andre, nettopp ved å understreke kalifatets nødvendighet og gjennom kravene til imamen som den aller beste. I shia-islam er denne oppfatningen utviklet i sin fulle konsekvens gjennom poengteringen av imamens gudgitte ufeilbarlighet. Gjennom den faktisk synkende kunnskapsmessige (og moralske) standard på kalifene og etter hvert sultanene, oppgis kravene. Vekten legges på sikring av legalitet og på *ummaens* største mulige politiske samling. Frykten for splittelse blir avgjørende. Denne frykten er forståelig fordi en splittelse av fellesskapet

<sup>247</sup> Dette kan være med på å forklare hvorfor det er så stor oppslutning om presidenter ved folkeavsteminger i arabiske land, i tillegg til det utbredte valgfusket. Folkeavstemningen blir kanskje oppfattet som en tradisjonell *bay'a*, hyldningsed, til den som allerede har makten.

betyr et brudd på pakten med Gud. Minst den ene delen i en splittet *umma* må bryte med Guds lov. Både *mu'tazila* og *murji'a* forsøker å unngå problemet med å avgjøre hvem som bryter pakten, gjennom sine doktriner om å utsette dommen.

## Islam og det moderne

Denne studien har vist at islam som teologisk stytem ikke har rom for menneskerettigheter. Den mangel på aksept av den individuelle autonomi som ligger i insisteringen på Guds allmakt, forklarer også hvorfor demokratiet har trange kår innenfor islamsk tenkning. Men det er også påpekt at islam ikke er fullstendig statisk størrelse og at det finnes moderne tendenser til om- og nytolkning. Den omfattende nytolkning som må til for at menneskerettigheter og demokrati skal kunne *forankres* i islam, er derfor ikke umulig. Islam kan godt defineres som: "*det muslimer (flertallet eller tilstrekkelig mange) til enhver tid mener islam er*". Derfor er ikke teoretisk eller teologisk forandring noen umulighet, og den framsatte hypotese om den kapitalistiske produksjonsmåten samfunnsendrende karakter gjør den sannsynlig. Det finnes en erkjennelse av en slik teoretisk forandrings nødvendighet blant mange muslimske intellektuelle, som denne siste delen av studien viser, men denne erkjennelsen er imidlertid langt fra allment akseptert. Tvert imot har den islamske fundamentalismen i folkelig utgave bidratt til sementering av oppfatningen av islam som perfekt og uforanderlig i folks bevissthet.

Det er rimelig å se den islamske renessansen som *reaksjon* på moderniseringsprosessen.<sup>248</sup> De gjennomgripende forandringer som finner sted truer og ødelegger tradisjonelle verdier og livsmønstre. Ikke uventet mobiliseres det til forsvar for disse verdier. Dermed forsterkes det religiøse paradigme og den holistiske tenkemåten. Dette er trolig et av de viktigste problemene i den islamske verdens møte med det moderne samfunns eller den kapitalistiske produksjonsmåtes krav om *rasjonalitet*.

Dette er ikke noen metafysisk og holistisk rasjonalitet, men den *differensierte* rasjonalitet som kreves innenfor forskjellige deler av samfunnet. Etter Kant (1724-1804) har vi sett at det finnes forskjellige former for rasjonalitet innenfor det teoretiske/vitenskapelige, det moralske/politiske og det estetiske område. Dette skiller moderniteten fra tidligere epoker hvor holistiske religiøse verdensbilder dominerer. I det moderne samfunn etableres en diko-

<sup>248</sup> Jeg har skrevet mer om islam og moderniseringsprosesser i "Islam og det moderne", i *Ariadne*, 4, 1990, s. 90-128.

tomi mellom religion og (vitenskapelig) kunnskap. Religionen avskaffes ikke nødvendigvis, men den kan ikke lenger gi mening til et altomfattende og enhetlig verdensbilde. Denne prosessen er ikke bare intellektuell, men *institusjonaliseres* i det moderne samfunn gjennom rasjonaliseringen av det sosiale liv. Den sosiale rasjonalisering ses i etableringen av spesialiserte, dvs. differensierte, institusjoner for utdanning og offentlig debatt, i etableringen av et upersonlig byråkrati etc.

Den islamske verden er inne i en slik samfunnsmessig rasjonaliseringsprosess. Den islamske renessansen kan sies å illustrere at den intellektuelle rasjonaliserings- og differensieringsprosessen ikke har kommet like langt. Det er fortsatt det holistiske religiøse paradigme som dominerer, og forsvaret av de tradisjonelle verdier befester dette paradigme.

Dersom hypotesen om det modernes framvekst som resultat av den kapitalistiske produksjonsmåtenes avgjørende samfunnsomformende kraft er riktig, er det grunn til å tro at disse reaksjonene vil være historiske mellomspill. Ut fra det som er sagt i denne studien om islam og om modernitetens ustoppelighet, er det ikke mulig å si noe om hvor lenge slike mellomspill vil vare. Den islamske teologis forbløffende stabilitet og erfaringene med den fundamentalistiske bølgen som begynte å vokse for alvor mot slutten av 60-tallet, tilsier at det kan ta lang tid før respekt for menneskerettighetene og demokratiske idealer er internalisert i den islamske sivilisasjon og politiske kultur. Noe av årskaen til dette finnes i mangelen på en enhetlig og offisiell "kirke". Religionen er ikke institusjonalisert organisatorisk som den kristne kirke er det. Derfor er det ikke noen nasjonal eller overnasjonal "kirke" å reformere i islam. Det finnes en klasse av lærde ('*ulama*') som forvalter felles kunnskaper og tradisjoner, men som ikke har noen enhetlig organisasjon. Dette gjør det vanskelig for eksempel de nasjonale statsorganer å tvinge gjennom en reformprosess. Den tradisjonelle aksepten av de forskjellige lovskolenes likeverd og mangelen på organisasjon gjør at den som motsetter seg nye idéer og tolkninger er sikret stor legitimitet. Derfor blir det bortimot umulig å få dannet en enhetlig reformbevegelse i moderniserende retning.

Islam som sivilisasjon og kultur hviler på en teologi (om enn i folkelige utgaver) som er meget levende og nærværende i folks verdioppfatninger og bevissthet. Dette gjør det vanskelig å få akseptert, som legitime, samfunnsordninger som eksplisitt bryter med dette teologiske grunnlagt. Det ligger ikke tilstrekkelig legitimerende kraft i begrepene rettigheter og demokrati, uten at disse begrepene knyttes til islamske verdier, til at de kan overta som legitimeringsgrunnlag for moderne regimer. Slik moderne rettigheter er utformet, betyr en implementering av dem at demokratiske institusjoner og folkelig deltagelse i styret også etableres. Det ser ut til at den nødvendige



forståelsen for og begrunnelsen av rettigheter ikke kan forventes etablert med det første i islamsk teologi, slik at den moderne rettighetstanken kunne normativt legitimere demokratiet. Men drøftingen av politikkbegrepet (*siyasa*) viste at behovet for legitimitet i sosiologisk forstand lenge har vært erkjent av islamske herskere. Moderniteten stiller ikke lavere krav til sosial aksept av regimer og det er vanskelig å tenke seg politisk stabilitet i dag uten folkelig deltagelse, blant annet på grunn av økende kunnskapsnivå. Det er derfor trolig at demokratiets praktiske etablering kommer *før* den teoretiske aksepteringen av menneskerettighetene som modernitetens normgrunnlag i den islamske verden. En slik utvikling kan bare forsterkes av den praktiske implementeringen av flere og flere av menneskerettighetene.

## Menneskerettigheter og kulturel relativisme

Det er mange grupper som i dag arbeider for implementering av menneskerettighetene i den islamske verden. Denne *praktiske* implementeringen blir viktig for å innarbeide disse verdiene i kulturen. En slik praktisk internalisering av menneskerettsverdier vil føre til spenning i den islamske teologi/ideologi, men dette er en spenning av logisk karakter, ikke nødvendigvis en sosial trussel mot et levesett. Hvordan muslimene løser denne spenningen (eller velger å leve med den) er deres sak, men de kan og bør stadig inviteres med i den internasjonale debatt om menneskerettighetenes grunnlag.

Den viktigste konklusjon som kan trekkes for det praktisk politiske arbeidet med implementering av menneskerettigheter, er trolig at det bør gis støtte til de grupper i islamske land som arbeider for slik implementering og det bør gis støtte til menneskerettsopplæring og til utviklingen av uavhengige og rasjonelle rettsapparater i de forskjellige land. Dette gjør det klart at støtte til utdanning i videste forstand også er av avgjørende betydning.

En internasjonal debatt om menneskerettighetene og et slikt program til fremme av menneskerettighetene i praksis, er ikke et kulturimperialistisk overgrep mot en kultur med rett til å forsvare sitt egenverd. Mange moderne muslimer finner det vanskelig å akseptere en tolkning av sin religion som ikke sikrer alle mennesker deres fundamentale rettigheter. Disse muslimene er allerede med i den internasjonale debatt om etikkens grunnlag og forsøker å tilpasse islam til den etikk-standard som angis i de internasjonale menneskerettighetserklæringene. Men selv om moderne og liberale tolkninger av islam finnes, har det ennå ikke skjedd noen reformasjon av den rådende teologi. Likevel er ikke islam en upåvirkelig religion og kultur. Denne religion og kultur utsettes uunngåelig for press gjennom den økonomiske og sosiale moderniseringsprosess som foregår.

Derfor er det meningsløst at ikke islams, liksom alle andre religioner og kulturere, verdier tas opp til bevisst drøfting. Den internasjonale, tverrkulturelle etikk-debatten vil og bør uansett fortsette å diskutere *alle* verdier.

Dette er en debatt som forutsetter kunnskaper om og respekt for motstanderens verdier og utgangspunkt. I en slik debatt ville det være meningsløst å oppgi sine egne verdier uten å ha blitt overbevist om at andre var bedre. Derfor er det i vårt møte med islam unødvendig å fire på forsvaret av menneskerettighetene. En slik oppgivelse av menneskerettighetene, fordi man forholder seg til islam og ikke den vestlige kultur, representerer en kulturell relativisme som fører til at muslimer ikke har krav på den beskyttelse som menneskerettighetene gir. Hvis vi mener at menneskerettighetene er praktisk viktige for oss i vårt land, i Vesten, i Øst-Europa (hvor stopper man egentlig?), må det være fordi vi har en oppfatning av "oss" som fullverdige, autonome individer med krav på den respekt som tilkjennelsen av menneskelige rettigheter innebærer. Å si at menneskerettighetene er uten relevans i den islamske verden, er i realiteten det samme som å si at muslimer ikke er slike fullverdige, autonome individer, og dermed mindreverdige mennesker fordi deres handlinger ikke kan vurderes etter den samme verdimålestokk som våre. Kulturell relativisme i etiske spørsmål betyr å oppgi menneskerettighetenes universelle karakter og da har man også faktisk oppgitt selve menneskerettighetstanken. For ikke selv å havne i en slik partikularistisk og selektiv rettighetstenkning som finnes i islam, må kulturell relativismen avvises. Vi må være villige til å mobilisere for et absolutt og uavkortet forsvar for menneskerettighetene, også i vårt møte med islam.

# Appendix:

## Ordforklaringer

- 'adl* rettskaffenhet, rettferdighet  
*'amma* vanlige folk, i motsetning til eliten eller aristokratiet  
*a'da Allah* Guds fiender, islams fiender  
*abd* slave, tjener  
*ahl al-bayt* "husets folk", de som tilhører profetens stamme  
*ahl al-sunna* "tradisjonens folk", ortodokse tradisjonalister  
*ahl al-dhimma* "paktens folk", ikke-muslimere med beskyttet status i islam  
*ahl al-tawhid wa-l-'adl* "enhetens og rettferdighetens folk", tilhengerne av doktrinen om Guds enhet og rettferdighet (= *mu'tazila*)  
*ahl al-sharaf wa-l-riyasa* det gamle før-islamske "aristokratiet"  
*ahl al-sunna wa-l-jama'a* "tradisjonens og fellesskapets folk", sunniene  
*ahl al-wa'd* "løftets folk", tilhengerne av *murji'as* doktrine om frelse også for syndige muslimer  
*ahl al-kitab* "bokens folk", kristne og jøder (og andre monoteister med en hellig skrift)  
*'alim* en skriftlærd  
*amir al-mu'minin* de troendes kommandør  
*ansar* "hjelperne", de første muslimene i Medina  
*ash'ariya* tilhengerne av al-Ash'aris lære  
*asl* rot, kilde, prinsipp  
*ayatollah* "Guds tegn", tittel på høytstående skriftlærd blant shiaene  
*azarika* ekstreme *kharijier*  
*bid'a* "innovasjon", en oppfatning eller praksis som det ikke er presedens for i Koranen eller profetens tradisjonen, en slik innovasjon blir heresi når den går på tvers av konsensus  
*bi-la kaifa wa-la tashbih* "uten å spørre om hvordan og uten å sammenligne"  
*burhan* bevis, særlig på Guds eksistens  
*da'wa* "kallet", misjonering  
*dar al-islam* "islams sted", det område hvor islam dominerer

*dar al-harb* "krigens sted", det område muslimer må kjempe for å få underlagt Guds lov  
*dawla* dynasti, stat  
*dhimma* en pakt som gir en beskyttet, men underordnet status til ikke-muslimer innenfor *dar al-islam*  
*dhimmi* en person som har status som beskyttet i henhold til en pakt  
*din* religion  
*din wa dawla* religion og stat  
*din wa mulk* religion og kongedømme  
*din wa sultan* religion og sultanat  
 (tre uttrykk som viser religionens og statsmaktens enhet)  
*diya* blodpenger  
*faqih* en (religiøst-)juridisk ekspert, "jurist"  
*fard* en forpliktelse  
*fard 'ayn* en individuell forpliktelse, f.eks. bønn  
*fard kifaya* en kollektiv forpliktelse, f.eks. å føre *jihad*  
*fasik* synder  
*fatwa* en (religiøst-)juridisk uttalelse  
*fiqh* jurisprudence, juss  
*fuqaha'* flertall av *faqih*, "jurister"  
*ghaylaniya* tilhengere av al-Ghaylanis lære  
*hadd* "Guds grense", en straff som er anvist i Koranen/*shari'a*, jfr. note 16  
*hadith* en fortelling om noe profeten sa eller gjorde  
*al-hajj* valfarten til Mekka  
*hanafi* tilhengere av Hanafis lovskole  
*hanbali* tilhengere av Ibn Hanbals lovskole  
*haqq Allah* Guds rett  
*haqq adami* menneskets rett  
*haqq* rett, sannhet  
*haram* forbudt, også forbudt område (f.eks. harem)  
*hasan* gode  
*hudud* flertall av *hadd*, jfr. note 16, s. 15  
*hujja* bevis, særlig på Guds eksistens  
*hukm* en juridisk avgjørelse, suverenitet, autoritet, en ordre  
*al-hukm bi'l-ra'y* en dom eller avgjørelse framkommet ved bruk av egen fornuft  
*huquq* flertall av *haqq*  
*'ibadat* forpliktelser overfor Gud  
*ibad Allah* Guds slaver eller tjenere  
*ijma'* konsensus  
*ijma' al-umma* det muslimske fellesskapets konsensus

*ijtihad* bruken av egen fornuft  
*'illa* årsak  
*'ilm* kunnskap, guddommelig kunnskap  
*imam* bønneleder, for shiaene muslimenes øverste leder, jfr. note 25, s. 18  
*'insidad bab al-ijtihad* "lukkingen av døren til *ijtihad*"  
*irja'* det å utsette dommen, *murji'as* doktrine om at det er Gud som avgjør hvilke syndere som er frafalne  
*'isma* ufeilbarlighet  
*isma'iliya* tilhengerne av shia-imamen Isma'il  
*isnad* kjeden av autoriteter som har formidlet en *hadith*  
*istihsan* brudd på prinsippet om streng analogi (*qiyas*) til fordel for samfunnets interesser  
*istislah* det å legge vekt på det allmenne vel og derfor gå i mot streng analogi  
*i'tazala* "å skille seg fra", opphavet til navnet på *mu'tazila*-sekten  
*i'tizal* *mu'tazilas* posisjon i synet på den alvorlige synder, som ligger mellom *kharijiya*, som mente synderen ble en vantro, og *murji'a* som mente han fortsatt var en troende  
*ithna 'ashariya* "tolverne", de shia-muslimer som tror det har vært tolv imamer etter profetens død, flertallet av dagens shiaer  
*jihad* hellig strid, vanligvis hellig krig  
*jund Allah* Guds soldater eller Guds hær  
*kasb* tilegne  
*khalifa rasul Allah* etterfølger av eller stedfortreder for Guds profet  
*khalifat Allah* Guds stedfortreder  
*kharijiya* "de som trakk seg ut", den første opposisjonsbevegelse i islam  
*khassa* eliten, aristokratene, i motsetning til *'amma* — vanlige folk  
*la hukm illa li-allah* "dommen tilhører ingen uten Gud"  
*madhhab* en lovskole  
*makruh* det ikke-anbefalte  
*mal Allah* "Guds penger", "statens" skattkammer  
*mala'* den før-islamske rådsforsamlingen i Mekka  
*malakat* kongedømme, uttrykk for Guds autoritet og hans rike  
*malik* konge  
*malik al-mulk* Gud som besitter av kongelig autoritet  
*maliki* tilhengere av Maliks lovskole  
*mandub* det anbefalte  
*manzila baina 'l-manzilatain* en særskilt kategori mellom frafallen og troende  
*maslaha* velferd, det allmenne vel

*matn* selve fortellingen om hva profeten (eller en annen) gjorde eller sa i en *hadith*  
*mawali* flertall av *mawla*, klienter  
*mawla* klient, en som er "tilsluttet" en (arabisk) stamme  
*mazalim* "klageretten", parallelt rettssystem til *shari'a*-systemet  
*millet* folk  
*mu'amalat* plikter mot andre mennesker  
*mu'tazila* "rasjonalistisk" teologisk sekt i islam  
*mubah* tillatt  
*muhajirun* "emigranter", profetens med-emigranter fra Mekka til Medina  
*mihna* den "inkvisisjon" som ble satt opp for å gjennomdrive *mu'tazilas* doktriner  
*mujtahid* en som er kvalifisert til å utøve *ijtihad*  
*mukhalafa* forskjell  
*mulk* kongedømme  
*munafik* hykler  
*murji'a* en sekt som ville "utsette" dommen over syndere, overlate dommen til Gud  
*murtadd* en frafallen, en apostat  
*mustahabb* anbefalt  
*nass* utpeking, designasjon (av en etterfølger)  
*nasusukum bi-sultani' llahi l-ladhi a'tana*  
*nizari* den største av *isma'iliyasekten* i dag  
*nur* lys, Guds lys  
*qabih* onde  
*qadar* det som er fastsatt av Gud, men også menneskets fri vilje  
*qadariya* tilhengere av doktrinen om menneskets fri vilje  
*qadi* dommer  
*qaraba* slektskap (med profeten)  
*qawm* folk, folkegruppe  
*qibla* bønneretningen  
*qidam* fortrinn  
*qisas* rettferdig gjendgjeldelse  
*qiyas* analogislutning  
*ra'y* egen fornuft  
*rashidun* de "gode" eller rettlede (om de fire første kalifene)  
*rasul Allah* Guds sendebud eller profet  
*rida wa-jam'a'a* de troendes konsensus  
*sabiqa* prioritet  
*sahib al-mazalim* leder av klageretten  
*al-salat* bønner

*al-sawm* fasten  
*shafi'i* tilhengerne av al-Shafi'is lovskole  
*al-shahada* trosbekjennelsen  
*shar'* det legitime, det som har med *shari'a* å gjøre  
*shari'a* Guds vilje og lov for menneskene, som kan avdekkes ved å studere åpenbaringen.  
*shar'iyya* det som har med *shari'a* å gjøre, et abstrakt uttrykk for *shari'a*  
*shi'at Ali* Alis parti, tilhengerne av at Alis etterkommere er rettmessige innehavere av imamatet  
*shura* konsultasjon  
*siyasa* politikk  
*siyasa al-mulk* "kongens politikk", verdslig politikk  
*siyasa shari'yya* politikk i overensstemmelse med *shari'a*  
*sultan* makt, sultan  
*al-sultan zill Allah fi'l-ard* "makten er Guds skygge på jord"  
*sunna* tradisjon  
*tanzih* fjerning  
*taqlid* etterligning  
*tawhid* Guds absolutte enhet  
*ta'zir* en straff som herskeren kan utmåle etter eget forgodtbefinnende, som det ikke finnes regler for i *shari'a*  
*tha'r* blodhevn  
*'ulama'* flertall av *alim*, de skriftlærde  
*umma* det muslimske fellesskap  
*usul al-fiqh* jussens prinsipper, lovklider  
*wajib* nødvendig, obligatorisk  
*wasi* en som forvalter en arv  
*wasiya* en arv, en arvet forpliktelse, et åndelig testamente  
*zaidiya* tilhengere av Zaid b. Ali, en shiasekt  
*al-zakat* skatten som skal betales til de fattige  
*zann* en mening (i et juridisk spørsmål)

# Litteratur

## Benyttede oppslagsverker:

*Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc., 15. utgave 1984.

*Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), Macmillan/Free Press 1972.

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, utg. J. Ritter, Wissenschaftliches Buchgesellschaft 1971.

*Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, 1. utgave, 1913-36 og 2. utgave 1954-

*Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, 1974.

## Artikler, antologier og monografier:

Abdel-Malek, Anouar (ed.); *Contemporary Arab Political Thought*, Zed Books 1983.

Ahmed, Manzooruddin: "Key Political Concepts in the Quran", *Islamic Studies*, X (1971).

Ahmed, Manzooruddin: "The Classical Muslim State", *Islamic Studies*, I (1962).

Al-Fauqi, Isma'il R.: "On the Metaphysics of Ethics in Islam", *Listening*, 14 (1979).

Aly, Abd al-Moneim Said & Manfred W. Werner: "Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brothers in Contemporary Egypt", *Middle East Journal*, 36 (1982).

Ansari, Hamied N.: "The Islamic Militants in Egyptian Politics", *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984).



- Arnold, Thomas W.: *The Caliphate*, Routledge & Kegan Paul 1967.
- Aruri, Naseer H.: "Nationalism and Religion in the Arab World: Allies or Enemies", *Muslim World*, LXVII (1977).
- Awn, Peter J.: "The Ethical Concerns of Classical Sufism", *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983).
- Ayoob, Muhammed (ed.): *The Politics of Islamic Reassertion*, Croom Helm 1981.
- Ayubi, Nazih N. M.: "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980)
- Azzam, Salem (ed.): *Islam and Contemporary Society*, Longman/Islamic Council of Europe 1982.
- Babikian, N. Salem: "A Partial Reconstruction of Michel Aflaq's Thought", *Muslim World*, LXVII (1977).
- Barry, Norman P.: *An Introduction to Modern Political Theory*, Macmillan 1981.
- Behazadi, Hamdi: "The Principle of Legitimacy and its influence upon the Muslim Political Theory", *Islamic Studies*, X (1971).
- Bell, Joseph N.: *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, State University of New York 1979.
- Bello, Iysa Ade: "The Society of the Muslim Bretheren", *Islamic Studies*, XX (1981).
- Borthwick, Bruce M.: "Religion and Politics in Israel and Egypt", *Middle East Journal*, 33 (1979).
- Brohi, Allahbuksh K.: "Human Rights and Duties in Islam - a Philosophic Approach", i Salem Azzam (ed.) *Islam and Contemporary Society*, London: Longman/Islamic Council of Europe, 1982.
- Busool, Asad N.: "The Development of Taha Husayn's Islamic Thought", *Muslim World*, LXVII (1978).

- Butterworth, Charles E.: "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983).
- Carney, Frederic S.: "Focus on Muslim Ethics: An Introduction", *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983).
- Connolly, William (ed.): *Legitimacy and the State*, Basil Blackwell 1984.
- Copleston, Frederic C.: *Philosophies and Culture*, Oxford University Press 1980.
- Copleston, Frederic C.: *A History of Philosophy*, Image Books 1962-77.
- Coulson, N. J.: *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press 1978.
- Cudsi, Alexander S. & Ali E. H. Dessouki: *Islam and Power*, Johns Hopkins University Press 1981.
- Dekmejian, R. Hrair: "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethical Conflict and the Search for Islamic Alternatives", *Middle East Journal*, 34 (1980).
- Dekmejian, R. Hrair: *Islam in Revolution — Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press 1985.
- Dessouki, Ali E. Hillal (ed): *Islamic Resurgence in the Arab World*, Praeger 1982.
- Dessouki, Ali E. Hillal: "The Mass Political Culture of Egypt", *Muslim World*, LXV (1971).
- Donohue, John J. & John L. Esposito (eds.): *Islam in Transition — Muslim Perspectives*, Oxford University Press 1982.
- Eliash, Joseph: "The Ithna'ashari-shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority", *Studia Islamica*, XXIX (1969).
- Enyat, Hamid: *Modern Islamic Political Thought*, Macmillan 1982.
- Esposito, John L. (ed.): *Islam and Development*, Syracuse University Press 1980.

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

Esposito, John L. (ed.): *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press 1983.

Fakhry, Majid: "Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution", *Journal of Religious Ethics*, 3 (1975).

Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy*, Longman/Columbia University Press 1983.

Farsakh, Andrea M.: "A Comparison of the Sunni and the Shi'i Imamate", part 1 & 2, *Muslim World*, LIX (1969).

Floor, Willem M.: "The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?", *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980).

Frank, Richard M.: "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983).

Gardner, Georg H. & Sami A. Hanna: "Islamic Socialism", *Muslim World*, LVI (1966).

Gibb, Hamilton A. R.: *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton University Press 1982.

Gibb, Hamilton A. R.: *Islam*, Oxford University Press 1986.

Green, Arnold H. (ed.): *In Quest of an Islamic Humanism*, American University of Cairo Press 1984.

Green, Arnold H.: "Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age: Tunisia as an Exceptional Case", *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976).

Gule, Lars: "Islam og det moderne". I: *Ariadne*, nr. 4, 1990, s. 90-128.

Gule, Lars: *Islam og demokrati*, Bergen, desember 1991, 25 s. (MRP Arbeidsnotat M 1991: 1).

Gulliaum, Alfred: *Islam*, Penguin Books 1977.

Haarman, Ulrich: "Abu Dharr — Muhammad's Revolutionary Companion", *Muslim World*, LXVIII (1978).

Haddad, Yvonne: "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", i John L. Esposito (ed.): *Voices of Resurgent Islam* New York/Oxford: Oxford University Press, 1983.

Hagtvet, Bernt (red.): *Menneskerettighetene som forskningstema og politisk utfordring. Internasjonale perspektiver*, ad Notam, 1988.

Hallaq, Wael B.: "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984).

Hanafi, Hassan: "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt", *Arab Studies Quarterly*, 4 no. 1-2 (198?).

Hanna, Sami A.: "Islam, Socialism and National Trials", *Muslim World*, LVIII (1968).

Hanna, Sami A.: "Al-Takaful al-Ijtima'i and Islamic Socialism", *Muslim World*, LIX (1969).

Hanna, Sami A.: "Al-Afghani: A Pioneer of Islamic Socialism", *Muslim World*, LVII (1967).

Hanna, Sami A.: "Changing Trends in Tunisian Socialism", *Muslim World*, LXII (1972).

Hassan, Hassan Ibrahim: "Political Thought in Early Islam", *Iqbal*, VIII (1959).

Hitti, Philip: *History of the Arabs*, Macmillan 1977.

Hjärpe, Jan: *Islam som politisk ideologi*, Gyldendal 1980.

Hjärpe, Jan: "The Contemporary Debate in the Muslim World on the Definition of "Human Rights"", in: Klaus Ferdinand & Mehdi Mozaffari (eds.): *Islam: State and Society*, Studies on Asian Topics, no. 12, Curzon Press/The Riverdale Company, 1988.

Holt, P.M., A.K.S. Lambton & B. Lewis (eds.): *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Holter, Åge: *Arabisk statsreligion*, Gyldendal 1976.

Hourani, Georg F.: "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam", *Studia Islamica*, XXI (1964).

Hourani, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford Paperbacks 1970.

Hudson, Michael C.: *Arab Politics — The Search for Legitimacy*, Yale University Press 1977.

Humphreys, R. Stephen: "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", *Middle East Journal*, 33 (1979).

Husain, Khawaja Ashkar: "The Concept of Value in Islamic Thought", *Pakistan Philosophical Journal*, 13 (1975).

Ibrahim, Saad Eddin: "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980).

Ibrahim, Saad Eddin: "Egypt's Islamic Militants", *MERIP Reports*, 103 (1982).

Ibrahim, Saad Eddin: "An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", *Arab Studies Quarterly*, 4 no. 1-2 (198?).

Jafri, S. H. M.: *The Origins and Early Development of Shia Islam*, Longman/Librairie du Liban 1979.

Jansen, H. Ludin: *Islam — hengivelsens vei*, Universitetsforlaget 1973.

Ka Ka Khel, Muhammed Nazeer: "Legitimacy of Authority in Islam", *Islamic Studies*, XX (1980).

Ka Ka Khel, Muhammed Nazeer: "Bay'a and its Political Role in the Early Islamic State", *Islamic Studies*, XX (1981).

- Ka Ka Khel, Muhammed Nazeer: "The Theory of Impeachment in Islamic Polity", *Islamic Studies*, XVII (1978).
- Ka Ka Khel, Muhammed Nazeer: "Political Systems in Pre-Islamic Arabia", *Islamic Studies*, XX (1981).
- Kedourie, Elie: "The Elusive Jamal al-Din al-Afghani" — a comment", *Muslim World*, LIX (1969).
- Kedourie, Elie: *Afghani and 'Abduh — An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Frank Cass & Co 1966.
- Kepel, Gilles: *The Prophet & Pharaoh — Muslim Extremism in Egypt*, Al-Saqi Books 1985.
- Kerr, Malcolm H.: "Notes on the background of Arab Socialist thought", *Journal of Contemporary History*, 3 (1968), s. 145-59.
- Kerr, Malcolm H.: *Islamic Reform — The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, University of California Press 1966.
- Kerr, Malcolm H.: "Islam and Arab Socialism", *Muslim World*, LVI (1966).
- Kerr, Malcolm H.: "Rashid Rida and Islamic Legal Reform: An Ideological Analysis", part 1 & 2, *Muslim World*, L (1962).
- Kerr, Malcolm H.: "Moral and Legal Judgement Independent of Revelation", *Philosophy East and West*, 18 (1968).
- Kerr, Malcolm H.: "Arab Radical Notions of Democracy", *St. Anthony's Papers no. 16, Middle Eastern Affairs no. 3*, ed.: A. Hourani, Southern Illinois University Press 1963(?).
- Khadduri, Majid: *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1984.
- Khadduri, Majid: "Aziz Ali Misri and the Arab Nationalist Movement", *St. Anthony's Papers no. 17, Middle Eastern Affairs no. 4*, ed.: A. Hourani, Oxford University Press 1965.

- Khadduri, Majid: "The Juridical Theory of the Islamic State", *Muslim World*, XLI (1951).
- Khadduri, Majid: *The Islamic Conception of Justice*, Johns Hopkins University Press 1984.
- Kraemer, Joel L. & Ilai Alon (eds.): *Religion and Government in the World of Islam*, Israel Oriental Studies X, Tel-Aviv University 1983.
- Kudsi-Zadeh, A. Albert: "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani", *Muslim World*, LXI (1971).
- Lambton, Ann K. S.: *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press 1981.
- Lapidus, Ira M.: "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975).
- Leaman, Oliver: *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press 1985.
- Leaman, Oliver: "Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?", *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980).
- Levin, David: "Understanding the Current Human Rights Debate", *Journal of Social Philosophy*, 16 (1985).
- Lewis, Bernard: *Islam in History*, Library Press 1973.
- Lewis, Bernard: "On the Revolutions in Early Islam", *Studia Islamica*, XXXII (1970).
- Lewis, Bernard: *The Arabs in History*, Hutchinson 1975.
- Lewis, Bernard: *Den arabiske verda og Vesten*, Samlaget 1966.
- Lewis, "Siyasa", i A. H. Green (ed.): *In Quest of an Islamic Humanism*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1984.
- MacIntyre, Alisdair: *Moralfilosofiens historie*, Gyldendal, 1969.

- Marmura, Michael E.: *Islamic Theology and Philosophy*, State University of New York Press 1984.
- Masannat, Georg: "Nasser's Search for a New Order", *Muslim World*, LVI (1966).
- Mawdudi, Abul A'la: *Human Rights in Islam* London: The Islamic Foundation, 1980.
- Milson, Menahem: "The Elusive Jamal al-Din al-Afghani", *Muslim World*, LVIII (1968).
- Milson, Menahem: "'The Elusive Jamal al-Din al-Afghani' — a rejoinder", *Muslim World*, LIX (1969).
- Mortimer, Edward: "Islam and human rights", *Index on Censorship*, 12, 5 (1983).
- Naïr, Sami: "Social Formations, Power Structures, and Ideology in the Arab-Muslim World", *Praxis International*, 4 (1984).
- Najjar, Fauzi M.: "Democracy in Islamic Political Philosophy", *Studia Islamica*, LI (1980).
- Najjar, Fauzi M.: "Islam and Socialism in the United Arab Republic", *Journal of Contemporary History*, 3 (1968).
- Naser, Seyyed Hossein: "The Concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic Civilization", i Alan S. Rosenbaum (ed.): *The Philosophy of Human Rights - International Perspectives* Westport, Conn: Greenwood Press, 1980.
- Nielsen, Torben Hviid: "Fra legitimitet til legitimering. Den politiske magts begrundelse fra Talleyrand til "uregerlighedskrisen"", *Politica*, 17 (1975).
- Nieuwenhuijze, C.A.O van: "The Ummah — an Analytical Approach", *Studia Islamica*, X (1959).
- Nuseibeh, Hazem Zaki: *The Ideas of Arab Nationalism*, Cornell University Press 1959.



- O'Kane, Joseph P.: "Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in al-Ahram", *Middle East Journal*, 26 (1972).
- Oberman, Julian: "Political Theology in Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935).
- Peters, Rudolf: "Islam and the Legitimation of Power: The Mahdi-revolution in the Sudan", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, supplement V 198?
- Pettit, Philip: *Judging Justice — An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Routledge and Kegan Paul 1984.
- Pipes, Daniel, *In the Path of God — Islam and Political Power*, Basic Books 1983.
- Piscatori, James P. (ed.): *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press 1983.
- Piscatori, James P.: "Human Rights in Islamic Political Culture", i Kenneth W. Thompson: *The Moral Imperatives of Human Rights - A World Survey*, Lanham/New York/London: University Press of America, 1980.
- Rahman, Fazlur: "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983).
- Rahman, Fazlur: "Concepts of Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period", *Islamic Studies*, I (1962).
- Reinhart, A. Kevin: "Islamic Law as Islamic Ethics", *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983).
- Rejewan, Nissim: *Naserit Ideology — Its Exponents and Critics*, John Wiley & Sons/Israel University Press 1974.
- Rosenthal, Erwin I. J.: *Studia Semitica*, vol II, Cambridge University Press 1971.
- Rosenthal, Erwin I.J.: "Politics in Islam", *Muslim World*, LVII (1967).

- Rosenthal, Erwin I.J.: "Some Reflectons on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam", *Islamic Studies*, III (1964).
- Rosenthal, Erwin I. J.: *Islam in the Modern National State*, Cambridge University Press 1965.
- Rosenthal, Erwin I.J.: "The Role of the State in Islam", *Der Islam*, 50 (1973).
- Rosenthal, Franz: *The Muslim Concept of Freedom*, E. J. Brill 1960.
- Sabine, George H. & Thomas L. Thorson: *A History of Political Philosophy*, Holt-Saunders International Editions 1981.
- Said, Abdul Aziz: "Precept and Practice of Human Rights in Islam", *Universal Human Rights*, 1 (1979).
- Salem, Elie: "Nationalism and Islam", *Muslim World*, LII (1962).
- Sankari, Farouk A.: "Plato and al-Farabi: A Comparison of some Aspects of their Political Philosophies", *Muslim World*, LX (1970).
- Sayegh, Fayez: "The Theoretical Structure of Nasser's Socialism", *St. Anthony's Papers no. 17, Middle Eastern Affairs no. 4*, ed.: A. Hourani, Oxford University Press 1965.
- Schacht, Joseph: "Islamic Religious Law", i Schacht & C. E. Bosworth
- Schacht, Joseph: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press 1979.
- Schacht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press 1984.
- Schact, Joseph & C. E. Bosworth (eds.): *The Legacy of Islam*, Oxford University Press 1979.
- Seamaan, Khalil I.H.: "A New Source for the Biography of Jamal Abd al-Nasir", *Muslim World*, LVIII (1968).

- Shaikh, M. Saeed: "Mutazilism: Its Historical Development", *Iqbal*, VIII (1959).
- Sharif, M. M.: "Muslim Philosophy and Western Thought", *Iqbal*, VIII (1959).
- Sherwani, H. K.: "Ibn Khaldun and his Politico-Economic Thought", *Islamic Culture*, XLIV (1970).
- Siegmán, Henry: "The State and the Individual in Sunni Islam", *Muslim World*, LIV (1964).
- Sivan, Emmanuel: *Interpretations of Islam*, Darwin Press 1985.
- Sivan, Emmanuel: *Radical Islam — Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press 1985.
- St. John, Ronald Bruce: "The Ideology of Mu‘ammar al-Qadhafi: Theory and Practice", *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983).
- Taheri, Amir: "Divine law and human rights", *Index on Censorship*, 12, 5 (1983).
- Thomassen, Einar: "Islam og enheten: Tawhid i fundamentalismen", *Chaos*, 5 (1986), s. 33-52.
- Voll, John Obert: *Islam — Continuity and Change in the Moderne World*, Westview Press/Longman 1982.
- von Grunebaum, Gustav E.: *Medieval Islam*, University of Chicago Press 1953.
- Watt, W. Montgomery: *Islam and the Integration of Society*, Routledge & Kegan Paul 1961.
- Watt, W. Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press 1979.
- Watt, W. Montgomery: *What is Islam?*, Longman/Libraire du Liban 1979.

Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Medina*, Oxford University Press 1981.

Watt, W. Montgomery: *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press 1980.

Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press 1979.

Wolf, Eric R.: "The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam", *Southwestern Journal of Anthropology*, 7 (1951).

Youssef, Michael: *Revolt Against Modernity — Muslim Zealots and the West*, E. J. Brill 1985.

Zolondek, Leon: "Al-Tahtawi and Political Freedom", *Muslim World*, LIV (1964).

### **Sentrale originalarbeider i oversettelse:**

Ali Shariati: *On the Sociology of Islam*, Mizan Press 1979.

Gamal Abd al-Nasir: *The Philosophy of the Revolution*, Off. utgave, Kairo 1954?

Gamal Abd al-Nasir: *The Charter*, Ministry of National Guidance/State Information Service 1962.

Hasan al-Banna: *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949)*. A Selection from the Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna, translated by Charles Wendell, California University Press 1975.

Ibn Khaldun: *The Muqaddimah*, oversatt av F. Rosenthal, redigert og forkortet av N. J. Dawood, Bollingen Series/Princeton University Press 1981.

Khalid M. Khalid: *From Here We Start*, American Council of Learned Societies 1953.

Muhammad al-Ghazzali: *Our Beginning in Wisdom*, Octagon Press 1975.

Sayed Kotb [Sayyid Qutb]: *Social Justice in Islam*, American Council of Learned Societies 1953.

Sayyid Qutb: *Milestones*, International Islamic Federation of Student Organizations 1978.

Sayyid Qutb: *Islam — The Religion of the Future*, International Islamic Federation of Student Organizations 1984.

Sayyid Qutb: *This Religion of Islam*, International Islamic Federation of Student Organizations 1980.

Sayyed [Sayyid] Qutb: *Islam and Universal Peace*, American Trust Publications 1977.

## Reports

### Department of Social Science and Development

- R 1990: 3 HERMELE, Kenneth  
*Mozambican crossroads. Economics and politics in the era of structural adjustment.* Bergen, May 1990, 47 p./*Moçambique numa encruzilhada. Economia e política na era de ajustamento estrutural.* Bergen, Maio de 1990. 51 p.
- R 1990: 4 BROCHMANN, Grete and Arve Ofstad  
*Mozambique. Norwegian assistance in a context of crisis. Country study and Norwegian aid review.* Bergen, August 1990. xxvii + 173 p./*Moçambique. A ajuda norueguesa num contexto de crise. Estudo do país e exame da ajuda norueguesa.* Bergen, Outubro de 1990, xxvii + 184 p.
- R 1990: 5 BROCHMANN, Grete og Arve Ofstad  
*Mosambik. Norsk bistand til et land i krise. Landstudie og analyse av norsk bistand. Kortversjon.* Bergen, august 1990, 28 s.
- R 1990: 6 ERIKSEN, Tore Linné and Arve Ofstad  
*Bibliography on Mozambique and international aid.* Bergen, December 1990, 51 p.
- R 1990: 7 ANDERSEN, Kirsti Hagen, (ed.)  
*Norwegian Development Research Catalogue 1990.* Bergen, 1990, 515 p.
- R 1990: 8 TOSTENSEN, Arne, Nils Groes, Kimmo Kiljunen and Tom Østergård  
*The Nordic/SADCC Initiative. A Nordic review.* Bergen, November 1990, 66 p.
- R 1990: 9 O'BRIEN, Peter, Jamú Hassan and Michael Hicks  
*Evaluation of Norway's non-project financial assistance to Mozambique.* Bergen, December 1990.
- R 1991: 1 CROOK, Richard C. and Alf Morten Jerve (eds.)  
*Government and participation: Institutional development, decentralisation and democracy in the third world.* Bergen, February 1991, 119 p.
- R 1991: 2 GLOPPEN, Siri og Lise Rakner  
*Menneskerettigheter og utviklingsprosesser.* Bergen, mai 1991, 97 s.