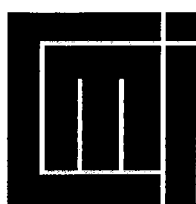


Islam, menneskerettigheter og utviklingsprosesser

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".¹ 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.²

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

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

² 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.³ 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.⁴

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

³ Harald Ofstad: "Sårbarhet og beskyttelse. En diskusjon av idéen om menneskelige rettigheter" i: Hagtvet, *op.cit.*, s. 40.

⁴ Gunnar Skirbekk: "Naturrettstanken — ankerfeste for menneskerettane?", i Hagtvet, *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 - *isopolitieia* 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-

