

# ISLAM & DEMOKRATI

En teoretisk analyse av nyere  
litteratur om islam og  
demokratiets kompatibilitet



Masteroppgave ved Instituttet for statsvitenskap  
Universitetet i OSLO



# ISLAM OG DEMOKRATI

*- En teoretisk analyse av nyere litteratur om islam  
og demokratiets kompatibilitet*

Zeshan Mohammad

Masteroppgave ved Instituttet for statsvitenskap

Det Samfunnsvitenskapelige fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2015

© Zeshan Mohammad

2015

Islam og Demokrati - En teoretisk analyse  
av nyere litteratur om islam og demokratiets forenlighet

Zeshan Mohammad

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

# **Til Aryan**



# Forord

Aller først går en stor takk til min dyktige veileder Robert Huseby ved Instituttet for statsvitenskap, som har ledet meg stødig gjennom både kurs og masteroppgaven – takk for alle råd, samtaler og verdifulle tilbakemeldinger, frem til siste stund.

Jeg vil også rette en stor takk til mine søsken Aqsa, Afsa, Neman og Razwan, for endeløse diskusjoner med mye inspirerende kunnskaper om islam. Takk for at dere alltid tar dere tid til å høre på meg uansett hvor mye jeg maser om religion og politikk. Dere vil alltid bli husket for å ha gjort de tunge stundene litt lettere og de gode stundene enda bedre. Og mamma, takk for at du alltid er der med all omsorgen, som skaper ideale tilstander å skrive i.

Til slutt vil jeg også takke min fantastiske nevø Aryan – du har bragt så mye glede i livet og gitt håp og mot til å fortsette når det så mørkest ut. Jeg dedikerer denne masteroppgaven til deg, i håp om at du vil ha nytte av den i en tid med økende islamfrykt.

Eventuelle feil og mangler i oppgaven er mine alene.

Oppgaven teller 28593 ord.

Zeshan Mohammad

*Oslo, mai 2015*

# Sammendrag

Tema for denne oppgaven er islam og demokrati. Det hevdes at islam og demokrati er så forskjellige størrelser at de ikke kan forenes i et politisk system. I denne oppgaven undersøkes det i hvilken grad grunnleggende demokratiske prinsipper som folkesuverenitet, konstituering av utøvende makt og individuelle rettigheter er kompatible med et politisk styresett i tråd med teoretisk islam. Det anvendes et rammeverk bestående av to teorier som ses i et komparativt perspektiv. I den ene teorien argumenterer Khaled Abou El Fadl (2004) for at islam er forenlig med demokrati hvis vi undersøker verdiene som ligger til grunn for begge ideologiene. På den andre siden hevder Lars Gule (2006) at den teoretiske islam ikke kan forenes med grunnleggende demokratiske idéer.

En sammenlikning av disse to teoriene viser at bildet er mye mer nyansert. Supplert med argumenter fra andre anerkjente teoretikere på feltet finner vi blant andre ideer som konsensus, sosial kontrakt, individuell autonomi, rasjonalitet, deliberasjon og fornuft i kjernen av islamsk teori. Det vises at islam er forenlig i større grad enn det Gule mener. En nærmere undersøkelse av disse kjerneverdiene viser at det er et stykke igjen før man kan si at de to størrelsene er så forenlige som El Fadl vil ha det til. Resultatene fra analyse av argumentene gir en god forståelse av den islamske loven og viser at islam som ideologi er tilstrekkelig elastisk og er til en stor grad forenlig med demokrati.



# Innholdsfortegnelse

<b>1.0</b>	<b>INNLEDNING</b>	<b>1</b>
1.1	Problemstilling: akademiske bidrag og aktualisering	3
1.2	Metode	5
1.2.1	Forskningsopplegget	6
1.2.2	Teoriene	9
1.2.3	Begrepsdefinerings	9
1.3	Oppgavens struktur	10
<b>2</b>	<b>BEGREPSAVKLARING OG TEORETISK BAGGRUNN</b>	<b>12</b>
2.1	Demokratiteori – Definisjon på demokrati	12
2.1.1	Folkesuverenitetsprinsippet	15
2.1.2	Konstituering av den utøvende makt	17
2.1.3	Individuelle menneskerettigheter	20
2.2	Islam – forstått som politisk ideologi	23
2.2.1	Islam som studieobjekt	24
2.2.2	Sharia – den hellige loven	25
2.2.3	Legitimeringskilder i islam	27
2.2.4	Demokrati-debatten i islam	28
2.3	Modellen	30
<b>3</b>	<b>FOLKESUVERENITETSPRINSIPPET</b>	<b>32</b>
3.1	Guds absolute suverenitet	32
3.1.1	Kritisk syn på forståelsen av Guds absolute suverenitet	33
3.1.2	Fra fiksjon til realitet	35
3.2	Den andre siden i debatten	37
3.2.1	Begrunnelse for El-Fadls syn	39
3.3	Avslutning	40
<b>4</b>	<b>KONSTITUERING AV UTTØVENDE MAKT</b>	<b>42</b>
4.1	Fravær av folkelig kandidater til utøvende makt	42
4.2	Ingen folkelig deltakelse i valgprosessen	44
4.3	Kalifens makt	45
4.4	Demokratiske elementer	47
4.4.1	Aqd og Bay'a: Kontrakt og folkelig samtykke	47
4.4.2	Shura – Konsultativ deliberasjon	48
4.4.3	Opposisjon og dissens	50
4.5	Avslutning	53
<b>5</b>	<b>INDIVIDUELLE RETTIGHETER</b>	<b>55</b>
5.1	Individuelle rettigheter eller gudommelige plikter	55

5.2	Haqq som islamske rettigheter .....	57
5.3	Sharia´s rolle .....	58
5.3.1	Rasjonalisme i islam .....	59
5.4	Fra rettighetsbegrunnelse til rettighetsutøvelse .....	61
5.5	Forholdet mellom Gud og mennesket i islam .....	63
5.6	Avslutning.....	64
6	KONKLUSJON .....	67
6.1	Folkesuverenitetsprinsippet.....	67
6.2	Konstituering av utøvende makt .....	68
6.3	Individuelle rettigheter.....	70
6.4	Avsluttende kommentarer.....	71
	Litteraturliste .....	73

# 1.0 INNLEDNING

Demokrati anses av mange for å være det viktigste som har skjedd i det 20. århundre. (Sen 1999; Esposito & Voll 1996) Mange hevder også at liberaldemokratiet ville ende opp som den overlegne politiske styreform, blant andre Francis Fukuyama (1989) med sin populære påstand ”end of history”. Empirisk kan vi vitne at stadig flere stater har nettopp sluttet seg til demokrati og spesielt etter Berlin murens fall i 1989 skjøt demokratiseringen fart. Det er dermed lett å oppfatte demokrati som den eneste legitime formen for statsstyret. Dette trekkes videre og det gjøres forsøk på å innføre demokrati i land som mangler det. Utviklingen har dog ikke vært like positiv hele veien. Økonomiske kriser, verdenskrigene, mistillit til politiske institusjoner og autoritære og totalitære tilbakeslag har ofte satt en stopper for den demokratiske progresjonen. Ikke alle land som innfører demokratisk styreform klarer å bli værende demokratiske. Det er snarere snakk om demokratiseringsbølger (Heidar m.fl. 2008). I forlengelse av det prøver man å finne årsaker og forklaringer på hvorfor demokrati slår rot noen steder men møter motstand andre steder.

I dag har den demokratiske styreform spredt seg over store deler av verden og nesten halvparten av verdens stater karakteriseres som demokratiske av demokrati indeksen. (EIU 2014:2) Men fordelingen av demokratiske stater ser ut til å være svært ujevn blant verdens regioner. Mens 17 av totalt 26 stater regnes som fullverdige demokratier, og ingen som autoritære regimer i Vest-Europa og Nord-Amerika, er det så lite som 2 stater som ble kategorisert som delvis demokratiske og hele 15 av totalt 20 stater ble kategorisert autoritære i områdene Midtøsten og Nord-Afrika (MENA) (EIU 2014:17). Av den grunn er det ingen overraskelse at MENA blir regnet som den mest undertrykkende regionen i verden i dag og den mest motstandsdyktige mot demokratiske reformer. Ved første øyekast har statene i denne regionen til felles at islamsk styresett er veldig sentral i politikken. Regionen har høyt konsentrasjon av muslimske stater og har opplevd mest politisk turbulens i verden de siste årene.

Når demokrati er systematisk fraværende i en del av verden som også kjennetegnes av stor tilstedeværelse av islam i politikken, blir nettopp islam påpekt som årsaken til den ujevne fordelingen av demokrati mellom den muslimske og vestlige verden. Kan man si at islam har påvirkning på forekomsten av demokrati og demokratiske idealer i MENA? Flere forskere, blant andre Huntington (1993), Lipset (1994), Hoffman (2004), Lewis (1976) og Gule (2006), har fremsatt argumenter om at islam i det store og hele virker å være uforenlig med

demokrati. Argumentene er mange men i hovedsak antyder de fleste at de typiske liberaldemokratiske verdiene som ligger til grunn for vestlige samfunn, slik som individuell autonomi, personlige friheter, skille av religion og politikk osv, ikke kan legitimeres i islam. Noen hevder også at islam som en enhetlig og totalitær størrelse i bunn og grunn hindrer demokratiet å slå rot. Slike studier kritiseres for ikke å ta i betraktning den variasjonen som finnes i ideologiene islam og demokrati. Basert på den type kritikk konkluderer mange forskere positivt og mener at islam og demokrati slettes ikke er uforenlige størrelser, se for eksempel Esposito og Voll (1996), Sen (1999) og El Fadl (2004). Men hvis så er tilfellet, hvorfor er demokrati fraværende i muslimske land?

Årsakene til demokratisk underskudd i muslimske land er svært omdiskutert, da forholdet mellom islam og demokrati kan undersøkes på mange måter. Hovedsakelig skilles det mellom to tilnæringsmåter (Gule 2006:107; El Fadl 2004:4), empiriske og teoretiske. Mer konkret går den førstnevnte måten ut på at man studerer demokratiets status i muslimske land hver for seg med analyse av historiske, sosiale og økonomiske faktorer. Slike studier påpeker at demokratiet står overfor en rekke politiske utfordringer i muslimske land. Det påpekes alt fra endogene faktorer i den enkelte stat som økonomisk nivå, utdanning og kultur, til eksogene faktorer som imperialisme, vestlig intervensjon, kolonialisme, det internasjonale økonomiske systemet osv. Med en slik tilnærming kommer man frem til et mangfold av årsaker og det er vanskelig å si at islam mer generelt er uforenlig med demokrati. Ifølge den andre tilnærmingen kan man spørre om det finnes elementer i den klassisk normative og/eller deskriptive islam som kan brukes til å utvikle og legitimere demokratiet i muslimske land, eventuelt avvise muligheten for det.

Jeg har valgt å fokusere på den teoretiske tilnærmingen her som en videreføring av diskusjonen om mulighetene for demokrati i den muslimske verden. Denne tilnærmingen, med sine filosofisk-teoretiske og doktrinære spørsmålene, er minst like viktige fordi de undersøker direkte forholdet mellom demokrati og islam på et generelt basis. Mitt forskningsspørsmål er derfor stilt som følger: *I hvilken grad er grunnleggende demokratiske prinsipper kompatible med et politisk styresett i tråd med teoretisk islam?*

## 1.1 Problemstilling: akademiske bidrag og aktualisering

Å undersøke forholdet mellom religion og politikk er ikke noe nytt, men religionens rolle i aktuelle politiske konflikter har ført til ny oppmerksomhet rundt dette forholdet. Verden som helhet blir stadig mer religiøs (Gilhus & Mikaelsson 2007:9) og spesielt islam får stadig flere tilhengere, samtidig som at pro-demokratiske bevegelser får økt oppslutning i muslimske land (Esposito & Voll 1996: 3). Mange steder går disse trendene hånd i hånd, mens andre steder er de i konflikt. I den muslimske verden ses forholdet mellom religion og demokrati spesielt kritisk grunnet sterk islamsk oppblomstring og intensiteten til ønsket om større politisk deltakelse. I tillegg til de tidligere nevnte studiene har også Mernissi (1992), Jackson (2011) og Wang (2013) undersøkt sammenhengen mellom islam og demokrati. De har bidratt til et bredere spekter av årsaker. Men for det meste er de tidligere bidragene enten empirisk forankret eller teoretisk konsentrert. Det finnes færre undersøkelser av forholdet mellom religion og demokrati fra et rent teoretisk perspektiv på generelt basis, slik fokuset er i denne oppgaven. Denne analysen gir derfor et viktig teoretisk bidrag til diskusjonen og er med på å gi et bredere forståelsen av utsiktene for nåværende og fremtidig demokratisering i muslimske land.

En teoretisk tilnærming, som nevnt, analyserer forholdet mellom islam og demokrati mer direkte, men det er behov for å si noe mer om hva som ligger i dette. Gjennom en empirisk tilnærming vil det kunne tydeliggjøres at demokratiets forutsetninger varierer fra stat til stat og over tid, noe som krever en isolert analyse av den politiske utviklingen i hvert enkelt muslimsk land for å forklare forholdet mellom demokrati og islam. Empiriske studier gir dermed et bredt spekter av kulturelle og sosiale årsaker tilpasset den enkelte stat. Det blir vanskelig å påvise forholdet mellom islam og demokrati generelt, da det er vanskelig å utpeke hvor vidt de landspesifikke kontekstene stammer fra islam og ikke lokalkultur og sosial setting. Med dette kan man hevde at det er mer hensiktsmessig å undersøke demokratiets kompatibilitet fra et teoretisk ståsted da det er den teoretiske islam, altså islam som ideologi og politisk styreform, som klandres for å være frembringer av vold, undertrykkelse og andre antidemokratiske konsepter og dermed ikke være forenlig med demokrati. Aldri har en slik teoretisk tilnærming vært så aktuell.

Terroranslagene i den vestlige verden fra 11. september frem til ganske nylig<sup>1</sup>, med ekstreme muslimer bak, og en ellers fremstilling av islam som kvinnekjønnediskriminerende, antidemokratisk og totalitær i den globale media, har fått flere enkeltpersoner til å konkludere med at det er islam som religion og ideologi er roten til problemer knyttet til fravær av utvikling og demokrati<sup>2</sup>. Dette støttes opp av litt mer anerkjente media-figurer<sup>3</sup>. Disse påstandene er i seg selv interessante å undersøke nærmere, men her er hensikten bare å vise at det stadig oftere tydeliggjøres at problemet er selve religionen islam, dens ideologi og verdigrunnlag, som dominerer en troendes liv og kontrollerer alle livets aspekter og dermed er med på å skape frykt og kontroll over mennesket. Det er derfor aktuelt å undersøke nærmere nettopp om islam er det det forstås for å være? Enkelte forskere (Gule 2006) har gått litt grundigere til verks og undersøkt de nevnte påstandene og konkludert samtykkende. Det må her huskes at selv om det konkluderes med at islam ikke er forenlig med demokrati, så er demokrati allikevel mulig i muslimske land, da på bekostning av islam og ikke i samsvar med. Derfor hevdes det at muslimer må velge mellom de inkongruente konseptene islam og demokrati.

Hashemi avviser slik tankegang og presiserer at religiøse tradisjoner er komplekse og sammensatte idekonstruksjoner, premisser og doktriner som, ved implementering i moderne kontekst flere tusen år senere, inneholder tilstrekkelig tvetydighet og elastisitet for å kunne tolkes på ulike vis, inkludert som støttende for demokrati og liberalisme. (El Fadl 2004: 51) Dermed kan man si at islam er verken mer eller mindre kompatibel med demokrati enn kristendom og jødedom. Jeremy Waldron støtter dette og presiserer at i førmoderne Vest måtte også talsmennene for demokratiske ideer kjempe for å bli hørt i en kontekst av teokrati og skriftens autoritet. Disse ideene vokste opp i det som ikke bare virker som umulige tilstander, men var også støttet med religiøse ideer og praksis. (El Fadl 2004: 55) Dette bør i hvert fall være tilfelle for de øvrige abrahamske religionene. I dette bidraget skal begge sidene av diskusjonen belyses ved å se på dem i sammenheng. Dette krever, hevder Hashemi, en forskningsstrategi som tar sikte på å finne legitimitet for demokrati innenfor islamsk rammeverk, som han selv sier det er behov for å søke "change from within". (El Fadl 2004:49) Hovedhensikten i til dette bidraget er nettopp å ta dette i betraktning. Et slikt fokus

---

<sup>1</sup> <http://www.vg.no/nyheter/utenriks/terrorangrepet-mot-charlie-hebdo/3000-politifolk-jakter-paa-terroristene-i-paris/a/23369334/> (Avlest 20.04.15)

<sup>2</sup> <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/pegida-talsmann-selvfoelgelig-generaliserer-jeg-en-hel-gruppe/a/23374273/> (Avlest 20.04.15)

<sup>3</sup> <http://www.dagbladet.no/2015/02/26/kultur/meninger/kronikk/debatt/islam/37916571/> (Avlest 20.04.15)

kan bidra til å se på alternative løsninger for å støtte demokrati i muslimske land fremfor forsøk på å innføre demokrati utenifra.

En viktig utfordring som påpekes Khan (i El Fadl 2004) i den pågående debatten denne masteroppgaven tar sikte på å gi et bidrag til er at det må påvises hvordan demokrati må seire teoretisk før den settes ut i praksis. I den forbindelse vises det til en rekke problemstillinger (El Fadl 2004:67-68) som må løses før demokratiet kan anses for å være kompatibel med islam, dette bidraget tar sikte på å løse nettopp disse. Dette krever ifølge Hashemi også en felles stabil grunn for begrepene islam og demokrati. (El Fadl 2004: 50) Blant kritikere av islam som hevder at demokrati ikke er forenlig med islam viser ikke å ha lagt noe omfattende forståelse av teoretisk islam til grunn for sine argumenter, her tar jeg sikte på å dekke kravet og håper å kunne gi en bedre forståelse av islam som teologisk-filosofisk system.

## 1.2 Metode

Hovi og Rasch sier at forskning kan ses på som en beslutningsaktivitet. Mer konkret betyr det at *”ved gjennomføring av et forskningsprosjekt tas det kontinuerlig ulike avgjørelser”*. (Hovi & Rasch 2008:16) Det kan være avgjørelser om perspektiv, begreper, typologisering, modellformuleringer osv. Til sammen utgjør disse avgjørelsene forskningsdesignet. Videre definerer forskningsdesignet hvordan den innsamlede informasjonen anvendes til å trekke slutninger. (King m.fl.1994: 118) I dette delkapitlet skal jeg redegjøre for de avgjørelsene som er foretatt for gjennomføring av denne masteroppgaven, altså hvilket forskningsdesign som ligger til grunn. Det er sjeldent at et fiks ferdig design passer perfekt for forskningsformålet, derfor handler det om å veie ulike hensyn mot hverandre i utforming av forskningsdesignet. For masteroppgaver er det vanlig at i de metodologiske avveiningene er det hensynet til begrensede resurser og tid som veier tyngst, noe som preger forskningen.

Formålet med enhver vitenskapelig metode bør vurderes ut i fra om det bidrar til ny innsikt, men det er imidlertid ikke alltid lett. Samfunnsvitenskapene forsøker å bidra til økt forståelse av sosiale fenomener, men forståelse i seg selv er et delvis uklart og subjektivt fenomen. (Hovi & Rasch 2008:92) Det viktigste prinsippet er at de metodiske avgjørelsene er mest mulig veloverveide. Hovi og Rach snakker om at avgjørelsene er rasjonelle, men understreker også at rasjonalitet ved alle mindre avgjørelser ikke er nødvendig da det hemmer

forskningen. (Hovi & Rasch 2008:16) Det kan tenkes her at mindre rasjonelle preferanser som for eksempel forskerens personlige engasjement, verdier, indre motivasjon og interesse spiller inn i forskningen. (Hovi & Rasch 2008:20) Denne oppgaven er en god blanding av begge deler. Der oppgavens problemstilling er et resultat av internasjonale politiske impulser og interesse for feltet, er de øvrige metodiske valgene begrunnet objektivt og rasjonelt.

### **1.2.1 Forskningsopplegget**

Aller først vil jeg trekke frem den komparative siden ved mitt forskningsprosjekt, som er den grunnleggende delen. Nesten all samfunnsvitenskapelig forskning har et element av sammenlikning i seg. (Ragin 1987:1) Men også komparative undersøkelser kan ha forskjellig utforming. En ofte brukt forskningsopplegg kalles for compare-and-contrast-method (CCM). (Walk 1998) Felles for forskningsprosjekter som benytter denne metoden er at to teorier, tekster eller personuttalelser sammenliknes for å føre en logisk argumentasjon. For å svare på problemstillingen som ligger til grunn for denne oppgaven, tar jeg utgangspunkt i ulike teoretiske argumentene som sier at islam har mye å si for fraværet av demokrati. Grunnet oppgavens begrensning i omfang skal jeg, konsentrere meg om to hovedteorier. Den ene konkluderer med at islam og demokrati er forenlige (El Fadl 2004) og den andre mener at demokratiet kan kun vokse på bekostning av islam i den muslimske verden (Gule 2006). Disse teoriene sammenliknes, og argumentene veies opp mot hverandre for å komme til en bedre forståelse av hvor vidt demokratiske elementer er kompatible med islam.

Walk, ved Harvard Universitetet, legger fem kjennetegn til grunn for utformingen av slike forskningsopplegg. (Walk 1998) Det grunnleggende er at forskningsopplegget har en overordnet ramme. Dette oppnås gjennom for det første at den komparative analysen har en særskilt problemstilling, tema og teori som er hentet utenfor det som analyseres og for det andre binder analysen sammen til en sammenhengende tekst. Med en særskilt selvstendig problemstilling unngår jeg også at denne masteroppgaven er en gjengivelse av de teoriene som ligger til grunn, men er et selvstendig bidrag i seg selv. For det tredje foretrekkes det at problemstillingen og defineringen av begrepene knyttet til den er basert på litteratur utenfor de teoriene som analyseres. Jeg mener for at det skal være mulig å sammenlikne teoriene må også dere grunnleggende presiseringer sammenliknes, derfor har jeg valgt å ta med forfatterens egne definisjoner også med i mine redegjørelser og definisjoner. De er derimot ikke tatt for gitt, men undersøkt kritisk. Det fjerde kjennetegnet går direkte ut på karakteristikken til de to teoriene som sammenliknes. Det kreves at valg av de to teoriene



begrunnes og forholdet mellom dem redegjøres. Det sistnevnte kjennetegnet til Walk går ut på om de valgte teoriene kommuniserer med hverandre. (Walk 1998) Det spørres altså om teoriene snakker til hverandre eller er skrevet som en respons til hverandre. Noe slik forhold er ikke å finne da de verken nevner hverandre eller tar høyde for hverandres argumenter.

Videre skal jeg si noe om begrunnelsen for valg av disse to teoriene. For å få god innsikt i et forskningsspørsmål bør en, for det første, ”*studere og reflektere over gode analyser*” (Hovi & Rasch 2008:9) De to valgte teoriene er anerkjente teorier med ganske mange like temaer som blir tatt opp og diskutert grundig. Det kreves, for det andre, at ”*prøving [...] har og bør ha komparativ karakter [der] ulike teorier vurderes mot hverandre*” (Hovi & Rasch 2008:31), siden de to valgte teoriene er delvis overlappende og er de basert på mange av de samme forutsetningene gir de et godt grunnlag for sammenlikning. Det er derfor enklere å sette disse teoriene på prøve opp mot hverandre. Dessuten er det mer interessant å sammenlikne teorier som konkluderer med to vidt forskjellige standpunkter, der den ene finner det vanskelig å forene islam med demokrati, men den andre ikke ser noe vanskelighet i det. Dette valget hindrer også at det skal oppstå skjevheter i analysen senere, da den ene siden av debatten ikke er overrepresentert, noe som er veldig viktig uansett forskningsdesign. (King m.fl.1994:128-129)

Det femte punktet til Harvard Universitetet er organiseringen av argumentene. (Walk 1998) Det hevdes at tekstene enten kan presenteres og analyseres hver for seg eller så kan man alternativt presentere dem tematisk. Det er den sistnevnte metoden som er brukt her, for å få en mest mulig selvstendig preg på oppgaven og fordi det gir en bedre struktur over oppgaven. Dessuten er det gunstig siden forfatterne snakker om flere av de samme temaene. Videre er skal det diskuteres hvordan de ulike argumentene analyseres og veies opp mot hverandre.

Det er ingen klare standardiserte fremgangsmåter å finne sannheten i teoretisk argumentasjon. Logisk resonering er en viktig faktor når man vurderer argumentene – konklusjonene følger premissene og argumentene er konsistente. Malnes skriver at det skal noe til for å omtale ting på en treffende måte (2012:78), det er altså noen forutsetninger som bestemmer hvordan argumenter føres. Hva er disse forutsetningene mer konkret? For det første må teoretiske prinsipper formuleres, jf. dyden å omskrive (Malnes 2012:79) der de vage forutsetningene blir erstattet med mer presise helt til prinsippene er velbegrunnede. I

den sammenheng benyttes nøyaktighet i form av etterrettelighet (Malnes 2012:85) For det andre testes hvert av prinsippene mot vår overbevisning.

Når det kommer til argumentasjonsføringen i en slik teorisammenliknende forskningsprosjekt oppfordrer Hovi og Rasch til å underkaste hypoteser og teoretiske påstander de *hardest mulige prøver*. (Hovi & Rasch 2008:29) Det kan tenkes at jo sterkere kritikk en teori, påstand eller hypotese overlever desto sterkere vil den stå. Denne fremgangsmåten står sentral i analysedelen. Dette er imidlertid vanskelig å imøtekomme i praksis, for en søker bevisst etter bekreftelse av egne antakelser enn avkreftelse. Det hevdes at det er enklere å spille rollen som forsvarsadvokat enn aktor. (Hovi & Rasch 2008:30) Fordelen ved å sette to sentrale teoretikere opp mot hverandre er at den enes sterke argumenter kan veies opp mot og vurderes i lys av den andre og vice versa. Teoriene vil dermed automatisk utsette hverandres argumenter for ”tøffe” motargumenter. I den sammenheng kreves det også at en holder en balanse, for hvis falsifikasjonslinjen av teorier og argumenter er for streng kan interessante teorier lett bli avvist (Hovi & Rasch 2008:33), samtidig som at de ikke skal aksepteres for lett.

Kan vi bruke den nevnte metoden til å finne ut det vi ønsker? Målet med forskning er å produsere objektiv kunnskap som fører oss nærmere universelle sannheter. (Taylor 2001:11) Malnes definerer sannhet som noe som er ”dekkende for noe som er tilfellet [og] overensstemmer med virkeligheten” (2012: 19) Hva er sant når det gjelder demokratiets kompatibilitet med islam? Er det kompatibelt med islam? Eller er det mer dekkende at det ikke er det? Det kan tenkes at det ikke er så enkelt å svare på et så stort og omfattende spørsmål. Dessuten kan, som Malnes sier, et fenomen ha flere sannheter og være broket. (2012: 21) Realiteten er verken enkel eller lett å få tak i, siden det finnes flere realiteter er det følgelig flere sannheter også. Det kan være mange grunner til det, men den viktigste er at et fenomen har flere sider. Som vi skal se er islam et mangfoldig fenomen, dessuten er det vanskelig å snakke om en enkelt sannhet i samfunnsvitenskap da det studeres individer som har egne meninger. Det kan derfor tenkes at en type islam er forenlig med demokrati mens et annet er ikke det. Så svaret på problemstillingen kommer an på hvem en spør. Om du spør en ekstremist vil han avise alt som har med demokrati å gjøre, mens en liberal muslim ikke ser noe motsetning i islam og demokrati. Ved å foreta en analyse av sentrale argumenter fra to motstridende teorier, vil det åpnes for å undersøke teorienes begrunnelse og hva det finnes belegg for, altså gode grunner til å tro på. (Malnes 2012: 53)

### **1.2.2 Teoriene**

Fremgangsmåten er altså teoretisk analyse, der sentrale teorier på feltet studeres og en logisk argumentasjon føres. Nå skal de to hovedteoriene kort presenteres. På den ene siden av debatten har vi en norsk forfatter, filosof og aktiv samfunnsdebattant Lars Gule. I en analyse av forholdet mellom islam og det moderne (Gule 2006) konkluderer han med at det ikke er noe rom for demokrati i islam. For han er islam og demokrati uforenlige størrelser på et rent teoretisk plan. Det er viktig å få understreket betydningen av begrunnelsens hovedvekt på den teoretisk klassiske islam, for generelt mener Gule at demokrati bør og kommer til å blomstre i muslimske land. Det er kanskje ikke mange som våger å argumentere slik som Gule gjør, derfor blir hans ganske grundige argumentasjon uunngåelig for min problemstilling. Dette synet er dog argumentert og begrunnet med litteratur som har røtter langt tilbake i førmoderne islamsk tid.

I opposisjonen i debatten reist i denne oppgaven har vi en av verdens ledende autoriteter av islamsk lov og fremtredende forsker i menneskerettighetsfeltet ved universitetet i California, Khaled Abou El Fadl. I en samling tekster, *Islam and the Challenge of Democracy* (El Fadl 2004), argumenterer han hovedsakelig at om vi ser på de underliggende moralske verdiene i islam vil vi fort oppdage at den politisk-filosofiske islam inneholder tolkninger og praktiske muligheter som kan utvikles til og forenes med demokratisk system. Den samme boken inneholder konstruktive tilbakemeldinger for El Fadls syn av andre godt respekterte personligheter, disse er brukt til en kritisk analyse av hovedsynet. Den analysen som ligger til grunn for El Fadls konklusjon er fundert på en bred forståelse av både islam og demokrati.

### **1.2.3 Begrepsdefinering**

Validitet og reliabilitet brukes som vurderingskriterier for å bestemme forskningskvaliteten. (Bryman 2004:272) Disse begrepene benyttes som regel innenfor kvantitativ forskning, blant annet er de å finne hos Cook og Campbell (1979) sine fire kvalitetskrav som snakker først og fremst om kausale undersøkelser. Med inspirasjon fra disse forfatter tilpasser noen disse kriteriene også til andre type analyser. For min undersøkelse er det relevant å si noe om begrepsdefineringen, som kan sammenliknes med begrepsvaliditeten. (Bryman 2004:272)

Begrepsdefinisjonen går ut på om de definisjonene fanger opp de teoretiske ideene de er ment å fange. (Bryman 2004:272; Lund 2002:85) Som vi skal se er demokrati definert med

folkesuverenitetsprinsippet, konstituering av den utøvende makt og individuelle rettigheter. Disse tre aspektene kan argumenteres for å være grunnleggende innen demokratier, men allikevel kan det tenkes at demokrati er mye mer enn bare det. William Quandt hevder at substansielle islamske politiske teorier fokuserer på moralske dimensjoner av statsstyret og ikke institusjoner og prosedyrer som er sentralt i hjertet av moderne demokratisk teori. (El Fadl 2004:101) Noe av det samme problemet oppstår når det gjelder islam. Her er islam definert som et politisk system, men islam kan også ses på som det muslimer definerer det som. Dette kan anses for å svekke kvaliteten på oppgaven, men samtidig er det vanskelig å gi en uttømmende definisjon av demokrati og islam. Som vi skal se i det kommende kapitlet er begrepene omfattende og det er vanskelig å gi en tilfredsstillende operasjonalisering av det.

Det er altså først og fremst av hensyn til de administrative begrensningene på oppgaven og begrensede tiden til rådighet som skaper de metodologiske utfordringene i denne oppgaven. Men samtidig er ikke begrensningene så store at det ikke er verdt å forsøke seg ut på å besvare problemstillingen som er reist her.

### **1.3 Oppgavens struktur**

I kapittel 2 presenteres oppgavens teoretiske rammeverk. Jeg begynner kapitlet med å gi en utførlig gjennomgang av sentral demokratisk teori. Poenget er å vise betydningen av folket som grunnleggende i demokratier, et konsept som de aller fleste kan enes om som felles i demokratier. Dermed brukes betydningen av folket til å trekke frem de tre hovedelementene av demokrati som legges til grunn i den videre analysen, folkesuverenitetsprinsippet, konstituering av den utøvende makt og grunnleggende menneskerettigheter. I andre del av kapitlet redegjøres det for et mangfoldig islam med dens grunnleggende politiske og juridiske prinsipper. Betydningen av sharia som anses for å være fundamentet for muslimske stater forklares og andre juridiske tolkningsprinsipper presenteres. Videre tar jeg opp noen av de grunnleggende aspektene av islam som brukes i debatten om islam og demokrati.

Kapitlet 2 avsluttes med å presentere en forenklet modell som illustrerer oppbyggingen av den komplekse analysen. De etterfulgte kapitlene er inndelt etter tre demokratiske prinsipper som kapittel 2 konkluderer med for å være grunnleggende i demokrati, henholdsvis folkesuverenitetsprinsippet, konstitueringen av den utøvende makt og menneskerettighetene.

Kapittel 3 tar for seg argumenter knyttet til fravær av folkesuverenitet i islam. Påstandene om at suverenitet tilhører Gud i islam, undersøkes kritisk. Dette krever en oppklaring av loven, Sharia, som Gule mener uttrykker Guds suverenitet. For en bedre forståelse av loven trekkes dens tolkningsprinsipper inn fra redegjørelsen i kapittel 2. Deretter undersøkes det om folkesuvereniteten slik den er forstått i demokratier har plass i islam med den nye forståelsen av loven. I den sammenheng ser jeg på forskjeller og likheter mellom Sharia og demokratiske grunnlover og hvor vidt den islamske loven fratrar folket suvereniteten. Så ser jeg på argumentene til El Fadl som finner et felles fundamentet for islam og demokrati, rettferdighet. Dette undersøkes nærmere for å se om rettferdighetstanken i islam kan brukes til å kreve at suvereniteten ligger hos folket.

Konstituering av den utøvende makt er tema for kapittel 4. Dette kapitlet gjennomgår først og fremst kalifatet som den mest brukte formen for organisering av utøvende makt i islams historie. Å fokusere kun på denne måten å organisere makten på begrenser diskusjonen til frem til første verdenskrig. Dessuten belyser det ikke mangfoldet i islamsk historie. Av den grunn trekkes det inn eksempler fra Muhammeds tid og tiden etter kalifatets oppløsning. En slik diskusjon avslører flere elementer som er verdt å sammenlikne med verdier som ligger til grunn i demokratiske maktorganiseringer. Videre undersøkes disse verdiene mer kritisk. Kapitlet avslutter med å se på hvordan islam forholder seg til dissenser og politiske partier, som en viktig side av maktorganiseringen i demokrati.

Kapittel 5 tar for seg argumenter tilknyttet individuelle rettigheter som en siste steg i debatten. Det er hovedsakelig begrunnelsen bak demokratiske rettigheter og deres muslimske ansatser som hevdes å være forskjellig, dette undersøkes nærmere. Deretter legges begrunnelses debatten litt til side for å undersøke om rettighetene definert av muslimske teoretikere har sammen formål i fokus som demokratiske, beskyttelse av individet. Underveis i diskusjonen inkluderes argumentene til El Fadl som søker å vise at islamske rettigheter også er basert på sammen begrunnelse og har samme mål.

Kapittel 6 oppsummerer argumentene fra analysen og avslutter med noen generelle konkluderende bemerkninger for debatten i sin helhet.

# 2 BEGREPSAVKLARING OG TEORETISK BAGKRUNN

Det overordnede formålet med denne oppgaven er, som sagt, å undersøke forholdet mellom islam og demokrati. Av den grunn er det viktig å ha en tilstrekkelig avklart oppfatning av hva som menes med demokrati og en fungerende definisjon av islam. Dette kapitlet gjennomgår relevant teori og tidligere forskning omkring disse konseptene. Aller først er det svært viktig å gjøre det klart hvordan demokrati er forstått og i forlengelse av det hvilke prinsipper som karakteriseres som grunnleggende i demokrati, som i neste omgang kan sammenliknes med politiske prinsipper i islam. Ved å gi en bred nok gjennomgang av sentrale trekk i demokratisk teori, for så å anvende disse som en teoretisk bakgrunn for demokratiske verdier håper jeg å gi en tilfredsstillende forklaring hvorfor jeg anser noen verdier som spesielt demokratiske. Gjennomgangen resulterer altså i tre ulike grunnkonsepter for demokrati som er utgangspunktet og fokuset i den videre analysen, det er dog viktig å få understreket at selv om de er tre sentrale demokratiske konsepter som dekker mange av hovedelementene i et demokrati er de som sagt ikke de eneste.

## 2.1 Demokratiteori – Definisjon på demokrati

Innledningsvis så vi at ifølge demokrati-indeksen i 2014 har ca. halvparten av verdens stater en eller annen form for demokratisk styresett, men som det vil fremgå videre i denne redegjørelsen er det vanskelig å peke konkret på hva som er felles hos disse statene da det ikke finnes noe klar og entydig forståelse av hva et slikt styret i praksis innebærer. Hvordan demokratiske samfunnet mer konkret skal organiseres finnes det totalt forskjellige oppfatninger om. Dette har skapt et hav av ulike demokratiteorier og modeller, som Robert Dahl skriver innledningsvis i *A Preface to Democratic Theory* (1956:1): ”There is no democratic theory – there are only democratic theories”. Det enorme antallet av demokratityper har gjort demokratifeltet stort og uoversiktlig. Det er kanskje like mange definisjoner av demokrati som det er antall demokratier i verden. Hvordan skal man da gå frem for å få en konkret oppfattelse av demokrati?

De fleste utredningene om demokrati åpner med at det er en styreform der folket styrer, jf. den direkte oversettelsen av de greske ordene *demos* og *kratein*, som oversettes med

henholdsvis folk og styret. Det problematiske med denne fremgangsmåten er hvordan ”folket” skal defineres. Etter våre standarder i dag ville ikke selv den mest demokratiske greske bystaten ha blitt kalt et demokrati, da kun en liten andel av befolkningen deltok i de politiske beslutningene. Allikevel kan det sies at det mest sentrale i et demokrati er at makten ligger hos alminnelige borgere, de mange fremfor de få (Perikles minnetale gjengitt i Malnes og Midgaard 2009: 21), og den greske ideen om klassisk demokrati legger nettopp grunnlaget for et slik styresett. I dag, med allmenn stemmerett og fravær av sosiopolitiske klasseskiller, kan det sies at begrepet har fått innholdet *hele folkets styret*, altså alle borgere over en viss modningsalder. En presisering av demokrati med utgangspunkt i folkets rolle ville være en gunstig fremgangsmåte for denne oppgaven.

Gule (2006) går frem på nettopp denne måten og vektlegger betydningen av folkets deltakelse i demokrati. Han argumenterer med at i et demokrati tilkjennes folket suverenitet, og dypest sett handler demokratiet gjennom suverenitetsbegrepet om kollektiv autonomi (Gule 2006:107). Videre sier Gule at i tillegg handler demokrati om at enhver myndig borger i prinsippet kan velges til statsmaktens forvalter og maktutøver og der den delegerte myndigheten kan tilbakekalles gjennom regelmessige valg. (Gule 2006: 108) Dette presiserer veldig konkret hvilken rolle folket har og hva som er den reelle betydningen av folkestyret. For det første utgår makten fra folket og, for det andre, folket danner grunnlaget for hvem som blir makthavere i samfunnet. Det sistnevnte punktet bringer oss inn på diskusjonen om hva det vil si at folket styrer. Til forskjell fra det gamle Hellas er ikke direkte deltakelse i den politiske beslutningsprosessen mulig i dagens relativt store nasjonalstater. Moderne demokrati forbindes derfor ofte med representativt styreform der folket velger medlemmene av et representasjonsorgan. (Østerud 1997:43) Demokrati handler altså ikke om at folket styrer i bokstavelig forstand, men at folket er kilden til maktlegitimiteten. Men videre skal vi se at slettes ikke alle er enige om at en slik fremgangsmåte faktisk er dekkende måte å definere demokrati på.

Hvis vi tenker oss at alle demokratier rangeres på et kontinuerlig skala har vi to ytterpunkter. En av ytterpunktene på en slik demokratiskala kunne vært Joseph Schumpeter’s minimalistisk definisjon av demokrati som sier at demokrati er et system ”for å komme til politiske beslutninger der individer skaffer seg makten til å bestemme ved hjelp av konkurranse om stemmene”. (Diamond 1999:8) Denne forståelsen har i senere tid fått kritikk fra flere hold som er utredet senere, men hovedpoenget her er at demokrati rett og slett kan

forståes som et instrument for å legitimere de som sitter ved makten. En slik definisjon vil ikke tjene sitt formål i denne analysen for de fleste land i verden i dag, inkludert muslimske, har en slags valgprosess med en viss grad av konkurranse, men som slettes ikke anses for å være demokratiske. Den type brede definisjoner av demokrati fører til at debatten reist i denne oppgaven mister mening. Demokratiteoretikere, som Robert Dahl, legger ikke skjul på at konkurranse om makten kan ses på som essensen av demokrati men for at valg skal ha mening og verdi er flere sider ved demokrati vel så viktig. Dahl tillegger tre ytterligere dimensjoner. De to første dimensjonene en opposisjon (som gir mening til konkurransen om stemmene) og deltakelse av hele folket, utgjør det Dahl kaller for polyarki. (ibid.)

For at de to nevnte dimensjonene, både folkedeltakelsen i form av stemmerett og konkurransen om stemmene, skal ha noe for seg er det nødvendig med en tredje dimensjon i Dahls forståelse av demokrati som går ut på at samfunnets institusjoner sørger for det han kaller institusjonelle garantier. (Lijphart 1999:48-49) Disse garantiene innebærer, blant annet retten til å utrykke seg og publisere dissenssynspunkter, retten til å organisere seg og rett til alternative kilder til informasjon. I den sammenheng er det viktig å nevne konstitusjonen som gjennom grunnleggende lover sørger for disse garantiene og beskytter individers- og minoriteters interesser, fra flertallets bestemmelser. Larry Diamond (1999:3) tar Dahls tredje dimensjonen med i sin betegnelsen av liberal demokrati og understreker viktigheten av de institusjonelle garantiene som sammen med en rekke andre individuelle rettigheter beskytter individene fra statlige inngrep. Graden av hvor liberalt et demokrati er avhenger av i hvor stor grad denne dimensjonen er vektlagt i regimet. Videre påpeker Diamond at slike systemer også tar godt vare på minoriteters interesser. Med dette begynner demokrati å bli så detaljert at vi ikke lenger kan snakke om demokrati generelt, men om spesifikke versjoner enkelte land praktiserer. Den generelle definisjonen stoppes her for det er allerede trukket frem nok elementer for den videre analysen.

Redegjørelsen over kan kort oppsummeres i at demokrati både er en betegnelse for en politisk styreform, og en betegnelse for visse verdier. (Østerud 1997:43) Den politiske styreformen vektlegger folkelig deltakelse gjennom folkesuverenitetsprinsippet og konstitueringen av den utøvende makt, men vel så viktig er mulighet for en opposisjon for at styreformen skal være meningsfylt. Når det gjelder demokrati som visse verdier, kan det være snakk om generelle verdier som rettferdighet, frihet og likhet, men først og fremst individuelle rettigheter og spesielt minoriteters interesser. Folkesuverenitetsprinsippet,



konstituering av den utøvende makt med mulighet for opposisjon og individuelle rettigheter anses for å være prinsipper som gir en dekkende beskrivelse av demokrati for denne analysen. Det er bredt nok til at et system som tilegner seg disse kan anses for å være demokratiske samtidig som at det vil være utfordrende nok for en sammenlikning med islamske politiske prinsipper.

Noen vil kanskje hevde at dette er en svært bred definisjon av demokrati og det er ikke så overraskende om islam er forenlig med det. Men jeg vil si om disse demokratiske verdiene kan finnes forenlig med demokrati har vi kommet et godt stykke på vei og demokratiet kan videreutvikle seg selv. Et poeng med å fremstille demokrati som et kontinuum gjenspeiler i Larry Diamond's hovedargument, at demokrati ses på som utviklings fenomen og dermed kan alle demokratier bli mer demokratiske. (Diamond 1999: 18) Videre skal jeg gå mer i dybden fremfor bredden av demokratibegrepet og se på hva som ligger i de tre demokratiske prinsippene som er trukket frem som sentrale her.

### **2.1.1 Folkesuverenitetsprinsippet**

Som nevnt er folkets selvbestemmelsesrett et kjernepunktet i folkestyret og derfor er det viktig at folket tilkjennes suverenitet i demokratisk ideologi. Men hva betyr det? Ifølge statsvitenskapelig leksikon er folkesuverenitet betegnelsen på at makten utgår fra folket enten individualistisk, som betyr at den stammer fra den enkelte borger, eller kollektivistisk når den stammer fra folket som en enhet (Østerud 1997:69). Den vanligste formen for å uttrykke folkesuverenitet i dagens demokratier er først og fremst gjennom etablering av parlamenter som representerer befolkningen.

Men for at parlamentene skal være et korrekt uttrykk av folkesuvereniteten er det viktig at den makten som eksisterer hos dette organet er *virkelig*. (Rasch 2000:13) Altså for å kunne snakke om demokrati må folkerepresentasjonen i parlamentet inneha mer enn bare symbolsk funksjon. Det innebærer at folket har en reell delaktighet i lovgivningsprosessen i form av medvirkning til utvelgelse av representantene. Derfor er det viktig at folkeforsamlingene er representative for befolkningen. Representativitet her kan forstås både som at parlamentarikerne reflekterer demografiske trekk i befolkningen, men også som meningsrepresentativitet (Rasch 2000:14; Narud & Valen 2007:108). Det kan tenkes at det er først da den valgte forsamlingen faktisk uttrykker folkeviljen.

For Rousseau (1762) betyr uttrykket folkevilje mer enn bare det faktum at makten utgår fra og begrunnes i folket. Han avviste tanken om representasjon og mente dermed at direkte demokrati er den eneste formen som bevarer menneskets naturlige frihet. (Narud & Valen 2007:35). Da kan man si at folket er suverent bare når det selv aktivt utformer allmennviljen. Rousseaus kollektivistisk demokratisyn innebærer at folket som kollektiv ikke er det samme som summen av alle individer og individene diskuterer fritt hva det allment beste er og treffer felles beslutninger i samsvar med det. (Rousseau 1762) I dag ses ikke folkesuverenitet som noe motsetning til representativitet, men man kunne hevde, i lys av Rousseau, at i et representativt demokrati er ikke de valgte kandidatene folkets representanter men kun agenter som har det som mål å realisere allmennviljen. Dett kan gjøres gjennom et bundet mandat. (Narud & Valen 2007:35)

Rousseaus radikale versjon av suverenitet krever nærmest ubegrenset makt til flertallet til enhver tid, men suvereniteten kan også ha en moderat form, eksempelvis innebærer en slik moderat form at ”...folket kan bruke sin suverenitet til å gi seg selv en forfatning som setter grenser for flertallets makt...” (Rasch 2000:24). I moderne politisk teori skilles, det i forlengelse av en slik moderat versjon av suverenitet, mellom ultimat og umiddelbar suverenitet. (Hasan 1992:22) Den ultimate suvereniteten ligger i konstitusjonen, mens den umiddelbare suverene er den lovgivende forsamling.

Man kan si at folkesuvereniteten kommer til uttrykk på mange måter i dagens demokratier. I representative demokratier uttrykker parlamentsvalg folkeviljen, mens i republikker er også presidentvalg uttrykk for det samme. Som betingelser for at den folkevalgte forsamlingen skal være representativ for det suverene folk, kan man nevne allmenn stemmerett, alles mulighet til å bli valgt og alle stemmer veier likt (Malnes og Midgaard 2009: 213), men det er ikke alltid dette blir fulgt. Eksempelvis står det flere stemmer bak hver Oslo-representant enn en representant fra Finnmark, mens i USA velges det to representanter til senatet fra hver delstat uavhengig av befolkningstallet. Valg som mekanisme er preget av tilfeldigheter og med ulikheter som naturlige og uunngåelige del av ethvert samfunn får Mill og Burke til å legge begrensninger på massenes politiske myndighet. For dem var aristokratiet bedre kilde for politiske beslutninger. (Narud & Valen 2007:33-34) Disse tankene i sin helhet ville neppe fått gehør i dagens demokratier, men de ligger nedfelt i tanken om folkerepresentantenes frie mandat, som en motsats til et bundet mandat.

Tidligere nevnte konkurransedemokratiet til Schumpeter er imidlertid eksempel på nyere demokratiteori hvor realisering av folkets vilje ikke er avgjørende. Begrunnelsen er simpelthen at det ikke er noe garanti for at en folkevilje faktisk finnes. (Rasch 2000:33) Med dette så vises det ikke bare til aggregeringsproblemer eller vansker med å tolke folkeviljen utfra borgernes enkeltviljer, men det refereres rett og slett til at det normalt ikke finnes noe fast vilje hos den enkelte borger. Denne demokratioppfatningen er rent prosedural, som anser demokrati som et middel for å nå gode og rettferdige beslutninger og intet mer. En slik oppfatninger er ikke så overraskende når Schumpeter understreker at det finnes grunnleggende verdier som stilles foran demokrati. (Rasch 2000: 28) Men folkeviljen er ikke helt fraværende i denne demokratiforståelsen, for de som styrer er avhengig av oppslutning i folket for at de fortsatt kan sitte ved makten (Rasch 2000: 38)

Til tross for at det kan reises tvil om hvor vidt folkerepresentantene faktisk står for den kollektive allmennviljen og hvor vidt det er uttrykk for folkesuvereniteten, er folkesuverenitetsprinsippet selve kjernen i et demokrati og sørger for at det er folket som er opphavet til den politiske makt. Selv i Shumpeters minimalistiske definisjon av demokrati har vi et element av folkeviljen. Hvis folket fratras denne retten til selvbestemmelse, kan man ikke snakke om et demokrati. Allikevel er det variasjoner for hvor strengt dette skal praktiseres i moderne politisk teori skilles det mellom om folkerepresentantene har et fritt eller bundet mandat.

### **2.1.2 Konstituering av den utøvende makt**

Den store norske leksikon presiserer den utøvende makt, eller utøvende myndighet, som ”makten til å sette i verk politiske vedtak og håndheve gjeldende lover”<sup>4</sup>. Dette illustrerer veldig godt rollen som den utøvende makten spiller i et demokrati, nettopp å ha ansvaret for å implementere lover og forordninger vedtatt av folkeforsamlingen. Spørsmålet her er hvordan konkret denne myndigheten er konstituert i demokratisk forstand? Som vi skal se finnes det flere muligheter for det i demokratier. Felles for dem er at i likhet med den lovgivende myndighet er den utøvende myndigheten også utledet av folket. Delvis reflekterer dette i den utøvende myndighets rolle, men enda klarere er det når vi ser nærmere på organiseringen av forholdet mellom lovgivende og utøvende makt. Rasch (2000:115) skiller mellom tre hovedtyper, presidentstyre, semipresidentstyre og parlamentarisme.

---

<sup>4</sup> [https://snl.no/ut%C3%B8vende myndighet](https://snl.no/ut%C3%B8vende_myndighet) (Avlest: 29.04.15)

Når det kommer til presidentstyrer kjennetegnes de av fire betingelser. (Rasch 2000:116-118) Det kreves at presidenten er valgt direkte av folket og peker ut sitt eget kollegium. Disse to kravene viser at den utøvende makten er direkte representasjon av folket. Det tredje kriteriet er at valgperiodene er faste og det arrangeres sjeldent nyvalg mellom periodene. Det siste kriteriet er at presidenten har vetorett til å stoppe initiativ fremsatt av den lovgivende forsamlingen. Om regjeringen er utledet av parlamentet i et presidentstyret kalles det et semipresidentstyre. Et system uten president og der den utøvende makten utgår fra og står ansvarlig overfor nasjonalforsamlingen kalles for parlamentarisme. (Rasch 2000:115) Alle tre typene viser at gjensidig avhengighet og maktbalanse er hensyn som ivaretas. (ibid.)

Det er alltid en fare for, spesielt for unge demokratier, at representantene vender makten mot borgerne og prioriterer egne interesser frem for å vektlegge velgerinteresser, jf. det såkalte representative demokratiets dilemma (Rasch 2000:141). For at makten skal være utledet av folket må det foreligge noen fremgangsmåter for at folket kan hindre slik maktmisbruk. I den sammenheng påpekes det flere virkemidler som kan tas i bruk. Rasch(2000) påpeker 3 måter som velgerne kan bruke til å kontrollere sine representanter. Det påpekes at det institusjonelle arrangement (kontrakten) som regulerer den politiske aktiviteten vil være av betydning og om det brytes med kontrakten kan folket bruke tilbakevendende valg til å ansvarliggjøre politikerne. (Rasch 2000:142) I tillegg til å omgjøre stemmer til mandater for folkeforsamlingen danner valgsystemet også grunnlaget for hvilken politisk fraksjon som har den utøvende myndigheten. Tidligere ble denne institusjonen så vidt nevnt, her skal vi se på valgsystem litt mer detaljert som grunnleggende for makten.

Valgsystem som demokratisk institusjon er lagt opp slik at det faktisk har noe for seg å delta i prosessen. For meningsfylte valgprosesser er det nødvendig med konkurranse om politiske posisjoner. (Rasch 2000:13) Da anses for eksempel ikke det å ha én kandidat eller et parti å velge mellom som meningsfylt. Dette i seg selv fremheves som et helt essensielt trekk ved demokratiske samfunn. På en riktignok indirekte måte, sørger konkurransen for å ivareta en viss grad av kvalifikasjoner hos representantene og kvalitet i verdier og standpunkter. (Rasch 2000:141) De som ikke mestrer konkurransen og innehar verdier og standpunkter som ikke får velgerne støtte blir eliminert fra valgprosessen. Den faktiske metoden for å gjennomføre valg varierer innenfor demokratiske styreform, og ofte tar det vare på ulike hensyn. Der noen systemer fremmer flertallshensyn ønsker andre å fremme proporsjonal representasjon.

(Lijphart 1999:143-159) Med dette kan vi si at metoden som legges til grunn ved valget påvirker hvilken folkelig basis den valgte myndigheten har. (Rasch 2000:16)

Valgsystem som en demokratisk institusjon er et fellestrekk ved demokratier, men det er først og fremst Schumpeters konkurransedemokratiet som fremmer viktigheten av valg. Andre demokratiideologier vektlegger også andre verdier. Deltakerdemokrati vektlegger nødvendigheten av bredere politisk engasjement og deltakelse enn hva fremkommer gjennom valg. (Rasch 2000: 40) Ifølge denne retningen bør valgdeltakelsen suppleres med andre former for politisk deltakelse. Det kan tenkes at økt deltakelse vil øke samfunnsmedlemmenes innvirkning på beslutningsprosessene. Men det er også viktig fordi deltakerdemokrati i motsetning til konkurransedemokrati mener at demokrati ikke bare er en metode, men et mål i seg selv. Dette begrunnes med at ”*politisk aktivitet gir menneskelig utvikling, politisk kompetanse og selvaktelse*” (ibid), noe som bidrar til selvrealisering. Tilsvarende vektlegger såkalt diskursdemokratiet at preferanseaggregering suppleres med eller erstattes av delibereringsprosess, der det gjennom offentlig diskusjon skapes konsensus om de kollektive avgjørelsene som vedtas. (Rasch 2000:41) dermed er det argumentenes vekt snarere enn stemmestyrken som teller.

Det kunne vært sagt mer om de ulike demokratiideologiene, deliberativ- og deltakerdemokrati, men det ville vært å gå for langt unna denne oppgavens hovedformål. Poenget her har vært å peke ut verdier som deltakelse, konkurranse, deliberasjon, kontrakt og maktbalanse som settes høyt i demokratier. Det finnes dog utallige muligheter for å kombinere disse verdiene uten at systemet mister sin status som demokratisk. Vi har vært inne på spesielt presidentstyrer, da disse ligger nærmest et kalifat, altså den islamske måten å konstituere den utøvende makten. Det er allikevel ikke til å unngå at den grunnleggende tanken er at de alminnelige borgerne får en sentral plass i konstitueringen av makten. Det skal legges til at ideen om moderne demokrati ikke bare er knyttet til folkesuverenitet med en kollektiv allmennvilje eller tanken om folkerepresentasjon i den utøvende myndigheten, men også at individet og minoriteten har også ukrenkelige rettigheter. Demokratiske institusjoner skal sikre kanaler for konstruktiv konkurranse mellom standpunkter i et sammensatt og konfliktfylt samfunn. I tillegg er ytringsfriheten og organisasjonsfrihet grunnleggende i ideen om demokrati. I neste delkapittel skal dette undersøkes nærmere.

### 2.1.3 Individuelle menneskerettigheter

Schumpeter's konkurranse-demokrati er et eksempel på demokratiteori som ikke nevner rettigheter av noe slag, men et minstemål av individuelle rettigheter anses i dag for å være et av de mest sentrale og også mest innflytelsesrike utviklingstrekkene i demokratisk teori. Det er nærmest umulig å snakke om demokrati uten å inkludere visse minimumsrettigheter for individene. (Rasch 2000: 40) Derfor er det viktig at disse respekteres i et styreform for at det skal kunne være forenlig med demokratiske idealer. I demokrati har individuelle rettigheter vært et resultat av skiftet fra oppfattelsen av mennesket som integrert del av samfunnet til oppfattelsen av mennesket som et selvstendig individ. Altså har det skjedd en endring i kilden til disse rettighetene, spesielt tanken om frihet som vi skal se. Tore Lindholm (2004) oppsummerer denne tanken i det han kaller for universalistisk doktrine, som ligger til grunn for det moderne menneskerettighetssystemet. Denne doktrinen går ut på at alle mennesker har en iboende verdighet og ukrenkelig frihet. (s.18) Det betyr at det er visse ting som er totalt forbudt å gjøre mot noen, mens visse andre ting skal sørges for oppfylt for alle mennesker. Demokrati har tatt opp denne tanken veldig lett og anses dermed som beste styreform for å beskytte og respektere den.

Lars Gule har en lignende gjennomgåelse av rettighetstradisjonen som han mener primært ligger til grunn i den vestlige verden. Hans hovedpoeng er å understreke at menneskerettigheter er naturlige rettigheter (2006:62), det vil si at mennesket har rettigheter simpelthen fordi det er mennesket. I en slik menneskesentrert syn forankres rettighetene i den transcendent fornuften, Gule presiserer det som naturens egne fornuft som mennesket har en del i (ibid.) Til forskjell fra Gule, og i likhet med andre talspersoner for menneskerettighetene, mener Lindholm at rettighetene er forankret i noe konkret, enten det er menneskets iboende verdighet eller ukrenkelighet. Gule på sin side hevder at mennesket har rettigheter kun fordi det er mennesket og et fornuftsvesen. Den antroposentriske forståelsen som Gule vektlegger har dog ikke vært tilstede i demokratier fra begynnelsen. Det tok 2000 år før menneskerettighetene fikk en slik forståelse. Det var først med renessansen at rettighetene ble sekularisert og forankret i fornuften. Med Thomas Hobbes og John Locke ble sekulariseringen fullstendig gjort gjennom vektlegging av samfunnskontrakten som inngås mellom selvstendige individer. (Malnes & Midgaard 2009: kap.6 og kap.7) Det er først her fokuset skiftes fra mennesket som individ i sentrum fremfor mennesket som samfunnsvesen.

Men hva innebærer egentlig en slik antroposentrisk forståelse av menneskerettighetene som Gule fremlegger?

Gule definerer rettigheter som ”*et system av relasjoner mellom autonome individer for å regulere forholdet mellom seg i et fellesskap.*” (Gule 2006:66) Her er ordet autonom verdt å presisere nærmere. For det første innebærer det, ifølge Gule, at individer er underlagt sin egen moralske lovgivning, og ikke styrt av eller forpliktet til noe moral utenfor seg. Dermed innebærer autonomi at mennesket er fornuftig, siden det skaper sin egen lov gjennom rasjonelt og fritt valgt tilslutning til felles moralske og juridiske normer og regler. Det er en grunn til å stoppe opp litt og spørre seg om alle mennesker er like rasjonelle og selvstendige som det Gule vil ha det til? Han er villig til å være enig i at så ikke er tilfelle, men han mener allikevel at forestillingen om det autonome individ er et analytisk-logisk grep. (Gule 2006:67) Dette innebærer at i et samfunnsmessig sammenheng er autonomi et ideal som det kontinuerlig etterstrebes, selv om individet riktignok alltid er påvirket av ytre forhold. Det er nettopp denne etterstrebelser som kjennetegner demokratiske samfunn. Dessuten understreker Gule at for at det skal være mulig må individet være sekulært, men viktigst av alt at individet tar ansvar for sine handlinger. Det kan det gjøre kun når rettighetene er utledet fra et autonom individs egne fornuft. Det foreligger altså, ifølge Gule, tre filosofiske forutsetninger til grunn for menneskerettighetene: naturretten, individualismen og rasjonalismen, som alle er vestlige verdier.

Man kan hevde at ansatser til menneskerettighetene finnes i alle kulturer, dermed kan man si at opphavsargumentet som brukes til å brennmerke menneskerettighetene som vestlige blir ugyldig, dette innebærer en avvisning av verdiene oppsummert fra Gules argumentasjon, som de eneste legitime begrunnelsene for menneskerettighetene. Gules vil hevde at slike ikke er rettigheter, men plikter. Dette skal det ses nærmere på i analysen. Edmund Burke ville vært uenig med Gule. Burke mente at fornuften er satt i slektene og ikke individet, for han var samfunnet en organisme der hver enkelt del hørte naturlig hjemme i den store helhet. (Hagtvet 2010:106) Burke var dermed skeptisk til menneskelig fornuft som rettesnor for handling. dette er en kritikk av individualismen. Menneskets natur, er kollektivistisk og i essens, å hevde noe annet ville være vold mot menneskets artsbestemmelse.

Forhandlingsprosessen i FNs menneskerettighetskommissjon var kjennetegnet av noe som senere fikk navnet overlappende samstemmighet. Kort sagt går den ut på at man kan enes om

konklusjoner fra ulike argumentative ståsteder. (Hagtvet 2010:117) For diskusjonen betyr det at menneskerettighetene er gitt av Gud, eller er en del av menneskets natur eller de anses som nødvendige for å leve fredelig i dagens pluralistiske samfunn har ikke så mye å si, for uansett premiss så kan man enes om konklusjonen.

Generelt sett virker det som Gule har en ganske streng rettighetsforståelse som ikke nødvendigvis trenger å være helt og holdent oppfylt for å snakke om menneskerettigheter i et samfunn. I analysen skal Gules definisjon og forståelse av menneskerettighetene undersøkes nærmere, men for en fullstendig forståelse av menneskerettigheters betydning i et demokratisk samfunn skal jeg her kort presentere noen synspunkter fra Tore Lindholm. Han definerer rettigheter som ”avgrensede relasjoner mellom rettighetshavere og motsvarende adressater”. (Lindholm 2010:126) Dermed får rettighetshaverne rettmessig fordring på å ha eller få eller i det minste ikke bli fratatt sikret tilgang til et bestemt godet og det er adressatens plikt til å forsikre dette. I tillegg til menneskers iboende og ukrenkelige verdighet, som nevnt tidligere, påpeker Lindholm fred, forståelse og vennskapelige forhold innen og mellom nasjonene som verdensoffisielle verdigrunnlaget for universelle menneskerettigheter.

Lindholm mener det var klokt av verdenserklæringens mødre og fedre at de avholdt seg fra å påberope Bibelen eller Koranen for å angi betydningen av og begrunnelsen for menneskelig verdighet. (Lindholm 2010:138) Påkallelse av Gud og Allah kunne støttet menneskerettighetene og menneskeverd på hver sine premisser, men motstridende autoriteter og premisser ville følgelig undergrave felles tilslutning til menneskerettighetenes verdifundament. Nettopp det påpeker Lindholm som årsaken til at det ikke er blitt kunngjort menneskeverds dypere grunn, det er rett og slett praktisk nødvendig å la vær å begrunne menneskerettighetene i Gud, naturen eller menneskets natur. (ibid.)

Det er rett og slett ikke mulig å komme frem til noe enighet på tvers av religiøse, filosofiske, ideologiske og kulturelle skillelinjer. Det er derfor ikke kodifisert noen autoritativ begrunnelse for eller utdypning av menneskeverddoktrinen. Isteden gis det praktisk moralsk og politisk begrunnelse til universelle rettigheter som at gjennom et globalt rettighetsregime er det mulig med internasjonalt samarbeid til forsvar for frihet og likeverd. Kort sagt mener Lindholm at vi ikke bør ta universelle menneskerettighetsnormer til inntekt for våre egen ideologiske, kulturelle og religiøse overbevisning. Som han selv sier vi kan ikke ”... respektere annerledes troendes frihet og likeverd samt deres religion- og livsynsfrihet og



samtidig ikke også å interessere oss for deres dypere begrunnelse for frihet, likeverd og menneskerett?” (Lindholm 2010: 140) Dette er et syn som har en fundamental effekt på begrunnelse av menneskerettigheter. I analysen skal vi se hvilke konsekvenser dette har for argumentasjonen til Gule og hvordan det endrer synet på demokratiets forenlighet med islam.

Rent empirisk har menneskerettighetene et veldig bredt omfang. FNs menneskerettighetserklæring, sammen med konvensjonen om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter og konvensjonen om sivile og politiske rettigheter utgjør til sammen ”The International Bill of Rights”, (Lindholm 2004:19) altså det verdensnasjoner har blitt enige om som felles plattform for menneskerettigheter. Det er veldig mye som går under denne plattformen for å være menneskerett, nærmere bestemt 40 goder. Men det er ikke de enkelte rettighetene som skal sammenliknes i denne teksten, men snarere den teoretiske felles begrunnelsen som ligger bak. Først er det viktig å se litt nærmere på hva det skal sammenliknes med. Altså skal fenomenet islam presiseres videre.

## **2.2 Islam – forstått som politisk ideologi**

Den amerikanske statsviteren og politisk strategianalytiker Samuel P. Huntington la frem tesen om ”The Clash of Civilizations” (Huntington 1993) der han forsøkte å analysere den internasjonale politiske utviklingen i verden og la særlig vekt på konflikten mellom islam og Vesten. Denne tesen leder til å tro at islam og vesten er så distinkte at man kan konkludere at islam og demokrati i grunn er uforenlige. Men er et slikt syn på islam forsvarlig? For hva er egentlig islam som Huntington referere til? I følge Store Norske leksikon har islam ca. 1,5 milliarder tilhengere<sup>5</sup>, og er den dominerende religion i land mellom Marokko i vest og Indonesia i øst, og Tyrkia i nord til Sudan i sør. Med en slik utbredelse og så mange tilhengere er det klart at islam på samme måte som demokrati er veldig bredt og finnes i mange varianter. Med så mange tilhengere utgjør 1% over 10 millioner, noe som kan føre til at en praksis utført av et fåtall muslimer kan lett oppfattes som en sentral ting i islam. Den islamske historien viser tilsvarende et stort mangfold i innhold og uttrykksformer. De kan hevdes at det blir vanskelig og direkte feil å snakke om islam som et bestemt enhetlig fenomen.

---

<sup>5</sup> <https://snl.no/islam> (Avlest 05.05.15)

Gule (2006:13) sier det så enkelt at selv om det er viktige forskjeller mellom islam og Vesten, er det vel så store forskjeller innad i islam. De teologiske spennene fra de mest fundamentalistiske variantene til svært liberale og moderne tolkninger, underbygger denne bredden. I tillegg har man et stort antall underretninger, der islamisme er det en ytterpunktet med en streng konservativ forståelse av islam og sufisme er det andre ytterpunktet, imellom finnes sunni-islam, shia-islam osv. (Gilhus & Mikaelsson 2007:280) Bredden og mangfoldet gjenspeiler også i muslimske regimer. Vi har land som Saudi-Arabia og Iran på den ekstreme siden og Indonesia, Malaysia og Tyrkia på den mer liberale siden med demokratiske styringsprinsipper i politikken. Dette fanger opp mangfoldet islam kan være, men ulempen er at det blir vanskelig å fastholde et avgrensbart studieobjekt, for når islam blir alt, blir det egentlig ingenting. Det foreligger et faglig dilemma der det på den ene siden er et tydelig stort mangfold av hva islam er, samtidig som at muslimene selv snakker om islam som én størrelse.

### **2.2.1 Islam som studieobjekt**

Så hvordan skal man forstå begrepet for en hensiktsmessig undersøkelse av forholdet mellom islam og demokrati? I den sammenheng kan man si at forenklinger er uunngåelig fordi det ligger i den menneskelige måten å oppfatte virkeligheten på, i selve persepsjonen, å ordne og strukturere gjennom forenklinger. (Hovi & Rasch 2008:110) Spørsmålet som stilles er derfor om det er noen prinsipper innenfor islam som alle kan enes om på det teoretiske plan? Noen muslimer, særlig islamister og sufier, mener islam er en altomfattende måte å leve på rent teoretisk også, men mange muslimer skiller mellom det religiøse (*din*) og det verdslige (*dunya*) der det sistnevnte skal styres av islamske etiske grunnholdninger. (Gilhus & Mikaelsson 2007:311) Det er denne distinksjonen som legger grunnlaget for å undersøke om islam er forenlig med demokrati. Det man egentlig spør er om islamske grunnholdninger, *din*, sammenfaller demokratiske verdier.

For dette må islam som religion og islam som sivilisasjon analyseres, altså det muslimene har sagt og gjort gjennom tidene. (Gule 2006:28) Muhammed var et religiøs overhodet, den politiske øvrigheten og hærføreren, noe som gjør at det ofte blir vanskelig å skille mellom religion og politikk. (Malnes og Midgaard 2009: 276) Kombinasjonen religion og politikk gjør det vanskelig å studere den ene uten å inkludere den andre. Det er det som ligger i uttrykket ”*din wa dawla*”, altså religion og stat, som moderne muslimske bevegelser definerer islam som. (Esposito & Voll 1996:4) Men når religionen analyseres må det, for enkelhetens

skyld, begrenses til den delen som blir brukt som kilder til islamske grunnholdninger, for det er det som ligger til grunn for den politiske islam. Nettopp denne fremgangsmåten blir brukt i de fleste teoretiske undersøkelser av problemstillinger som omhandler islam.

Etter Muhammeds død oppstod det spørsmål om hvem som skulle ta over det religiøse lederskapet og hvem som skulle utøve den politiske makten? Ikke minst hvordan forholdet mellom religiøs og verdslig fellesskap skulle være? Ettersom Muhammed ikke hadde en selvskreven avløser, eller noe konkret instruks for maktskiftet eller noen institusjonell mellomledd mellom seg og sine tilhengere oppstod det uenigheter blant muslimene om hvem som skulle overta de ulike rollene. Et stort flertall av muslimer, senere under navnet sunni-muslimer, mente at den før-islamske praksisen skulle fortsette der et råd bestående av eldre skulle bestemme den neste leder. En litt mindre gruppe kalte seg for "Shiat Ali", altså Alis parti, og mente at Ali som profetens svigersønn var i særstilling og skulle få lederstillingen. Uenigheten endte i strid som ble stående som den viktigste splittelsen i islam. I den forbindelse oppstod det ikke-statskontrollerte fraksjoner. Ulema, en adskilt gruppe muslimske lærde og religiøse lovskoler uten statlig kontroll er eksempler på slike grupper. (Esposito & Voll 1996:4) Disse gruppene fikk i oppgave å tolke gudstroen som forener muslimene under én lov, sharia, med utspring i Koranen. Denne loven sammen med sine tolkningsprinsipper, har blitt stående som selve fundamentet for den teoretisk-politiske islam. Videre skal det ses nærmere på de som viktige kilder til den politiske islam.

### **2.2.2 Sharia – den hellige loven**

I denne delen skal det ses nærmere på sharia som veldig ofte forstås som den guddommelige loven i islam, både av enkelte retninger i islam og av de som studerer islam. Gule forstår sharia "[...] som kjernen i lovreligionen islam", dette fordi sharia er åpenbart gjennom Muhammed. (Gule 2006:75) Men dette reflekterer misforståelsen rundt forståelsen av sharia. For selv om deler av sharia er basert på guddommelig åpenbaring må den ikke forveksles med åpenbaringen selv. Shari er rett og slett betegnelsen på et uendelig lovmateriale og ikke en enhetlig lov rommet i en enkelt lovbok, som mange tror (Gilhus & Mikaelsson 2007:303) Mer konkret er sharia en fellesbetegnelse for ett sett med uskrevne regler som er utformet med utgangspunkt i vers fra Koranen. Videre skal vi se at det ikke er så rart at mange misforstår betydningen av sharia.

I senere tid har nemlig også ulike tolkninger av koran-vers, og tidligere humane bestemmelser av ulema gått under betegnelsen sharia. Slik sett kan man si at sharia er uttrykk for Guds vilje, men inneholder også tolkninger og kommentarer av åpenbaringen som ble utarbeidet i en tidsperiode over 100år etter Muhammeds død. (Gilhus & Mikaelsson 2007:300) Dette skille tydeliggjøres klarere hos El Fadl som hevder at sharia, som er Guds vei og lov, inneholder dikteringer fra Gud, men også menneskelige fortolkninger, produksjon og utøvelse. (El Fadl 2004: 98) Man kan spørre seg, er det ikke en paradoks at det er obligatorisk å leve etter Guds lov, men loven er bare manifestert gjennom subjektive fortolkninger? Derfor mener El Fadl at det er viktig at det skilles mellom sharia og Fiqh, der den førstnevnte er ufeilbarlig mens den andre er ikke det. Det er slik å forstå at i praksis tydeliggjøres ikke dette skillet, og begge begrepene brukes om hverandre, noe som lett skaper en misforståelse. Men Sharia er å forstå som summen av den delen av loven som er hentet fra Koranen for begrunnelse og Fiqh som er utredningen og tolkningen av Koran-verset. (Gilhus & Mikaelsson 2007:302) Sammen danner dette den spesifikke praksisen av loven kalt sharia. Noen refererer eksplisitt til den første delen av loven når de henviser til sharia, mens andre forfattere snakker om begge deler under navnet sharia.

For å unngå misforståelser i en teoretisk analyse som denne er det viktig å skille mellom den delen av sharia som er gudommelig åpenbart og fiqh. Sharia er normative prinsipper, verdier og legale regler og fiqh som menneskelige tolkning, produksjon og applikasjon betinget av sosialt og historisk kontekst, (Saeed 2006:43-45) der den sistnevnte er åpen for tilpasning og endring. Endringen og tilpasningen som det snakkes om, finner vi i mangfoldet av tolkninger som finnes i loven. Det påpekes at selv innenfor samme lovskole finnes det enorme mengder prinsipper og lover der det tas hensyn til tid, sted og konteksten. (Gilhus & Mikaelsson 2007:303) hvert land kan derfor bruke de prinsipper og lover som passer deres sosiale virkelighet og utforme egne verdslige lover (qanun). Det er årsaken til det tidligere illustrert mangfoldet blant muslimske land.

Gule tar delvis høyde for skillet mellom den gudommelige sharia og fiqh, når han enkelte ganger henviser til sharia som et moralsk imperativ og Fiqh som en kunnskapsprosess man forstår en religiøs handling igjennom. (Gule 2006:80) Men det er viktig å understreke at sharia ikke er eksplisitt diktert av Gud, men hviler på menneskelige tolkninger blant annet for enklere forståelse og for en effektive utøvelse. Dette vil, som vi senere skal se, utfordre Gules hovedpoeng om at Sharia er kilden til Guds suverenitet og dermed styrende for politikken i

muslimske land. Dette skal det ses nærmere på i neste kapittel, videre skal vi se på rettskildene som brukes til å legitimere politikken i islam.

### **2.2.3 Legitimeringskilder i islam**

Det finnes også en rekke kilder til lov i islam. Den viktigste kilden er Koranen som er Guds ord, versene ble åpenbart direkte til profeten Muhammed. Koranen, i likhet med øvrige hellige skrifter og til og med i større grad, er veldig upresis i sin utforming og det finnes eksempler på motstridende syn av samme fenomen, boken beskriver derfor seg selv som veiledende. (Saeed 2006:48) Instruksene i Koranen endret seg ettersom det muslimske samfunnet endret seg, en presis forståelsen av Koranen krever dermed at en setter seg inn i den historiske konteksten for å forstå i hvilken sammenheng de ulike versene er åpenbart og dermed forstå innholdet helhetlig, (ibid.) dette kan sammenliknes med den hermeneutiske metoden i moderne bibelvitenskap. Det skilles ofte mellom åpenbaringene som Muhammed mottok i Mekka og de åpenbaringene som ble mottatt i Medina. (Gilhus & Mikaelsson 2007:283) Mekka-åpenbaringene handler først og fremst om tawhid, Guds enhet, dommens dag og om å handle moralsk riktig. Median-åpenbaringene handler derimot om sosiale, økonomiske og politiske forhold. Koran-kommentarene skal være hjelpemidler for å forstå koranversene i sin kontekst. (Gilhus & Mikaelsson 2007:285) Denne kilden suppleres med andre kilder.

Hadith, som betyr uttalelse eller beretning, inneholder den normative oppførselen til profeten. Dette er altså historier som ble skrevet av profetens følgesvenner. Mens Koranen gir generelle prinsipper i islam, står Hadith-litteraturen for detaljene for hvordan mange av prinsippene skal anvendes i praksis. (Gilhus & Mikaelsson 2007:287) Disse tekstene utgjør den andre kilden for muslimske jurister, som anses for å være veiledende for muslimene i mange tilfeller som ikke dekkes av Koranen. En hadith består av to elementer, en hovedtekst (nass) og en fortellerkjede (isnad) altså en rekke personer som hadithen har blitt fortalt gjennom. (Gilhus & Mikaelsson 2007:288) Det er dog uenighet hvor mye disse historiene skal vektlegges. Noen lovskoler er skeptiske til noen av hadithenes autentisitet, mens andre lovskoler godtar alle delene av hadith som mulige kilder, (Saeed 2006:48) de vektlegger historiens innhold for å bestemme dens relevans. (Gilhus & Mikaelsson 2007:288)

Det hender at to hadith-historier vektlegger to ulike motstridende hensyn, dermed er heller ikke hadithene fullkommen kilde til lov i alle sammenhenger. Begge de to første kildene er åpne for tolkninger som gjenspeiler forskjellige tidsepoker og fortolkningsrammer, (Gilhus & Mikaelsson 2007:283) dermed vokste behovet for andre kilder som kan føre frem lovprosessen. Ijma er eksempel på en kilde som blir brukt i tilfeller. Generelt er ijma, som betyr konsensus, forstått som flertalls- eller enstemmig enighet på en spesifikk teologisk problemstilling. Noen lovskoler snakker om enighet blant jurister, mens andre lovskoler utvider til å handle om konsensus blant, ummaen, hele det muslimske samfunnet. (Saeed 2006: 49) Det er altså ingen konsensus om konsensusprinsippet. (Farooq 2006)

Qiyas, den fjerde kilden, er analogislutninger og egenvurderinger med det allmenne vel i fokus. Mer konkret kan visse bestemmelser begrunnes med presedens eller ved å henviser til liknende saker. (Saeed 2006:50) Qiyas danner videre rammen for ijtihad, altså egen intellektuell anstrengelse. (Gule 2006:77) Saeed mener at ijtihad faktisk representerer viktig dynamisk element i islamsk lovsystem, siden det er en mekanisme som holder liv i tolkningen og utviklingen av islamsk lov, i takt med politiske, økonomiske, intellektuelle og teknologiske samfunnsendringer. (Saeed 2006:52) Dette kan være nødvendig da eksplisitte regler og instruksjoner er fåtallige i Koranen og hadith-samlingene. Det at det vokste frem andre kilder lovgivning og dermed også den politiske legitimeringen, spesielt utviklingen av ijtihad, beviser at islam tolererte og motiverte frem ulikheter blant muslimske jurister der primærkildene ikke var klare. I tillegg til ijtihad eksisterer et mangfold av metoder for bruk av qiyas. (Saeed 2006: 54) Det pekes på ray, de lærdes oppfatning og råd, og aql som betyr fornuftig resonering. (Gilhus & Mikaelsson 2007:301) Disse skal det kommes tilbake til.

#### **2.2.4 Demokrati-debatten i islam**

Men hvorfor er synet på egne tolkninger i islam så konservativt i dag, tross for at det finnes et mangfold av tolkningsprinsipper i jussen? Det henvises ofte tilbake til 1000-tallet da det manifesterte seg en idé blant lovskolene om at de lærde har diskutert alt som er å diskutere. (Gilhus & Mikaelsson 2007:302) Det betydde at de nye lærde kunne bare bruke taqlid, imitere én eller flere tidligere lærde, fremfor å resonere frem til nye bestemmelser. Det snakkes her om at ijtihads dører ble lukket i islams historie.

Synet på ijtihad og de andre kildenes betydning kan sies å prege mye av dagens debatt om islams forenlighet med demokrati. Noen mener at kildene må få et nytt innhold og tillegges

dem ny mening for å argumentere for demokrati i muslimske land, blant annet må ijthads dører åpnes igjen. Disse skal vi se nærmere på i analysen. Andre har argumentert for demokrati basert på klassiske elementer i islam. Blant disse nevnes shura. Shura som betyr rådslaging brukes til å beskrive et spesielt islamsk system der den høyeste lederen må rådføre seg med de som ble styrt. (Gilhus & Mikaelsson 2007:324) Idene for dette kommer fra det første muslimske samfunnet i Medina der profeten i politiske og sosiale spørsmål rådførte seg med sine følgesvenner.

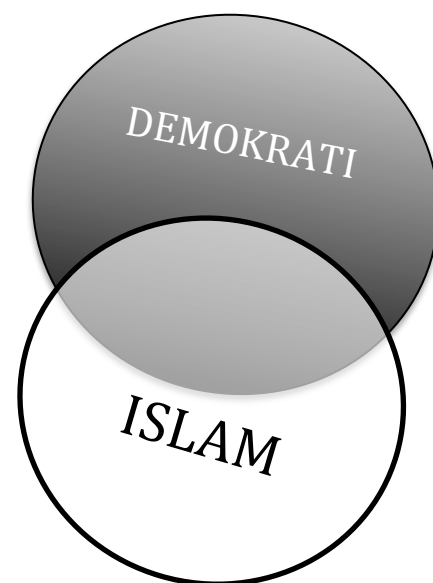
En annen grunn til det konservative synet på tolkningene er idéen, som oppstod rundt 1000-tallet, om at Koranen og hadithene står over fornuften som kunnskapskilde og må dermed forstås slik den er skrevet. (Gilhus & Mikaelsson 2007:305) Dette synet har en litt mer bokstavelig tolkning av Koranen, for hvis det stod at Gud talte så gjorde han nettopp det og mennesket skulle ikke stille spørsmål om hvordan. De som stod for en slik tanke ble ofte kritisert. De som markerte seg sterkest i kritikken var en gruppe kalt Mutazilittene. De mente blant annet at å tillegge Gud menneskelige egenskaper motsier tesen om Guds allmakt og storhet, de la vekt på menneskets frie vilje og fornuften (aql) som kilde til kunnskap i dynamikk med Koranen. (ibid.) Dette synet baserte seg også på tanken om mennesket som Guds khalifa, altså stedfortreder. (Gilhus & Mikaelsson 2007:316) Mennesket hadde altså fri vilje som Gud ikke griper inn i utenom ved helt spesielle tilfeller, det hevdes at om mennesket ikke hadde fri vilje ville det vært urettferdig at det ble holdt ansvarlig for sine handlinger. Tanken om menneskets frie vilje er også synlig i den dualistiske menneskeoppfattelsen som går ut på at mennesket består både av ruh (guddommelig ånd, sjelen) og nafs altså selvet eller egoet som mennesket må kjempe for å oppnå fullkommenhet.

Mawlana Mawdudi, en anerkjent politisk filosof fra Pakistan, vektlegger at islam som politisk system er basert på 3 prinsipper derav, tawheed (Gudsenhet), risalat (profetskapet) og khilafat (Kalifatet) (Esposito & Voll 1996:23) Disse danner grunnlaget for mye av debatten om demokratiets forhold til islam, dermed er en forståelse av disse nødvendig for å forstå den islamske politikken. Spesielt tawheed er vektlagt og følgelig skal jeg kort nevne den. Gudsenhet har blitt tolket som at gud er den eneste suverene, dermed har mange konkludert med at folkesuverenitet ikke er mulig og derfor kan demokratiet avvises i islam (Gule 2004). Mawdudi mener at slik ikke er tilfellet. Han mener at tawheed innebærer kun en begrensning på folkesuvereniteten i form av at ingen, ikke engang muslimer i fellesskap, kan endre guds vilje. (Jackson 2011: 108) Innenfor rammen av tawheed er alle mennesker like overfor Gud.

Mawdudi videre på tidligere nevnte tanken om mennesket som guds stedfortreder og forbyr menneskelig hierarki. (Jackson 2011: 131) Dette viser at selv om tawheed blir brukt til å argumentere for en ikke demokratisk stat, av noen, legger den også grunnlaget for ideologien om likhet og motstand mot vilkårlig autoritær statsstyret. Mawdudi ønsker med dette å argumentere for sin blanding-styre, theo-demokrati. Med dette anser jeg for å ha lagt et dekkende grunn for å bygge den videre analysen på.

## 2.3 Modellen

Et omfattende begrep som demokrati er redegjort og noen konkrete holdepunkter er trukket frem som sentrale for demokrati. Samtidig er et verdensomspennende fenomen, islam, brutt ned til noen konkrete prinsipper som er håndterlige og verdt å se i lys av demokratiske idealer. Demokrati har betydning ulikt for ulike mennesker på ulike tidsepoker, direkte vs indirekte demokrati, majoritetsstyret og majoritetsstemme. (El Fadl 2004: 95) Samtidig fortsetter islam å eksistere i ulike versjoner av statsstyret, begrenset demokrati, diktatur, republikk, monarki. (El Fadl 2004: 95-96)



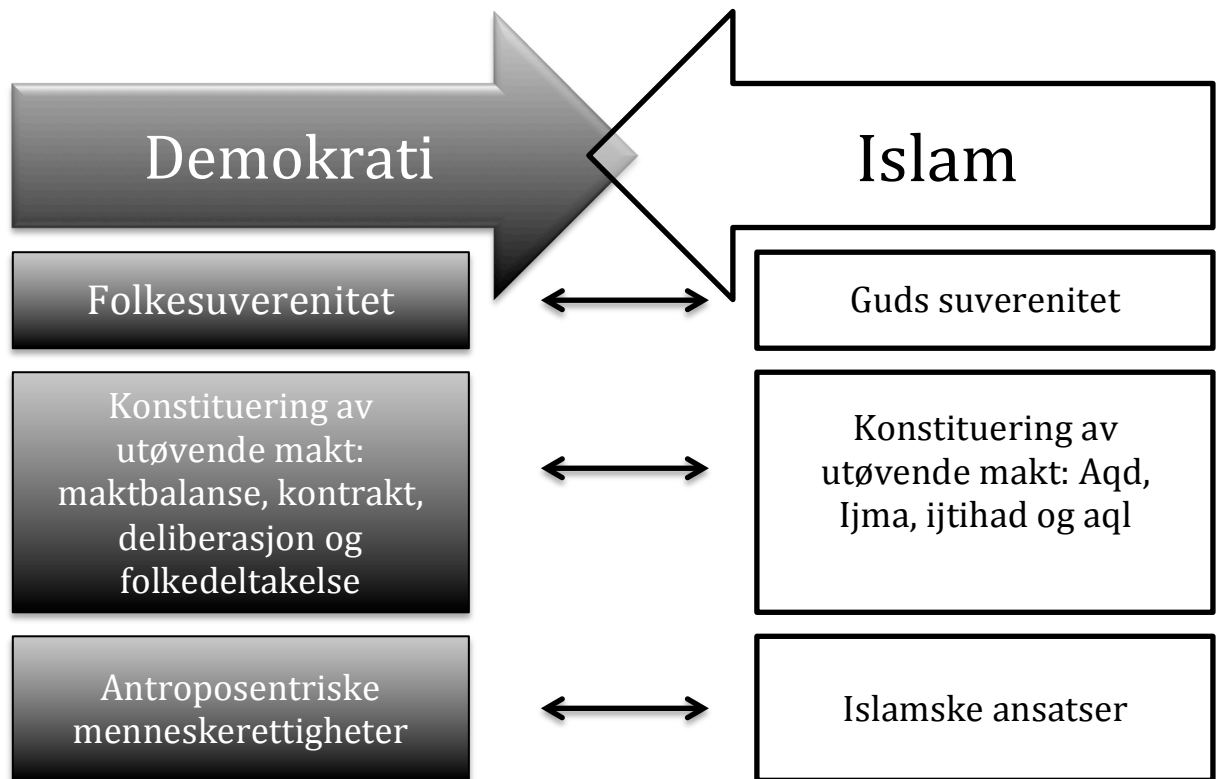
Figur 1: Forholdet islam og demokrati

I den sammenheng kan man si at det er nesten åpenbart at to så store og mangfoldige begreper må ha noen overlappende områder, se figur 1. Da er det en grunn til å se nærmere på denne gråsonen for å finne ut av konkret hvilke elementer som er forenlige mellom de to ideologiene. Man kan si at alle religiøse tradisjoner demonstrerer dynamisme og mangfold derfor finnes det moderne/progressive og konservative elementer i alle religioner. Islam besitter også ideologiske og intellektuelle ressurser som kan rettferdiggjøre mange politiske modeller.

I den sammenheng kan man argumentere for at siden demokratiet fant innpass i konservative kristne vesten, vil det få det i den muslimske verden også. Men som vi skal se i analysen så hevdes det at islam er så forskjellig fra kristendommen og andre teokratiske styre at uansett hvilken retning, skole eller tolkning som studeres så er islam teoretisk sett ikke forenlig med demokrati. Det hevdes i den sammenheng også at demokratiet fikk innpass på bekostningen av kristendommen og ikke i samhandling med.



Følgende modell til grunn for den videre analysen:



## 3 FOLKESUVERENITETSPRINSIPPET

Et av hovedelementene i debatten om islam og demokratiets kompatibilitet er forankringen av suvereniteten. Avsnitt 2.1.1 i det forrige kapitlet tydeliggjorde viktigheten av den allmenne befolkningens deltakelse i et demokrati. Tanken om at makten i samfunnet er utledet av folket står veldig sentralt i demokrati, uansett. En åpenbar tilnærming til debatten vil derfor være å avklare hva slags forhold islam som teologisk-filosofisk system har til suverenitet. Dette spørsmålet fokuseres i en undersøkelse av hva slags forhold islam har til stat og lovgivning.

Undersøkelsen begynner med å utdype hvilken forståelse av suverenitet som dominerer og som får mange til å konkludere at islam og demokrati er to motsetninger som vanskelig kan forenes. Lars Gule oppsummerer denne forståelsen på en veldig enkel og lettfattelig måte, men ideene bak denne tankegangen er hentet av muslimske tenkere med røtter langt tilbake i historien. I moderne tid er det først og fremst Al-Mawardi som assosieres med de presenterte synene, som Gule bygger videre på. Videre inkluderes en annen forståelse av suverenitet i debatten. Denne forståelsen er også utledet og legitimert fra islamsk teologi. Kapitlets hovedformål er å legge frem diskusjon om suverenitetens opphav i islam, der de ulike forståelsene veies opp mot hverandre. Avslutningsvis konkluderes det med hvordan debatten påvirker perspektivet om islam og demokratiets forenlighet.

### 3.1 Guds absolutte suverenitet

Lars Gule åpner den første siden av debatten ved å illustrerer, i en figur (Gule 2006:112), tre ulike typer samfunn med hensyn til forankringen av suverenitet. Aller først viser figuren at i et demokratisk samfunn er demos (folket) den øverste instansen og danner grunnlaget for den lovgivende og den utøvende myndighet, som sammen med en rekke andre institusjoner utgjør staten. Deretter vises det at i et teokratisk samfunn er Gud den øverste instans og danner grunnlaget for prestskapet som innehar den utøvende myndigheten og, enten med eller uten andre institusjoner, utgjør staten. Figuren viser tilslutt at også i islam er Gud den øverste instansen, men til forskjell fra teokratiske samfunn så foreligger det allerede en gudommelig lov i muslimske samfunn og derfor kaller Gule islam for et nomokrati. Loven kjennetegnes ved at den er overordnet den utøvende myndigheten og alle de andre institusjonene i

samfunnet, dessuten er den, som Gule understreker, nærværende og dermed uttrykk for Guds suverenitet. (Gule 2006:111)

Med utgangspunkt i en slik typologisering og lovens overordnende status, argumenterer Gule med at ifølge islam besitter Gud all suverenitet. (ibid.) Som en følge av dette må politiske bestemmelser være underlagt denne suvereniteten. Dette utgangspunktet er også støttet av Al-Mawardi og danner grunnlaget for hans utlegning av det islamske statsstyret. Det er da helt på sin plass å konkludere med, ifølge Al-Mawardi og dermed også Gule, at Guds absolutte suverenitet sammen med hans allmakt ekskluderer tanken om folkesuverenitet og mulighet for en annen lovgiver enn Gud. (Gule 2006:111) Med dette kan man fullstendig avvise kravet om respekt for folkets suverenitet og rett til å gi seg selv lover i samfunn styrt etter islamske prinsipper. Det kan tenkes at det ville være imot islamsk tenkning at suvereniteten skal ligge hos folket, da dette åpner for at folket vedtar lover som strider med grunnleggende verdier og bestemmelser i den guddommelige loven. Man kan stille spørsmålet om denne forståelsen er legitim? En kritisk undersøkelse av dette synet, vil være oppklarende.

### **3.1.1 Kritisk syn på forståelsen av Guds absolutte suverenitet**

Teoriene som bygger på den presenterte forståelsen av Guds suverenitet har blitt kritisert fra flere hold, aller først skal jeg stille noen intuitive spørsmål. Som vi så i det foregående kapitlet finnes det en rekke andre kilder til lov og rett innen islam, slik som hadith, ijma og qiyas. For det første spørres det hvilken rolle som er tiltenkt disse rettskildene hvis samfunnet skal styres etter den allerede utgitte loven? For det andre har de fleste muslimske land, med unntak av Saudi Arabia (og noen få andre småstater) en lovgivende forsamling. Derfor spør jeg hvordan Gule forholder seg til det? Gule ser på de de øvrige kilden kun til hjelp for tolkning av den eksisterende loven. Han understreker at kvalifiserte lærde kan tolke Guds vilje som er uttrykt i loven, men Gud er den eneste lovgiveren. (Gule 2006:112) Lov-tolkere med privilegert tolkningskompetanse i islam får dermed en del fellestrekk med teokratiets prester som også ofte henviser til en guddommelig lov når de tolker og forvalter. Det er nettopp derfor, mener Gule, at distinksjonen mellom teokrati og nomokrati ikke må overdrives. (ibid.) Hva gjelder parlamentene i muslimske land, så sier Gule at disse finnes først og fremst for å gi legitimitet til de tolkninger av loven som det er behov for. (Gule 2006: 115)

Med begge disse påstandene sikter Gule til at ny lovgivning i prinsippet ikke er tillatt, men som han selv innrømmer, utvikles det allikevel stadig nye regler som i virkeligheten får lovstatus (ibid.) og er med på å utfordre tanken om Guds absolutte suverenitet. Hva er årsaken til det? Gule begrunner det med at i praksis har de fleste muslimske land gått fra en streng tolkning av Guds suverenitet og nye lover utvikles hele tiden. (Gule 2006:115) Med dette tydeliggjør han poenget sitt at selv om muslimske land beveger seg i en demokratisk retning er det fordi de går fra grunnprinsipper i klassisk islamsk teori og ikke fordi disse anvendes. Videre skal jeg argumentere for at årsaken til at muslimske land har utviklet parlamenter er grunnet den gudommelige lovens upresise og mangelfulle karakter og ikke for å legitimere loven. I forlengelse av det forstår man også de øvrige rettskilders *egentlige* rolle, som jeg kommer tilbake til.

Gule fortsetter argumentet sitt med at siden det stadig utvikles nye lover i muslimske politiske systemer, spiller den gudommelige loven en normativ rolle da konstitusjonelle bestemmelser med utgangspunkt i den gudommelige loven sørger for at eventuell lovgivningen vedtatt av parlamentene ikke er i strid med Guds lov. (Gule 2006: 114) Dette kan også være tilfellet om vi aksepterer argumentet mitt om at nye lover etableres grunnet den gudommelige lovens mangelfulle karakter. Dermed fungerer Guds lov som en slags grunnlov slik som i demokratier, som er førende for øvrig lovgivning. Med dette kan man hevde at Guds lov i islam ikke fratår folket suvereniteten, men kun legger begrensninger på den. slik det tidligere ble redegjort i forbindelse med tawheed-begrepet. Som tidligere påvist har man i demokratier også en rekke grunnleggende regler eller konstitusjonelle bestemmelser som blant annet legger begrensninger på folkesuvereniteten. Det kan i slike tilfeller reises tvil om hvor vidt suvereniteten representerer den faktiske folkeviljen. Den dømmende makten i demokratier har som oppgave å sørge for at folkevalgte representanter ikke vedtar lover som strider med grunnloven i landet. I tillegg til grunnloven kan tanken bak det frie mandat tjene som eksempel. Det bør derfor ikke være noe problem om det foreligger lignende begrensninger i islam?

Kan det tenkes at den guddommelige loven har den samme funksjonen som konstitusjonen i demokratier som trenger en presisering og en mer praktisk utforming i form av generelle lover, og ikke som en overordnet lov som styrer alle aspektene av et individs liv, slik Gule forstår den? I så fall kan man spørre om en slik sammenlikning av Sharia og demokratiske grunnlover er riktig? Ahmad argumenterer for nettopp dette når han tar utgangspunkt i en

todelt forståelse av suverenitet. Han mener at Gud er suveren i den forstand at ingen lov vedtatt av folket er i kollisjon med læren i Koranen. (Hasan 1992: 22) Dette styrker argumentet om den gudommelige lovens primære rolle som grunnlov. I forlengelse av det kan man si at det er folket som vedtar lovene og ikke Koranen eller Gud. Hasan understreker videre at siden hele folket i dagens samfunnet ikke kan fungere som lovgivere er det folkerepresentantene som har den rollen og besitter den umiddelbare suvereniteten.

David Novak støtter seg på nettopp denne tanken når han ser på debatten med jødisk bakgrunn. Han hevder at for å akseptere antinomi paradokset om menneskelig autoritet og guds autoritet samtidig, må man godta to ulike aspekter av den hellige loven. (El Fadl 2004: 89) Med utgangspunktet i Toraen deler han mellom rasjonelle bud, den delen av loven som kan forstås gjennom rasjonell refleksjon før noen form for åpenbaring, og avslørte bud som er konkrete normer individer må leve etter. Denne todelingen likner den islamske todelingen av sharia, den gudommelige loven og er menneskelige tolkninger av den (fiqh).

Et viktig motargument er at til forskjell fra islam, er det folket selv som har vedtatt de konstitusjonelle begrensningene i demokrati. Folket makter å endre disse om det skulle være behov, til tross for rigiditeten. Det er dermed tydelig, som Gule sier, at demokratiet forholder seg ikke til noen ”*transcendent*” instans utenfor den virkelige verden og det er folkeviljen alene som ligger bak vestlige ideer om folkesuverenitet og demokrati. (Gule 2006: 113) I demokrati vokser lovgivning fram av den samfunnsmessige utviklingen, mens i normativ islamsk tankegang kommer loven før samfunnet og former og kontrollerer dette i overensstemmelse med Guds vilje. Dermed kan det sies at selv om argumentene om de øvrige kilders rolle og utforming av parlamenter i muslimske land utfordrer tanken om Guds absolutte suverenitet har Gules argument om Gud som den eneste suverene fortsatt hold rent teoretisk. Følgelig er det fortsatt grunn til å undersøke fenomenet nærmere.

### **3.1.2 Fra fiksjon til realitet**

Koranen som mangelfull kilde til lov og rett har blitt stående som den sterkeste kritikken til påstanden om Guds allmakt og absolutt suverenitet. Det trekkes frem eksempler fra tidlig islamsk historie for å underbygge kritikken. Et av eksemplene (El Fadl 2004: 8, min oversettelse) forteller om hendelsen da Ali ibn Abi Talib, den fjerde kalifen, samlet folket og la frem en kopi av Koranen. Ali instruerte Koranen om å snakke, men etter en stund sa noen

blant tilskuerne at Koranen kan jo ikke snakke. Dette illustrerte et viktig poeng i islamsk filosofi, nettopp at Koranen i seg selv kan ikke snakke, men det er menneskene som gir effekt til dens innhold i henhold til sine begrensede personlige bedømmelser og tolkninger.

Muslimske lærde, blant dem Khaled Abou El Fadl, mener eksempler som denne reflekterer misforståelsen om betydningen av loven og implikasjonen av lovstyret. Som El Fadl selv formulerer ”*Such stories [...] point most importantly to the dogmatic superficiality of proclamations of God’s sovereignty that sanctify human determinations*”. (El Fadl 2004: 8)

Det nevnte eksemplet (og liknende andre eksempler) brukes til å forklare at tanken om Gud som den ultimate lovgiver er en fatal fiksjon som vanskelig kan forklares i islamsk teologi. For det første, slik som allerede påpekt, om Guds suverenitet hadde vært absolutt ville den vært komplett og regulert all menneskelig samhandling for alle mulige tilfeller. For det andre, argumenter om Guds absolutte suverenitet forutsetter at noen mennesker har full tilgang til Guds vilje og at noen mennesker kan definere den hellige viljen uten å innblande egne humane vurderinger og tendenser i prosessen. (El Fadl 2004:9) Dette får en til å tenke at kanskje Gud ikke ønsker å regulere alle menneskelige sfærer, men lar det være opp til menneskene selv såfremt et minimum av føringer, som er helt klart instruert i Koranen, følges?

Da Sharia ikke er en komplett lovbok, slik mange misforstår den til, men kun er en rekke moralske imperativer som skal være veiledende for konstitusjonelle bestemmelser og øvrige lover kan den vanskelig tenkes som et grunnlag for et såkalt nomokrati. Men det er et problem for demokratiets forenlighet med islam, når disse moralske imperativene kommer av en ”transcendent instans” utenfor individene i et samfunn. Hvordan eksakt Gule mener med transcendent instans påvirker debatten er uklart og kunne trengt en nærmere presisering. Det vestlige demokratiske rettssystemet og styresettet er også bygget på en rekke moralske imperativer som er inspirert av Bibelen og den kristne trosarven. I dag har mange av de klassisk kristne ideene videreutviklet gjennom renessansen og reformasjonen og fått en ny form med individet i sentrum. Denne prosessen tok nesten 2000 år. (Gule 2006:63) Allikevel kan det sies at, i likhet med islam, stammer også de demokratiske prinsippene fra langt tilbake i historien. I demokratiske samfunn er det heller ikke de nålevende individene som har utformet de moralske imperativene som ligger til grunn i politikken, og uttrykker dermed ikke den direkte folkeviljen. Men regnes det som å være transcendent? Det er i hvert fall noen utenfor de nålevende individene selv som har formet dem.

Det er på sin plass å si noe om hvor ideen om Guds absolutte suverenitet kommer fra. For hvis en slik forståelse vanskelig kan forklares i islamsk teologi, hvor kommer denne tanken fra? Som tidligere nevnt er ikke Gule alene om denne argumentasjonsrekken. Tanken om Guds politiske dominans kommer fra en gruppe fanatikere kjent som Khawarij (El Fadl 2004:7) som til å begynne med støttet den fjerde kalifen Ali, men som senere gikk imot han. Det oppstod en konflikt mellom kalifen og en konkurrerende politisk fraksjon, Ali gikk med på å mekle konflikten, såfremt meklerne var bundet av Koranen og Sharia. Men khawarij'ene fornektet forliket med den grunn at det var imot Guds suverenitet som kalifen alene besatt. De mente at Ali som var full støttet av loven, viste villighet til å inngå kompromiss om Guds overlegenhet ved å overføre beslutningstaking til et menneskelig råd.

El-fadl påpeker, med loven som den eneste legitime kilden til guddommelig vilje og fravær av menneskelig erfaring og intellekt slik Khawarij'ene påstod, vil guddommelig suverenitet alltid stå som en instrument for autoritært styreform og en hindring for demokrati. (El-Fadl 2004: 9) Men det vil følgelig også rakke ned på Guds suverenitet. El-Fadl legger andre premisser til grunn i debatten om demokrati og islams kompatibilitet. El Fadl bygger videre på nettopp tanken om Sharia som et sett med moralske imperativer som alle muslimer har som plikt å realisere. Videre skal El Fadls tilnærmingen presenteres som den andre siden i diskusjon om islam og demokratiets kompatibilitet.

## **3.2 Den andre siden i debatten**

El Fadl's grunnleggende premiss er at demokrati og islam må forstås først og fremst ut ifra deres underliggende moralske verdier og holdningsmessige forpliktelser til deres tilhengere og ikke ut i fra hvordan disse verdiene og forpliktelsene blir anvendt. (El-Fadl 2004:4) En slik fremgangsmåte vil føre mange til å innser at den tradisjonelle islamske tankegangen inneholder både fortolkende og praktiske muligheter som kan utvikles til et demokratisk system, noe som i neste omgang kan overbevise at demokrati er etisk godt og oppnåelsen av det vil ikke kreve å gå fra islam. Men hva går dette synet ut på og hva legger El Fadl i denne tilnærmingen mer konkret?

Her vil jeg nevne at Koranen selv definerer ikke noen type statsstyre som er å foretrekke. Et av versene i Koranen som har blitt nevnt i politiske sammenhenger er "Dere som tror, vis

lydighet mot Gud, mot Sendebudet, og mot dem som har autoritet blant dere”. (Gule 2006:117) Dette verset har både vært brukt til å legitimere kalifatet, men kunne likeså godt, brukes til å argumentere for et demokrati. Foruten denne type utsagn er det ikke mye å finne om hvem som skal styre og lede felleskapet etter Profeten Muhammed og ikke minst hvordan dette skal gjøres rent praktisk. Alle bruker fraværet av et foretrukket styringstype for å argumentere for sitt syn, men El Fadl påpeker at selv om Koranen ikke foreslår noen komplett styreform, så identifiserer den en rekke sosiale og politiske verdier av spesiell viktighet i islam og som skal være sentrale i en muslimsk politisk styresett. (El Fadl 2004: 5)

Blant disse verdiene trekke El Fadl frem spesielt tre verdier (ibid.); (1) søken etter rettferdighet gjennom sosial samarbeid og gjensidig ytelse, (2) etablering av et ikke-autokratisk og rådgivende metode for statsstyre og (3) institusjonalisere tilgivelse og medfølelse i sosiale interaksjoner. Dette gir noen føringer for valg av styringsregime. Man kan hevde at muslimer i dag bør etablere et statsstyre som er mest effektiv i å promotere disse verdiene. Valg av type statsstyre er tema for neste kapittel, men El Fadl foreslår at det nettopp er en konstitusjonell demokrati som er det beste systemet. (El Fadl 2004:5) Dette kan bli en fornuftig kritikk av det nomokratiske utgangspunktet og et sterkt forsvar av at islam og demokrati er fullt kompatible ideologier, men det er en rekke spørsmål som må avklares først.

For det første må det diskuteres om det er disse tre verdiene som ligger til grunn i demokratier og hvilken betydning disse har for et demokrati? For det andre kan det spørres om det foreligger andre verdier av spesiell betydning i Koranen, da blir spørsmålet hvilke verdier skal prioriteres og hvordan skal de rangeres? Da er det ikke sikkert at demokrati er den beste styreform. Det kan tenkes at autoritære styreformer er bedre på disiplin jf. asian-value-hypothesis (Diamond 1999:15), hvis disiplin eksempelvis er å foretrekke ifølge Koranen. Forsøk på å besvare noen av disse spørsmålene vil være så omfattende og kreve egne analyser. Et viktig argument her kan være at det er demokrati som gir best grunnlag for å bli enige om hvilke verdier som skal prioriteres. Det viktigste spørsmålet er: hvis koranens upresise utforming ikke kan legitimere et nomokratisk tankegang, hvordan kan den brukes til å legitimere de tre verdiene som El Fadl legger frem? La oss anta at vi godtar de nevnte tre verdiene som viktige for den politiske islam, men man kan spørre seg om det faktisk er demokrati som best tar vare på disse?



Det kan tenkes at Koranen sammen med disse tre verdiene også påpeker andre verdier som det må tas hensyn til i politikken og av den grunn kan man hevde at det er på sin plass når muslimske jurister argumenterer for at kalifatet er den beste styreformen (El Fadl 2004:3) Et kalifat basert på sharia oppfyller rettferdighetskriteriet da det binder både de som styrer og de styrte likt. Siden den er basert på lovstyret, vil vilkårlige maktposisjoner forhindres. El Fadl mener allikevel at i dag så er demokrati med individuelle rettigheter, som lik rett til ytring, foreningsfrihet og allmenn stemmerett, den formen som best promotere rettferdighet og tar vare på menneskeverd uten å gjøre Gud ansvarlig for menneskelig urett og undertrykkelse. (El Fadl 2004: 5) Selv om El Fadl kan kritiseres for å ikke utrede nok om hvorfor andre former for statsstyret ikke egner seg og hvorfor akkurat disse tre verdiene er av spesiell viktighet, så er det allikevel interessant å se på begrunnelsen for hvorfor El Fadl mener demokratiet er å foretrekke.

### **3.2.1 Begrunnelse for El-Fadls syn**

El Fadl bygger videre på tankene presentert i avsnitt 2.2.4 og gir viktighet til det som også er sentralt i demokratier, individet. Han argumenterer med at Gud, ifølge Koranen, ber resten av skaperverket om å bære menneskelig intelligens som et uttrykk for det hellige. (El Fadl 2004: 9) Med andre ord har Gud gitt menneskeheten en slags guddommelighet, jf. ideen om ruh. Dermed kan menneskene ses på som Guds stedfortredere på jorden, de har følgelig ansvaret for å utføre Guds oppgaver, blant annet å skape verden mer rettferdig. Men som stedfortredere besitter ikke menneskeheten Guds perfekte dømmekraft og vilje. Demokrati, mener El Fadl, uttrykker denne unike statusen til mennesket og gjør det i stand til å påta seg det ansvaret, samtidig som det erkjenner menneskelig feil når det kommer til bedømmelser og fristelser, ved å nedfelle noen moralske standarder i et konstitusjonell dokument. (El Fadl 2004:6) Menneskelig erfaring og intellekt kan ikke ses på som irrelevant for å finne den hellige viljen. Dette åpner for at suvereniteten forankres hos folket.

El Fadl legger ikke skjul på at man kan være uenig i at demokrati som sådan fremmer rettferdighet, men han mener det legger til rette for å søke rettferdighet. Tilhengere av et kalifat styret kan hevde at i et representativ demokrati har noen mer autoritet enn andre, er det rettferdig? Ja, vil El Fadl si, for i demokratier er de med autoritet holdt ansvarlige overfor alle andre, uten denne ansvarliggjøringen ville systemet vært urettferdig. Dessuten fratrar den retten til å utnevne seg immunitet fra dom og spesielt dette er i tråd med rettferdighet i islam.

(El Fadl 2004:7) På bakgrunn av dette mener El Fadl at når menneskene prøver å tilnærme Guds rettferdighet, benekter de ikke Hans suverenitet men snarere bærer den.

El Fadl's argument innebærer altså ikke å fornekte Guds suverenitet som kan være uttrykt i loven, men mener at populær suverenitet bare ikke kan erstatte Guds suverenitet. Han ønsker isteden å vise hvordan folkesuverenitet og ideen om individuelle rettigheter uttrykker Guds autoritet om man forstår det riktig. (El Fadl 2004: 30) Dette uttrykker også at El Fadl ikke ønsker å avvise at Guds lov er prioritert fremfor menneskelige handlinger, men bare vise hvordan demokratisk lovgivning respekterer dette.

### 3.3 Avslutning

Gule, sammen med en rekke andre, overestimerer betydningen av sharia og dermed aksepterer for lett tanken om Guds absolutte suverenitet. Påstander som at loven er gitt ut en gang for alle (Gule 2006:111) og er overordnet i samfunnet viser manglende forståelse av hva loven egentlig er. Slik statisk forståelse av loven kan neppe legitimere et demokrati og vil alltid stå som et autokratisk trekk ved islam, men heller ikke i islam er en slik forståelse akseptert. Det er nettopp lovens ufullstendig karakter og moderne tids utfordringer som har ført til at muslimske land har utarbeidet en lovgivende organ som gjennom de nevnte rettskildene fatter nye lover og regler i en tid i stadig endring. Siden den guddommelige delen av sharia ikke er fullstendig, i den forstand at den ikke dekker alle livets aspekter, er den guddommelige suvereniteten uttrykt i loven heller å forstå som et sett av moralske imperativer som ligger til grunn i samfunnsstyringen. Dermed er loven førende for folkelig suverenitet og ikke en fullstendig erstatter av den. Det argumentet som vanskelig kan avvises er tanken om at disse moralske imperativene er forankret i noe uten for folket, noe som kan virke som et hinder for at demokratiet slår rot i muslimske samfunn. Men som det ble vist er heller ikke de vestlige demokratiene fullt og helt utledet av folkeviljen. Men allikevel kan man si at folket makter å endre det i prinsippet. Spørsmålet er om islam må gjennomgå en sekularisering for at den skal være forenlig med demokratiet?

Dette reflekteres i det negative synet som mange fundamentalister og muslimske politikere har på demokrati. Gule eksemplifiserer dette ved å gjengi noen standpunkter fra en hjemmeside som mener at demokrati *"er bygd på sekularismens bekjennelse, som skiller religionen fra livets oppgaver. Derfor er det viktigste elementet i demokratiet avvisning av*

*Guds rett til å lovgi. Demokratiet gjør mennesket til lovgiver og lovmaker, det er å sette mennesket i Skaperens sted. I Demokratier er det lov å etablere lover som gjør ting Gud forbyr [...]*” (Gule 2006:114) I følge Gule illustrerer dette hvilken betydning sharia har i islam og at det ikke er noe rom for demokrati i et system basert på Guds absolutte suverenitet. Tanken om Guds allmakt ekskluderer tanken om folkesuverenitet og muligheten for annen lovgiver enn Gud, dermed er teoretisk eller teologisk-filosofisk islam og demokrati uforenlige størrelser.

El Fadl benytter seg av kritikken som er reist mot Guds absolutte suverenitet og danner grunnlaget for sin argumentasjon. Han ønsker å vise at hvis man ser på hvilke verdier som ligger til grunn i islam og demokrati, er det tydelig at de er to forenlige fenomener. Både islam og demokrati legger vekt på betydningen av å fremme rettferdighet i samfunnet, dessuten legger begge vekt på verdien av individet i samfunnsspørsmål, rettferdighet er dermed ikke oppnådd hvis suvereniteten ikke ligger hos folket. Det er, som vi så, en rekke spørsmål knyttet til hans utgangspunkt som ikke er presisert. Det er i hvert fall klart at selv om El Fadl's argument om å forsvare islam og demokrati som kompatible størrelser til nå ikke er nøye besvart, så utfordrer han i hvert fall motstanderne. I de kommende kapitlene skal vi gå dypere inn i disse to standpunktene av diskusjonen. Aller først skal jeg i det neste kapitlet diskutere prinsipper for konstituering av den utøvende makten, argumentene der bygger videre på standpunktene debattert i dette kapitlet.

# 4 KONSTITUERING AV UTTØVENDE MAKT

Hvem som blir makthavere og utøver makt er et annet fundamentalt prinsipp innen demokrati. I den demokratiske fremgangsmåten, som vi så, er det folket gjennom periodiske valg som delegerer autoritet til den utøvende makten i samfunnet. I demokratier er det mange ordninger som er legitime, dette kapitlet reiser spørsmålet om hvordan den utøvende makten er organisert ifølge teoretisk islam og om det er kompatibelt med demokratiske hensyn som folkerepresentasjon, deltakelse, konkurranse, delibarasjon, kontrakt og/eller maktbalanse som ble utredet i kapittel to. Dette undersøkes nærmere i en analyse av forholdet mellom de som styrer og folket. Siden det allerede er presisert at Koranen, som den viktigste kilde til den normative islam, ikke sier noe om dette temaet er det hensiktsmessig å undersøke tolkningene de lærde har argumentert med opp gjennom islams historie.

Det hevdes også at grunne til at Gud bare har bestemt de overordnede normative prinsippene, og ikke definert en type statsform er nettopp for at menneskene skal bruke ijtihad, det ville være å implementere Guds vilje (Esposito & Voll 1996: 29) Dette utdypes videre med at troen fortsatt er frisk, det er muslimene som er blitt blendet av historien med imperialism og autoritære styrer, derfor må det åpnes for ijtihad på alle nivåer for å oppheve den statiske tankegangen. (ibid.) Men det kan fort føre til radikale reformer, og det er fare for å implementere ikke-islamske prinsipper. Da vil mange påstå, slik som Mohammed Fadel, at man vil havne langt fra tradisjonen og det vil vanskelig bli legitimert i det teoretiske islam. Jeg vil argumentere derfor med at det må opprettholdes en balanse mellom nytenkning og reformering. Den videre analysen er preget av nettopp denne balansen. Men jeg skal tydeliggjøre at det er mulighet for nytenkning der gammel tradisjon ikke strekker til.

## 4.1 Fravær av folkelig kandidater til utøvende makt

Spørsmålet om hvem som skulle være den politiske lederen etter Muhammeds død har ikke vært en enkel sak for muslimene. Det førte, som det ble vist tidligere, til en splittelse av felleskapet. Sunni-muslimene begrenset utvalget for den nye leder og maktutøver, Kalifen, til Kuraish-stammen. De tre første kalifene er valgt ut gjennom denne metoden. Dette viser begrensninger som ble satt på utvalget som kandidaten skulle velges fra. Shia-muslimene begrenset utvalget ytterligere ved å gi prioritet til profetens nærmeste familie. I prinsippet

betydde det at Ali, Muhammeds svigersønn, skulle bli kalifen. En liten minoritet, Kharijiya, mente at en hvilken som helst syndfri muslim kunne bli kalif, (Gule 2006:116) men denne bevegelsen fikk dog ikke like stor oppmerksomhet og ble avvist fra begge hovedretningene. Hovedargumentet her er nettopp at til forskjell fra demokrati, har det i islam tradisjonelt vært ingen folkelig deltakelse i hvem som kan stille som kandidat til den utøvende makten. Men hadde folket noe innflytelse på valg av hvilken kandidat som kunne bli Kalifen?

Da spørsmålet om folkets innflytelse dukket opp i islamsk politisk teori var det Ali, den fjerde kalifen, som satt ved makten. Lars Gule påpeker at shiaene åpenbart mente at Ali besatt en bestemt gudommelig kunnskap, ilm, og kunne ikke ta feil med hensyn til sin etterfølger. Imamen selv fikk ta stilling til hvem som var den beste etterfølger, men det skulle være en av hans etterkommere og derfor en av imamens egne sønner. (Gule 2006:117) Altså er det ikke noe spørsmål om folkelig deltakelse. På bakgrunn av dette konkluderer mange, i likhet med Gule, at det er vanskelig å finne noen demokratiske elementer i konstitueringen av makten. De første praksisene danner riktignok normen for mye av den senere fremgangsmåten, og det er ikke direkte feil å konkludere slik det blir gjort. Men det viser allikevel ikke hele bildet, derfor blir den nevnte konklusjonen veldig selektiv.

Muqtedar Khan hevder at så lenge man fokuserer på post-Muhammed utviklingen og gir den størst viktighet, enn Muhammeds eget praksis vil autoritære styresett beseire demokrati i islam. (El Fadl 2004: 67) I litteraturen eksemplifiseres ofte det første muslimske fellesskapet som dannes etter at muslimene emigrerte fra Mekka til Yatrib i 622. I denne nye byen bodde det allerede jøder og andre ikke-muslimer som muslimene inngikk en pakt med. I følge pakten var alle boende i denne føderasjonen likestilte i rettigheter og plikter, Sharia var ikke påtvunget noen og ingen lover hadde forrang for pakten. (ibid.) Senere skal vi også se andre kjennetegn ved dette tidlig-islamske samfunnet som trekkes frem som islamsk eksempel på demokratiets legitimitet og tanker om likhet, konsultasjon og samtykke i statsstyret. Khan og andre modernister ønsker å understreke viktigheten av konstitusjoner og sosialkontrakt i islam, ved å eksemplifisere til det første fellesskapet.

Samtidig kan ikke resten av den over 1500 år gamle historien fylt av argumenter for konstitueringen av politiske makten i islam ignoreres. Denne perioden er fylt med teorier om kalifatet som er en viktig del av den intellektuelle historien til politisk islam. (Esposito & Voll 1996: 25) Derfor skal jeg videre diskutere drøftingen til Al-Mawardi, som Gule bygger

sine argumenter på. Al-Mawardis fremstilling kommer noe senere i historien, rundt 1000-tallet, men som Gule påpeker er den blitt en klassisk og innflytelsesrik fremstilling med et utgangspunkt i Sharia. (Gule 2006:117) Samtidig skal det suppleres med elementer fra det første islamske samfunnet og moderne forståelser av disse elementene. Dette i lys av at kalifatet er oppløst som styringssystem i dag og det spørres hvordan en skal gå frem for konstituering av makten i dag?

## 4.2 Ingen folkelig deltakelse i valgprosessen

Ifølge Al-Mawardi er Kalifatet obligatorisk gjennom Koranens åpenbaringer og ikke menneskelig fornuft. Et aristokrati bestående av kvalifiserte elektorer i samarbeid med kandidatene selv besetter kalifatet, er Al-Mawardis hovedpoeng. (Gule 2006:117) Med andre ord ser vi ingen tegn til folkelig innflytelse her heller. Men Al-Mawardis verk var i hovedsak en plan for å gjenreise et svekket sunni-kalifat. Det er derfor vi finner kravet om tilhørighet til Kuraish-stammen blant kravene som stilles til potensielle kandidater til kalifatet. Andre krav som Al-Mawardi stiller til kandidatene er moralsk rettsindighet, rettferdighetssans, kunnskap om religion og hadith, mot og dyktighet til å føre jihad. (Ibid.). Blant kravene til elektorene finner vi rettferdighetssans, kunnskap om hvem som er en verdig kandidat og dømmekraft og kunnskap til å velge den beste. Man kunne derfor argumentere for at selv om Al-Mawardi ikke hadde vært preget av den historiske situasjonen, er dette krav som vanskelig, om ikke umulig, kan oppfylles av samtlige muslimer. Det er derfor ikke rom for at folket generelt sett verken kan stille til valg eller være med i valgprosessen. Dette illustrerer at det er ingenting som sørger for folkerepresentasjon eller folkelig deltakelse Om man stiller spørsmålet hvorfor ikke-demokratiske tendenser dominerte i islam ville Gule begrunne det med at Al-Mawardi og de øvrige muslimske lærde legitimerte autokratiske tendenser nettopp for ikke å krenke Guds suverenitet. Følgelig fikk kalifen eneveldig makt som et uttrykk for den gudommelige viljen.

Problemet er hvordan Al-Mawardi kan legitimere autokratiske styresett fra den gudommelige viljen når denne viljen egentlig ikke sier noe om hvilke styreform som er å foretrekke? Dette argumentet bygger nok på det vi så i forrige kapittel om at det allerede foreligger en lov som styrer samfunnet. Kalifen kan dermed tenkes å ha som oppgave å stå ansvarlig overfor loven og dermed Gud. Makthaverne står dermed ikke til ansvar overfor folket og det blir riktig å ekskludere folket fra innflytelse på makten. El Fadl (2004:10) hevder at hvis den politiske

lederen skal velges med utgangspunkt i den gudommelige loven i et system der suvereniteten er fullt og helt forbeholdt Gud, så må en muslimsk hersker være utpekt av Gud. Først da er det legitimt at herskeren tjener det som behager Gud og implementerer Hans vilje, men om det hadde vært tilfellet ville loven si noe om hvordan makten skulle konstitueres. Esposito og Voll (1996) kritiserer Al-Mawardi og Gule gjennom hver deres egne argumenter. De påpeker at hvis Gud er fullkommen og absolutt suveren, som disse tenkerne står for, må menneskene nødvendigvis være feilbarlige. Ingen enkeltperson har derfor monopol på utlegning av Guds sannhet, og dermed gjør dette ethvert menneskelig hierarki umulig da alle mennesker er like overfor Gud. (El Fadl 2004: 97) Dette synet er utledet av Mawdudis begrep om tawheed, som ble presentert i kapittel 2. Dette synet går ut på at siden alle mennesker er Guds stedfortredere er de likestilte overfor Gud, dermed er en-manns-styrer imot islam.

Det har ikke alltid vært kalifatet som har vært statsstyret i muslimske imperier, delvis har kalifer blitt erstattet og supplert med sultaner, noe som tyder på svekkelse av Kalifatet som styreform. Men spesielt etter første verdenskrig, da det ottomanske imperiet ble oppløst at kalifatet også ble oppløst. I senere tid har det vært snakk om reimplementering av kalifatet, men det har gradvis mistet viktigheten. (Esposito & Voll 1996: 25) Dette har vært i takt med nye idéer som har gjort seg gjeldende i den andre halvdel av det 20. århundre. Disse idéene endret også forståelsen av kalifatet utformingen. Profeten sa også: min ummah vil ikke enes om noe feil, dette er opphavet til ijma. Men tradisjonelt har det vært forbeholdt lærde. Moderne muslimer har gitt begrepet nytt innhold. Deres tankegang er at siden det ikke er noe konsens om dette prinsippet kan man bruke fleksibiliteten til å gi begrepet en bredere betydning. (Esposito & Voll 1996: 28) Siden det ikke er noe foretrukket statsform kan konsensus brukes til å legitimere både kalifatet, men også demokrati.

### **4.3 Kalifens makt**

Noen teoretikere legger vekt på at det var intensjonelt at profeten og den hellige loven ikke utpeker noen styringsform, så muslimene selv kunne velge sin nye leder som en nasjon. Muhammed skal ha sagt til den første Kalifen Abu Bakr ”Gud har latt det være opp til menneskene å håndtere sine anliggender og velge en leder som vil tjene deres interesser.” (El Fadl 2004:10) Med dette kan man argumentere at kalifen ikke skal tjene Gud men folkets interesser. Ordet Kalif betyr simpelthen etterfølger eller nestkommanderende. Tidlig i islamsk historie var det spørsmål om navnet skulle endres til ”Khalifat Allah” – Guds kalif,

eller ”Khalifat Rasul Allah” – Guds profets kalif. Diskusjon om slik titulering av kalifen illustrerer datidens tanker om kalifens autoritet og opphøydhet (Gule 2006:118-119) Men El Fadl argumenterer for at tross diskusjonen fikk kalifen aldri samme autoritet som Gud eller Profeten, eller en slik tittel. Man kan da spørre hvor mye makt hadde egentlig en Kalif?

Gule tydeliggjør kalifens nærmest ubegrensede makt. Han legger vekt på Al-Mawadis tre tilfeller der kalifen legitimt kan avsettes. (Gule 2006:120) To av tilfellene går på kalifens fysiske tilstand, om hans handlefrihet er begrenset eller tapt eller om hans nedsatte funksjonsevne i kropp og sinn som umuliggjør oppfyllelse av pliktene. Det tredje tilfelle som gir legitim grunnlag for å avsette kalifen er ved tap av moralsk rettsindighet gjennom ugjerninger og kjetteri. Hvis vi sammenlikner disse med betingelsene for presidentstyre som ble presentert i kapittel 2.1.2 ser vi klare forskjeller. Kjennetegnene ved presidentstyret vektlegger folkerepresentasjon og maktfordeling, mens kalifen har nærmest uinnskrenket makt og er kun ansvarlig overfor Gud. Dette kommer klarere til uttrykk i det elitistiske synet hos muslimske jurister som utreder noen ytterligere punkter knyttet til valgprosessen.

Kalifen får nemlig en rekke udemokratiske bestemmelser også over valgprosessen; han kan blant annet bestemme at elektorene må velge mellom bestemte personer, nominere et valgråd, selv velge flere etterfølgere og bestemme deres rekkefølge. Den neste kalifen kan overtrede sin forgjengers bestemmelser og dermed nominere egne kandidater. (Gule 2006:118) Dette tyder på en betydelig usystematisk autoritet. En lovlig valgt kalif kan ikke avsettes til fordel for bedre kandidater, og det er heller ikke mulig med to kalifer på samme tid. Fellesskapet trenger ikke å kjenne kalifen ved navn eller som person, noe som tyder på at kunnskap om statsoverhodet, ifølge Al-Mawardi, er et anliggende for aristokrati og ulema. (Gule 2006:118)

Med Al-Mawardis fremstilling i bakgrunn konkluderer Gule med at folket har nærmest ingen rolle i bestemmelse av fellesskapets leder i henhold til den klassiske oppfatningen blant muslimske lærde, noe som understreker det faktum at den gudommelige autoriteten ivaretas gjennom statsmakten. (Gule 2006:121) El Fadl sier seg enig med Gule og påpeker at *hvis* kalifens primære oppgave er å implementere den hellige loven så kan en argumentere for at han er kun ansvarlig overfor Gud, så lenge han da opptrer innenfor Guds mandat er hans handlinger akseptable og hans plikter overfor folket er oppfylt. Dermed kan man si at kun Gud kan vurdere hans intensjoner og det er på sin plass å hevde at herskeren ikke kan fjernes fra makten med mindre han begår klart synlig og betydelig brudd mot Gud. (El Fadl 2004:11)



Men El Fadl argumenterer med at det var mer til forholdet mellom hersker og folket. Videre skal disse forholdene undersøkes.

Etter 1950 gjorde et nytt syn seg gjeldende i islamsk teori. Ordet kalif som kommer av det arabiske ordet kalifah betyr stedfortreder og har tradisjonelt vært forstått som representant, nestleder, eller agent. Men ordet kalifah blir også brukt om menneskeheten generelt. Altså har mennesker også blitt omtalt som Guds agenter eller stedfortredere. (Esposito & Voll 1996: 26) Mawdudi bruker dette til å snakke om mennesker som Guds representanter på jorden og hevder at menneskene sammen kan utøve hellig autoritet i verden innenfor Guds gitte grenser. (Jackson 2011) Dette har endret perspektivet på forståelsen av kalifen som makt utøver. Kalifatets autoritet skal dermed være basert på hele ummaen, alle mennesker er stilt likt i Koranen har retten og makten til kalifatet. Mennesker som stedfortredere har blitt brukt innen moderne sunni og shia skoler til å legitimere demokratiske idéer. (Esposito & Voll 1996: 27)

## **4.4 Demokratiske elementer**

El Fadl påpeker at slik som Guds eneveldig suverenitet var sterkt debattert i tidlig islamsk teologi, slik var også den styredes makt og lovens rolle om slik makt diskutert. (El Fadl 2004:10) Noen av argumentene i debatten resonerer med moderne demokratiske ideer, men hvilke argumenter var dette og kan de brukes til å argumentere for demokratiets forenlighet med islam?

### **4.4.1 Aqd og Bay'a: Kontrakt og folkelig samtykke**

El Fadl underbygger argumentet med å trekke frem kontrakten, aqd, som kalifatet skulle være basert på. Kontrakten skulle foreligge mellom kalifen og folket som gir troskap og samtykke (bay'a) til kalifen. Folkets bay'a mottas kun som gjengjeldelse for å opprettholde kontrakten. (ibid.) For at ideen om kontrakten skal kunne brukes som et argument for demokratisk tenkning i islam, må det undersøkes nærmere. Hvem var folket ifølge denne ideen og hva var kontraktens innhold mer konkret? El Fadl påpeker at en eksplisitt diskusjon om innholdet til kontrakten er ikke å finne i muslimske kilder, men de lærde påpekte gjerne implementering av loven, beskytte folke og territoriet. Al-Mawardi nevner blant annet opprettholdelse av religion og rettferdighet, forsvare det muslimske territoriet, distribuere skatteinntektene og

overvåke rikets administrasjon. (Gule 2006:119) Antydningen var at kalifens plikter var definert av sharia og disse måtte oppfylles for at folket skal gi sin støtte og lydighet.

Noen muslimske jurister mente at folket i kontrakten skulle være den brede befolkningen med en generell konsensus der hver enkelt gir sitt samtykket. (El Fadl 2004:11) Flertallet av juristene mente allikevel at de med en viss makt og styrke i samfunnet skulle utgjøre folket i kontrakten. Dette tyder på, mener Gule, at bay'a og kontraktselementet bare er en enkel godkjenningshandling som er nærmest en hyllings ed uten gjensidighet i kontrakten. (Gule 2006:118) Det foreligger heller ingen seriøs valgelement da det var tillatt med valg med bare en elektor og en kandidat. El Fadl kunne her vært enig med Gule, for han mener også at samtykket i form av bay'a ikke kan likestilles delegert makt av folket eller folkedeltakelse slik det er i demokratier, men betydde heller en motvillig aksept. Ideen om bay'a var basert på et mistro til folket som lettere er påvirket av ulike strømninger i samfunnet og dermed har det enklere å gi makt til "wrongdoers". El Fadl forsvarer muslimske lærde med å påpeke at det ikke var overraskende at de lærde tenkte slik, med tanke på den tiden de skrev på uten massedemokrati og bred utdanning. (El Fadl 2004:12)

Hvis kalifen ellers handler i overensstemmelse med religionens krav, kan en unormal situasjon – der kalifen vanligvis skulle avsettes – allikevel aksepteres for ikke å skade fellesskapet. Mer konkret heter det at en dag med anarki var verre enn 40 år med tyranni, dermed i kompromisset mellom ideelle fordringer og jordiske realiteter førte det til at selv den mest tyranniske hersker ble legitimert. (Gule 2006:121) Det er dette som tyder på at historisk sett har muslimske lærde vært preget av pragmatisme. Men Gule utelukker ikke at pragmatismen kan brukes til å legitimere bedre herskere og mer demokratiske styreformer. Hvilken tendens som vil dominere er vanskelig å si noe om, men det er å vente en betydelig oppslutning om demokratiske verdier og idealer. Men kan man vente en progressiv holdning fra muslimske lærde og religiøse ledere?

#### **4.4.2 Shura – Konsultativ deliberasjon**

I tilsvarende debatter trekkes det ofte inn at Koranen instruerte Muhammed til å rådføre seg med muslimene på betydelige politiske forhold, og indikerte dermed at et samfunn som er kommet frem til bestemmelser gjennom en deliberativ prosess er verdsatt høyere hos Gud (Koranen 3:159,42:38). El Fadl (2004:16) henviser til flere kilder som indikerer at profeten

regelmessig rådførte seg med sitt følge når det kom til avgjørelser om statsstyret. Etter Muhammeds død har shura (deliberativ rådslaging) blitt symbolet på rådføring og deliberasjon slik profeten praktiserte. På 900-tallet tok shura en mer konkret institusjonell form, og ble en formell prosess om å rådføre seg med de samme personene som valgte lederen og sørget for at kontrakten ble fulgt. I den forbindelse ble det stor debatt om bestemmelsene hos shura skulle være bindende eller rådgivende. De fleste mente at det skulle ha en rådgivende karakter. Det var samtidig klart at etter rådføringen skulle Kalifen ta en avgjørelse basert på Koranen, Hadithen og ijma. (El-Fadl 2004: 16). Gule nevner også shura, men argumenterer med at kalifens forpliktelse overfor en slik kvalifisert forsamling var begrenset da en flertallsbestemmelse fra dette rådet hadde ingen avgjørende myndighet. (Gule 2006:122)

El Fadl er uenig og poengterer at manglende respekt for shura ble ofte påpekt som årsaker til undertrykkelse og opprør av muslimske lærde. El Fadl påpeker at selv om den presise definisjonen av shura er uklart, kan dens mening vanskelig ha vært begrenset til et konsept for at herskerne kunne rådføre seg med viktige personer i samfunnet. Han hevder at meningen med shura var motstand mot autokrati, tvangsstyret og undertrykkelse. (El Fadl 2004: 17) Selv om Muslimske jurister forbød opprør mot despotisme, så tolererte de slikt som en ondt nødvendighet og ikke som et foretrukken gode.

Gule argumenterer for shuras institusjonalisering fra et annet perspektiv.

Blant kalifens offentlige plikter lister Al-Mawardi opp oppgaver av religiøs, juridisk og militær art. Men hvordan skulle dette egentlig gjøres mer konkret? Et virkemiddel i den henseende er bruken av en rådslaging gjennom en kvalifisert forsamling – shura. Men dette kan på ingen måte sidestilles med et parlament. For det første var den bestående av lærde og fellesskapets fremste menn, men for det andre og atter viktigere, flertallet i rådsforsamlingen hadde ingen avgjørende myndighet, de var kun rådgivende. Herskeren var heller ikke forpliktet til å følge rådene dersom det ikke var konsensus blant rådgiverne. Gule mener at shura er nødvendig å overholde, for det første, fordi det er pålagt av Gud, men for det andre, og atter viktigere, fordi konsultasjon bidrar til å sikre at kalifens bestemmelser er i overensstemmelse med sharia og en eventuell ijma blant shuras medlemmer garanterer beslutningens ufeilbarlighet. (Gule 2006:122) Det er dermed langt ifra meningen at alles mening skal komme frem og tas hensyn til, slik formålet hadde vært i en demokratisk tankegang.

Moderne reformister bruker ideen om konsultativ styresett som en argument for demokratiets kompatibilitet med islam. Men uansett om vi skulle utvide shuras rolle til deltakelse av en større gruppe i beslutningstakingen så må dens betydning ikke overdrives. Her understreker El-Fadl bekymringen om flertallstyranni som mange datidens muslimske lærde var opptatt av. Med hensyn til denne bekymringen understreker El Fadl at shura begrenses av individuelle rettigheter som tjener det overordnede målet om rettferdighet. Individuelle rettigheter er tatt opp i neste kapittel, men dette viser med andre ord at shura verdsettes ikke på grunn av utfallet den produserer men som en verdi i seg selv (El Fadl 2004:18) Det betyr at uavhengig av verdien på en dissens så er dissenser tolerert fordi systemet ville vært urettferdig foruten.

Legger vi den moderne tanken om alle mennesker som Guds kalifah er gjensidig konsultasjon uunngåelig. Shura betyr med en slik forståelse ikke simpelthen at en leder skal rådføre seg med andre i samfunnet, men gjensidig konsultasjon av alle på et likt nivå. (Esposito & Voll 1996: 27) Siden borgerne delegerer sin autoritet fått av Gud til lederen har de krav på å bli hørt. Ideen om hele ummaens krav på konsultasjon er av nyere tanke (Esposito & Voll 1996: 28) Antall valg, valgformen og representasjonens varighet er dog ikke definert i Koranen, det kan dermed være opp til den enkelte leder i hver stat til hver tid slik variasjonen også foreligger i demokratier.

#### **4.4.3 Opposisjon og dissens**

Når det kommer til dissenser kan de kritiseres fordi de åpner for splittelse av det muslimske fellesskapet og bør følgelig forbys. Gule sier at i utgangspunktet er ummaen en enhet og i prinsippet er det derfor umulig å tenke seg reelle motsetninger mellom grupper. Partier bør og kan derfor forbys som uislamsk uttrykk for splittelse av ummaen. (Gule 2006: 124) Dette kan trekkes videre og argumentere med at et slikt enhetsprinsippet strider ikke bare med friheten til å organisere seg, men også ytringsfrihet og sikring av kanaler for konstruktiv konkurranse mellom standpunkter. Shura vil i dette tilfellet ikke være noe annet enn sandpåstrøing eller uttrykk for en gruppes standpunkt, selv om det skulle være flertallet. Men som vi så, foreligger allerede splittelser i islam, både basert på religiøs praksis og ideologisk ståsted. I senere tid har shia-islam og sunni-islam divergert ytterligere og det kan vanskelig tenkes at disse retningene eller de ulike lovskolene skal samles til ett. Dermed kan man si at demokratiet vil bare konstatere et faktum ved å la de ulike gruppene komme i det politiske

landskapet i form av partier. Det vil ikke skape splittelser, men la de ulike sidene komme sammen i politikken. Ijma vil kompensere for eventuelle fraksjoner som skapes i partilandskapet.

Jeremy Waldron argumenterer at i demokrati holder det ikke med toleranse for dissenser, og dermed politiske grupperinger, men dissenser må tolereres selv når de prøver å erstatte staten og systemet må legge til rette for at dette kan gjøres under visse omstendigheter. (El Fadl 2004: 58) Mer konkret sier Waldron at det handler om gi opposisjonspartier makt til å prøve graden av deres støtte gjennom periodiske valg. For at dette skal være mulig legger Waldron tre kriterier som er nødvendigvis være oppfylt. For det første spørres det om samfunnet, som er basert på ulike interesser, er kapabel til å generere mangfoldige perspektiver og meninger? For det andre er det viktig at når folk er uenige om fundamentet kan hvilken som helst idé være basis for politikken og loven. For det tredje er en velbegrunnet opposisjon så gripende at beslutningen må tas gjennom deliberasjon og stemmegivning enn individuell refleksjon. (El Fadl 2004: 57) Demokrati er altså et system av åpen beslutningstaking som styrker og tilrettelegger for konfrontasjon mellom motstridende ideer og interesser i en kontekst av representasjon, debatt og stemmegivning. Er dette mulig i islam?

Det kan hevdes at ingen stat er full og helt støttet i alle saker av samtlige av sine borgere. I demokratiske styresett er det rom for å være uenig med staten, men det er allikevel uenigheter om hvor mye og hva slags opposisjon som skal tillates uttrykt gjennom politiske partier. Men det er viktig å huske på at opposisjoner og dissenser i demokrati er imot staten og ikke det politiske systemet som sådan. (Esposito & Voll 1996: 35) Alle i samfunnet er i grunn enige om konstitusjonen og fundamentet i politikken. Mangfoldet av skoler og tolkningsprinsipper er et tegn på muligheter for opposisjon i muslimske samfunn. Det første muslimske samfunn kan tjene som et eksempel, der totalt ulike religioner sameksisterte. I islam skilles det mellom fitnah, sosial uorden, og ikhtilaf altså uenighet, der det førstnevnte ikke tillates, men det sistnevnte er fullt tillatt (Esposito & Voll 1996: 41)

Det kan hevdes at islamske lover og regler vil favorisere muslimene i samfunnet og det er lite rom for ikke muslimer. Samfunnet må gjennomgå en separasjon av religion og politikk, men det må legges til her at en institusjon lik kirken i vestlige demokratier er ikke å finne i islam. (Esposito & Voll 1996: 48) I hvert fall i den betydning er det ikke behov for å separere kirke og stat. Rollen som religiøse skolene har en rett og slett representasjon av "checks and

balances”. Det er satt begrensninger på opposisjon i islam, fitnah er et eksempel på det. Samtidig kan det sies at ikhtilaf og harmonisk historie med ikke-muslimer fra profetens tid åpner for muligheten til mangfold og opposisjon i islam.

Som tidligere nevnt hevdes det at rettferdighet er et sentralt prinsipp i islam. Rettferdighetens presise innhold er ikke definert i Koranen, men det understrekes samtidig at rettferdighet ikke bare er mulig å oppnå, men er en unik menneskelig nødvendighet. Rettferdighet er en obligasjon som faller på alle mennesker som Guds stedfortredere, og det er en moralsk imperativ som gjenkjennes gjennom intuisjon, resonering og erfaring. (El Fad 2004:19) Tanken bak rettferdighet i islam er at Gud skapte mennesket svakt og avhengig for å fremme en nødvendighetsfølelse av samarbeid. Slik samarbeid vil redusere urettferdighet og begrense den sterke og beskytte den svake. (Ibid.) Dessuten er individene skapt forskjellige for at de skal trenge hverandre for å nå målene. Koranens helliggjørelse av menneskelig mangfold inkorporerer mangfold til meningsfylt søken etter rettferdighet, dette åpner for mulighetene til en pluralistisk forpliktelse i moderne islam. Denne forpliktelsen kan utvikles til en etikk som respekterer dissens og bærer retten til å være forskjellig inkludert retten til å ha ulike religiøse og ikke religiøse meninger. Videre kan det utvikles til krav om maktfordeling der staten har som oppgave å promotere rettferdighetens grunnleggende verdier som organisasjonsrett, samarbeid og dissens. (El Fad 2004:20) Man kan dermed si at om staten feiler i den oppgaven mister den legitim krav til makten

Det er dog en rekke faktorer som hindrer oppnåelsen av slike tankeretninger i moderne islam. På det teologisk filosofiske plan er ikke definisjonen av rettferdighet blitt utsatt for en nærmere undersøkelse i den Islamske doktrinen. Dels skyldes dette manglende forståelse av hva rettferdighet er. Er det loven som definerer rettferdighet eller er det rettferdighet som definerer loven? Hvis loven definerer rettferdighet så er rettferdighet hva enn loven er. Dermed kreves det at loven implementeres og følgelig er det ikke noe poeng i å søke likhet av velferd eller likhet av muligheter. Hvis rettferdighet kommer før loven så kan man si at hva enn rettferdighet krever er også lovens krav. El Fadl heller mer mot det sistnevnte fordi, som han selv nevner, han godtar koranens diskurs om rettferdighetens forrang. Han mener derfor at rettferdighet er et hellig imperativ og representerer Guds suverenitet.

Muqdedar Khan hevder at politisk filosofi er underutviklet sammenliknet med islamsk juss, filosofi og teologi. Dette er grunnet kolonitidens skjevhet mot juss. Islam blir dermed forstått

som islamsk lov (Sharia). Politisk teori er dermed ikke undersøkt nok og få eller ingen muslimske universiteter produserer statsvitere eller politiske filosofer. (El Fadl 2004: 63) Diskusjonen om islam og demokratiets kompatibilitet reflekterer dette misoppfattede synet på lov og politikk. Istedenfor å skissere et muslimsk demokrati av jurister bør den heller undersøkes av samfunnsvitere.

## 4.5 Avslutning

Med utgangspunkt i diskusjonen over er det ganske tydelig at Gule som legger betydelig vekt på folkelig deltakelse, ville konkludere at i henhold til den klassiske oppfatningen blant de lærde har folket en svært begrenset rolle i utvelgelsen av fellesskapets utøvende makt. Derfor er det veldig enkelt for han å konkludere med at det er få demokratiske innslag i islams historie som kunne brukes til å legitimere en mer demokratiske styreform i dag. Gule (2006:122) legger vekt på at selv om dagens muslimske regimer går inn for å bygge ut nye institusjoner innenfor islamsk rammeverk, utfordrer ikke det nomokratiske utgangspunktet – Guds suverenitet skal forbli uberørt i størst mulig grad. Utgangspunktet til de islamske institusjonene og deres såkalte paralleller i demokratisk organisering er vidt forskjellige. Det handler ikke om at alles mening skal komme frem og kunne tas hensyn til, eller individers muligheter og rettigheter slik tanken er bak de vestlige ideer om folkesuverenitet og demokrati. Forutsetningen for at disse institusjonene skal fungere som demokratiske elementer, må termene tilordnes nytt innhold i overensstemmelse med flyttingen av suverenitet fra loven til fellesskapet og derfor fra maktutøver til folkeforsamlingen.

Det er samtidig klart at opplyste herskere kunne opptre mindre autokratiske ved å rådføre seg med flere parter, slik sett er det mulig å se en liten preg av demokrati i shura. Det er derfor ikke umulig at de tenkere som ønsker seg en demokratisk utvikling understreker denne tendensen. Det handler dermed om å forankre demokrati i og legitimere den ut i fra islamske tradisjonenes egne verdier og praksiser, selv om det også handler om nyskaping og utvikling. Med dette er det mulig å se at det foreligger demokratiske ideer i islamsk politisk teori, som kontrakt, deliberasjon og folkelig samtykke, men det presise innholdet i disse ideene er fortsatt omstridt og gir ikke en klar link mellom islam og demokrati. (El-Fadl 2004: 18) Men siden Koranen ikke tillegger dem noe innhold kan det jo tenkes at de får en mer demokratisk innhold uten at det er i strid med grunnleggende teoretisk islam. For å finne demokratiske løsninger i islam, må vi se nærmere på menneskets rolle i skaperverket og på

viktigheten av rettferdighet som Koranen understreker. El Fadl understreker at det ikke er mulig å oppnå full rettferdighet uten at alle individer får sine rettigheter (haqq). Det er individuelle rettigheter vi skal nærmere på som siste steg for å finne legitimitet for demokratiske prinsipper i islam.



## 5 INDIVIDUELLE RETTIGHETER

Tidligere ble det vist at menneskerettigheter og demokrati veldig ofte ses i sammenheng. Et styresett uten respekt for menneskerettigheter kan derfor vanskelig anerkjennes som demokratisk. Denne oppgaven kan ikke være komplett dersom demokratiets forenlighet med islam diskuteres, uten at det er tatt noe stilling til hvordan islam forholder seg til rettigheter for individene i samfunnet. Av den grunn er spørsmålet i dette kapitlet, om normativ islam er forenlig med menneskerettigheter, eller en stopper for dem.

Det er flere måter å tilnærme dette spørsmålet, vi kan for eksempel analysere om det finnes paralleller til menneskerettighetene, slik vi kjenner dem i den vestlige tradisjonen, i islamsk tenkning og praksis. For at det skal kunne sammenliknes med demokratiske menneskerettigheter hevdes det at de må være begrunnet på samme måte. Om det ikke finnes noen parallelle rettigheter med samme begrunnelse så er det allikevel en grunn til å tro at islam er fullt forenlig med universelle menneskerettigheter. For dette undersøkes om temaet er debattert hos muslimske lærde og hvordan de forholder seg til det. De to spørsmålene er ikke nødvendigvis alltid så lett å skille fra hverandre siden svarene går ofte i hverandre. Derfor er begge tilnæringsmåtene benyttet her, for en fullstendig diskusjon.

Før det kan undersøkes om det finnes paralleller til menneskerettighetene i islam er det nødvendig å utdype litt mer av Gules argumentasjon for den vestlige rettighetstradisjonen som jeg var inne på i definisjonskapitlet. Dette vil gi muligheten til å grave dypere i de verdiene som ble fremsatt, som Gule anser for å være grunnleggende for menneskerettighetene i vesten. Det er første og fremst den antroposentriske forståelsen som skal undersøkes nærmere. Deretter skal den sammenliknes med den andre siden i debatten. Svært mange muslimer, deriblant El Fadl, kjemper for å vise at moderne menneskerettigheter har islamsk hjemhavsrett og at islam kan gi grobunn for å videreutvikle universelle menneskerettslige prinsipper og institusjoner.

### 5.1 Individuelle rettigheter eller gudommelige plikter

Gule, som vi tidligere har sett, mener at naturlig forankring, individualisme og rasjonalisme er fundamentale prinsipper for begrunnelsen av rettighetstradisjonen slik vi kjenner den fra vestlige demokratier. Denne menneskesenterte forståelsen vektlegger individuell autonomi.

(Gule 2006: 74) Mer presist innebærer det at individene i et samfunn selv former samfunnets moral gjennom sin fornuft og rasjonalitet fordi dette viser at individet tar ansvar for sine handlinger. Gule, med utgangspunkt i Abul Ala Mawdudis teori, konkluderer med at eventuelle menneskerettigheter i islamsk tenkning er ikke begrunnet på samme måte og kan derfor ikke karakteriseres som paralleller til menneskerettigheter i demokrati. (Gule 2006: 74) Videre skal det ses nærmere på hva som ligger i denne konklusjonen.

Mawdudi som står sentralt i utviklingen av islam som politisk ideologi, mente at islam rommer alle grunnleggende menneskerettigheter. I boken *Political Theory of Islam* (1974) går frem for å identifisere og liste opp en rekke rettigheter innenfor islamsk lov som paralleller til moderne menneskerettigheter. Gule mener at ”en nærmere undersøkelse av begrunnelsen for rettighetene til Mawdudi vil vise at dette verken er menneskerettigheter eller rettigheter i det hele tatt.” (Gule 2006: 73) Men hva er det med begrunnelsen til Mawdudi som får Gule til å konkludere slik? Mawdudi, begrunner rettighetene, ut fra Guds lov slik loven er åpenbart i Koranen. Det er her det store skillet mellom rettighetene i islam og demokratiske menneskerettigheter oppstår, mener Gule. For når rettighetene er avledet av det guddommelige er de da menneskerettigheter? I islam er mennesket underkastet Guds lov. Å følge ordre og gjøre noe moralsk riktig på vegne av Gud (eller noen andre for den saks skyld) er ikke å ta ansvar. (Gule 2006: 74)

Eksempelvis begrunner Mawdudi retten til liv med følgende vers fra Koranen ”Drep ingen, hvis liv Gud har gjort ukrenkelig, med mindre det er i samsvar med retten” (Koranen 6:151-6:152) Dette viser, mener Gule, at det ikke er snakk om noe menneskerettighet, men kun menneskets plikter overfor Gud. (Gule 2006: 74) Dette kjennetegnet ved menneskerettigheter i islam går igjen hos andre muslimske tenkere, og skal man følge Gules argumentasjon, konstituerer de forpliktelser forbundet med det guddommelige. Rettighetene har fått sin kraft utledet fra denne forbindelsen. Dermed kan man si at etter islamsk oppfatning finnes det ingen menneskerettigheter, siden alle rettigheter tilhører strengt tatt Gud, og mennesket har ingen rettigheter i forhold til Gud, alt mennesket kan få er deres korrelater, altså plikter.

En slik begrunnelse utelukker også muligheten for at medmenneskene har rettigheter overfor og i forhold til hverandre. Gule argumenterer for dette ved å illustrere det at A har plikt overfor Gud, gir det ikke B rettigheter i forhold til A. Det er ifølge Gule ingen logisk sammenheng mellom A's plikter overfor en instans og B's rettigheter i forhold til individet

A. (Gule 2006:75) Tanken om at rettigheter skal støtte seg på en gudommelig lov innebærer å abdisere fra fornuft og moralsk ansvar. Det bryter dermed med autonomi-tanken som ligger til grunn for vestlig menneskerettighetsbegrunnelse. Dette bryter også med forholdet mellom rettighetshavere og adressater slik Lindholm definerer rettigheter. Er forståelsen til Gule å betrakte som riktig? La oss fortsette diskusjonen med å se på El Fadls rettighetsbegrunnelse.

## 5.2 Haqq som islamske rettigheter

El Fadl er uenig med Gule basert på sitt argument som vi har vært inne på tidligere, argumentet som går ut på at barmhjertighet og rettferdighet settes høyest i islam, i likhet med demokratier. Guds suverenitet ligger i det faktum at Gud er autoriteten som delegerte menneskene oppgaven om å oppnå rettferdighet. (El Fadl 2004: 23) Dette, mener El Fadl, promoterer menneskelig autonomi såfremt den delegerte autoriteten bidrar til oppnåelse av rettferdig. Juristene mener rettferdighetsoppnåelse er ikke mulig uten at alle som har krav på en rett (haqq) får innvilget den retten. utfordringen ligger i å anerkjenne at en rett eksisterer for å forstå hvem som har krav på den og et samfunn som feiler denne oppgaven er verken barmhjertig eller rettferdig (El Fadl 2004: 23) og dermed heller ikke islamsk. I forlengelse av det hevder El Fadl at det er noen individuelle interesser som ukritisk aksepteres, blant dem finnes det rettighetene som ved brudd på dem tar fra individet ærverdig liv. (El Fadl 2004: 24) Denne argumentasjonen likner Lindholms begrunnelse av rettigheter. Vi ser at ifølge El Fadl finnes tanken om rettigheter, tuftet på både individuell autonomi og menneskelig verdighet i islam.

Spørsmålet er om delegert autoritet fra Gud er nok til å legitimere tanken om individuell autonomi i islam? El Fadl har blitt kritisert for dette argumentet. I en refleksjon av teorien til El Fadl svarer Kevin Reinhart at han er veldig enig med El Fadl's argumentasjon, men samtidig mener Reinhart (El Fadl 2004: 72) at å sammenlikne demokratiske rettigheter med konseptet haqq fattiggjør diskusjonene, fordi haqq betyr simpelthen (rettmessige) krav. I demokratisk sammenheng krever rettighet at en overgir noe for noen andre. Statens makt for eksempel begrenses for individet, det er med andre ord kostbart for noen. I demokratier begrenses statens makt for å nettopp beskytte individet.

Gule mener også at rettighetsoppfatningen i ortodoks islamsk teologi forklares godt av det islamske begrepet haqq, som kan oversettes med sannhet, rettferdighet eller plikt. (Gule

2006:82) Det er ifølge dette begrepet at mennesket får eksplisitte rettigheter etter det islamske straffesystemet. Gule klargjør at den typen privatiserte rett til gjengjeldelse og kompensasjon som Sharia sikrer gjennom haqq begrepet ikke handler om individuelle rettigheter eller friheter slik vi kjenner dem i den vestlige tradisjonen. (Gule 2006: 83) Det er også viktig å påpeke at selv om man fra menneskets plikter overfor Gud kan avlede solide rettigheter som beskytter individer mot overgrep, dukker det opp problemer i forhold til formuleringen av menneskerettighetene slik de er definert ifølge FNs menneskerettighetskonvensjon, siden mange av straffereaksjonene i Sharia ikke kan innlemmes.

I forlengelsen av individuell autonomi i den vestlige rettighetstradisjonen innebærer rettighet for noen en plikt for andre. (Gule 2006:68) ”Andre” kan, som sagt, være staten eller medborgere. Det betyr at dersom en aktør X har en rettighet, har han krav på dette i samfunnet, det innebærer en plikt for aktøren Y. Y er derfor forpliktet til å innfri X’s krav. Dette blir vanskelig å forsvare med haqq begrepet til El Fadl. Men El Fadls argument er mer komplisert enn som så, dette er diskutert nærmere senere. Først skal jeg se nærmere på Gules påstand om at i islams begrunnelse av menneskerettighetene skyves logiske analyser av juss og moral til siden og det guddommelige og transcendentet bestemmer og begrunner rettighetene. (Gule 2006: 75) Dette er en dyptgående tanke i islam, mener Gule, som også ligger til grunn for menneskerettighetstakene i islam. For å undersøke dette nærmere må sharias rolle undersøkes.

### **5.3 Sharia’s rolle**

Lindholm (2004: 22) kunne ikke ha uttrykt tydeligere at klassiske sharia-normer er i klar konflikt med de moderne internasjonalt anerkjente menneskerettighetsnormene. Gules presiserer dette ved å argumentere at ifølge klassisk ortodoksi er det klare grenser for hvor mye av Guds lov som er forståelig for mennesket. (Gule 2006:78) Mennesket må dermed akseptere det som er åpenbart fordi fornuften alene ikke kan avgjøre om noe er rett eller galt. Guds vilje uttrykt i Sharia er avgjørende for virkelighetsforklaringen og normativt bestemmende. Gule mener at dette forklarer godt hvorfor Mawdudi utleder alle rettighetene fra Guds lov, men samtidig klargjør dette hvordan rettigheter i islam er basert på underkastelse av en ytre instans, i kontrast til individets autonomi som ligger i kjernen av menneskerettighetene, og dermed ikke kan karakteriseres som rettigheter men plikter overfor Gud. El Fadl påpeker at meningen med Sharia er nettopp å forsikre folket velferd og dermed

visse rettigheter. Muslimske jurister skiller mellom tre typer velferd; nødvendigheter (Religion, liv, intellekt, ære/ætt, eiendom), behov og luksus goder. Statens oppgave er å oppfylle disse prioritert i den gitte rekkefølgen. (El Fadl 2004: 24) Hvordan ser Gule på dette? Dette skal besvares ved å gjennomgå det essensielle spørsmålet som Gule reiser: er det noe plass for rasjonalisme i islam?

### **5.3.1 Rasjonalisme i islam**

Hva begrunnes egentlig voluntarismen i islam med, altså det faktum at Guds vilje bestemmer hva som er godt og ondt? Gule hevder at det er ideen om Guds allmakt som setter begrensninger på rasjonalismen og taler for voluntaristisk tankegang i islam. Påstanden om Guds allmakt har lenge vært debattert i islamsk filosofi og det er fortsatt ikke noe enighet rundt dette. (Gule 2006:80) På den ene siden har man Ahl al-sunna (sunnienne) som legger størst vekt på Hadith, og mener at hvis Gud måtte dømme rettferdig var Hans allmakt begrenset, derfor forkastes menneskets fri vilje til fordel for teologisk determinisme fundert på Guds vilje. Denne tankeretningen konkluderer dermed med at Gud verken har moralske eller logiske begrensninger og det er Guds vilje som avgjør om noe er godt eller ondt, ingenting har verdi i seg selv.

På den andre siden har man mutazilittene som vektlegger rasjonell diskusjon av guds rettferdighet og hevder, som vi så i kapittel 2.2.4, individets frie vilje. De ville hevde Guds essens er rettferdighet, noe Han selv er bundet av, og ble tilgjengelig for mennesket gjennom åpenbaring og fornuften. Gule understreker at fornuften som mutazilittene refererer til er en transcendent fornuft og samtidig er denne tankeretningen en sterk begrensning av Guds allmakt siden den krever at Gud alltid måtte dømme rettferdig. Siden det åpnes for menneskets fri vilje er ikke Gud all tings årsak. Men hvis Guds vilje er alt og har den totale makten over sitt skaperverk er det en større grunn for å akseptere Ahl al-sunna retningen. (Gule 2006: 81)

El Fadl hevder at juristene innad i sunni-islam fokuserer på det Muhammed sa om at hver jurist har rett, noe som El Fadl tolker som at det er flere svaralternativer til samme spørsmål. Da kan man spørre seg om det finnes et lovlig svar på alle juridiske problemer? Når det kommer til svaret på dette spørsmålet snakker El Fadl om to skoler i islam. (El Fadl 2004: 31) Den første skolen, Mukhattiah, mener at alle juridiske spørsmålet har et korrekt svar, men

det vet bare Gud. Altså har ikke mennesket tilgang til det, slik Gule påpeker. Mennesket kan bare forsøke å nærme det, men det riktige svaret får det bare vite i møtet med Gud altså på dommedagen. Men ifølge Mukhattiah brukes rasjonalitet for nærme det riktige svaret. Det betyr at det staten innfører er potensielt Guds lov, men vi finner ut av det på dommedagen. Den andre skolen, Musawwibah, mener at det finnes ikke et riktig svar som menneskene skal finne, om det fantes ville det vært klare retningslinjer for å finne det. Dermed kan man si at menneskene er ikke pålagt å finne det, men undersøke problemet og følge sin bedømmelse, også her ser det ut til at rasjonaliteten spiller en rolle. Hva Guds lov er for et individ er det vedkommende helt ærlig og oppriktig mener er Guds lov. Guds lov er med andre ord å søke Guds lov. Dermed er det staten implementerer Guds lov, hvis innbyggerne av staten ærlig og oppriktig mener at det er det.

Når det da finnes flere retninger som mener forskjellig, og flere skoler innad i disse retningene som vektlegger rasjonaliteten hos mennesket, kan man spørre hvorfor Gule velger å vektlegge Guds allmakt og Guds enestående suverenitet som fundament for hele argumentasjonen sin? Det kan sies at Gud er i følge islam allmektig, men Gud tillegges også 98 andre egenskaper<sup>6</sup>, derav rettferdig. Uansett hvor klart og presist et standpunkt er fra Koranen og Hadith, så er meningen med utsagnet kommet frem gjennom menneskelig forståelse. El Fadl sier at Guds kunnskap og rettferdighet er perfekt, men det er umulig for mennesket å finne og implementere lov der muligheter for feilslutninger er ekskludert. Det betyr ikke at søken etter guds lov er meningsløst, men det betyr at juristenes tolkninger er potensielle oppnåelser av den hellige viljen, men lover vedtatt av staten kan ikke se ut til å utfylle dette. (El Fadl 2004: 34) Dermed kan man si at statlige lover, selv om de er inspirert av sharia, er ikke kun juridiske tolkninger.

Med dette kan man si at Guds vilje bestemmer ikke alt. Viljen er som tidligere vist ikke presis. Derfor har tolkninger og tolkningsprinsipper blitt utviklet og fått en betydelig rolle i islam. Det er kanskje grenser for hvor mye av Guds vilje som er forståelig for mennesket slik Gule påstår, men det som har kommet til uttrykk så langt i islams historie er nettopp gjennom menneskelig tolkning som også beviser menneskelig autonomi i islam. Dermed kan man si at rettigheter i islam er forankret i menneskelig fornuft i form av tolkninger. Til forsvar for Gules argument kunne man si at til syvende og sist er det åpenbaringen som ligger til grunn i

---

<sup>6</sup> <http://www.ezsoftech.com/islamic/iqlas5.asp> (Avlest 09.03.15)

islam og dermed er rettighetene transcendent. Men det er ikke klart hvorfor dette er i konflikt med demokrati, for hvis Gud sier at alle mennesker er ukrenkelige, har vi ikke en rett til å ikke bli krenka? Det kan også hevdes at hvis Gud har diktert demokratiske rettigheter er de enda mer robuste enn de ville vært om de var begrunnet i menneskelig fornuft.

## **5.4 Fra rettighetsbegrunnelse til rettighetsutøvelse**

Man kan tenke at det er jo beskyttelsen av individuelle rettigheter som spiller en rolle og ikke den teoretiske begrunnelsen de er utledet fra. Da kan det være det samme om de er utledet fra menneskelig autonomi eller som Guds påbud. Gule mener dette ville være en pragmatisk tilnæringsmåte siden i islam knyttes forståelsen av menneskerettighetene til Sharia, slik den er fortolket opp gjennom historien, dermed er ikke beskyttelsen av individet den samme som hva de moderne konvensjonene om menneskerettigheter er ment å skulle sikre. Gule hevder at sharias øvrige bestemmelser legger begrensninger på islamske ”menneskerettigheter”, begrensninger som ellers er svært usikre, generelle og kan trekkes tilbake, dermed blir individets rettigheter uklare og kan bli fratatt. (Gule 2006: 84)

El Fadl vektlegger at Ulema må få en mer sentral rolle i den sammenheng. Tradisjonelt var de linken mellom folket og Guds vilje. Folket kan ikke implementere eller vedta den hellige loven. Folket bør produsere fundamentale rettigheter og organisere lover som beskytter og fremmer disse rettighetene, men disse lovene og rettighetene reflekterer ikke Guds perfektjonisme. Ikke engang majoriteten, uavhengig hvor velutdannede eller moralsk anlagte de er, kan besitte den gudommelige vilje. En majoritet ikke overbevist av ulema, og som velger å gå fra Gud, men respekterer individuelle rettigheter må allikevel svare til gud ved dommedagen. I den sammenheng er det også viktig å påpeke, mener Gule (2006:80), at om det kun er de lærde som er kvalifisert til å tolke loven og de blir satt på Guds sted, siden Gud selv aldri er nærværende, vil det være det samme som å gi nærmest uinnskrenket makt til de lærde. Men det er nettopp slik makt menneskerettighetene skal beskytte mot.

Ann Elizabeth Mayer konstaterer i en studie hvor hun ser på mange, deriblant Mawdudis, islamske synspunkter på menneskerettighetene. Mayer konkluderer med at de som utformer islamske rettigheter ikke skiller mellom individet og staten som to ulike parter, der individet er den svake parten og trenger garantier for politiske og sivile rettigheter. (Gule 2006:87) Når de to partene kommer i konflikt, legger den teoretiske islam vekt på at individet må vike til

beste for statens autoritet og samfunnet som helhet. Dermed kan man være enig med Mayer og Gule at dette tyder på ikke bare en svekkelse av rettigheter i islam, men potensielt en fullstendig fornektelse av dem (Gule 2006:87) El Fadl mener at den største barrieren for menneskerettighetene i islam er modernistene, som mot slutten av 1900-tallet grunnløst antok at islamsk lov først og fremst handler om plikter og ikke rettigheter og at rettigheter er kollektivistiske og ikke individuelle. Begge antakelsene er basert på tanken om å forme islam som en kulturell opposisjon til vesten for å signalisere seg som en ikke-vestlig motpart. (El Fadl 2004: 28)

I realiteten snakket juristene fra førmoderne tid verken om kollektivistisk syn eller individuell syn, men snakket om al-haqq al amm (public rights) for å sikre at mange ikke skal lide pga. rettighetene til de få. Selv om kollektivistiske og pliktbaserte perspektiver i islam ser ut til å bedre reflektere dagens islamske lov-diskurs, så er tanken om individuelle rettigheter enklere å forsvare siden Gud skapte individer som Han skal ansvarliggjøre enkeltvis på dommedagen. Dermed kan man si at ved å beskytte og ivareta individenes vel er å ta Guds skaperverk seriøst. Men hvorfor skal individene bry seg om andres ve og vel? Fordi Gud investerte seg selv i hvert eneste individ. (El Fadl 2004: 29) El Fadl konkluderer med at ifølge hans teori er ikke demokrati og menneskerettigheter bare kompatibel med islam, men demokrati er også det passende systemet for islam, siden den uttrykker menneskets spesielle verdi som stedfortredere, samtidig som den fratrar staten hellighets besittelsen ved å allokere den ultimate autoritet i folkets hender fremfor hos ulema. Eneste årsaken til at ulemas rolle er trukket frem er for at de skal oppfordre samfunnet til å tilnærme Gud med sin kunnskap.

Her er det på sin plass å oppsummere hvorfor Gule, delvis støttet av andre tenkere, mener at islam ikke er kompatibel med menneskerettighetene. Det vises til antiindividualisme som preger islamsk tankegang. Islamsk sosiale tenkning er dominert av kollektivistiske normer og kollektivistisk tenkning, som står i motsetning til menneskerettighetsideen. I forlengelse av det kan man si at islam vektlegger plikter ikke rettigheter. Etter et nærmere undersøkelse av islamsk juss, kan det nå konstateres at menneskerettigheter kan i grunn bare eksistere i et positivt og moderne juridisk system. Men islamsk juss, usul al fiqh, er langt mer mangfoldig enn det juridisk orientalisme erkjenner. det finnes ansatser til en tenkning om individuelle rettigheter overfor staten, dette overses i debatten. Gule mener at det ikke finnes eksempler på juridiske avhandlinger som demonstrerer en slik rettighetstenkning i islamsk historie. Dessuten kan det argumenteres for at menneskerettighetene i islam begrunnes i



loven, men siden den guddommelige loven er statisk og uforanderlig i sitt prinsipielle innhold bli det vanskelig å snakke om menneskerettigheter. Men som vist tidligere er loven langt i fra statisk da tolkningsprinsipper, deriblant ijtihad, fører til at loven støtt og stadig får nye tolkninger. Dette diskuteres nærmere i en analyse av forholdet mellom Gud og menneskene og dermed menneskerettighetene.

## **5.5 Forholdet mellom Gud og mennesket i islam**

Det er forskjell mellom den formelle tilslutningen til menneskerettighetene og den faktiske beskyttelsen av fundamentale rettigheter som islamske rettighetsprosjekter tilbyr. Dette nettopp fordi rettighetene er avledet av plikter overfor Gud. Dette er problematisk fordi det ikke er mulig å få plassert menneskets forhold til Gud inn i de relasjoner menneskerettighetene er. Det er nettopp det som er årsaken til at Gud har mistet sin plass som garantist for menneskerettighetene i vesten, der mennesket er målestokken. Som Gule understreker, i islamsk ortodoksi innebærer et langt mer direkte nærvær av Gud og som religion er islam ubetinget teosentrisk og ikke antroposentrisk, noe som gjenspeiles i islamsk moral- og rettighetssystem. (Gule 2006:89)

Rettigheter er noe som best forstås som relasjoner eller forhold mellom individer eller juridiske personer, ikke ting. Om Gud inkluderes i relasjonene har han allmakt. Med Gud som rettighetshaver vil det være problematisk å avlede rettigheter mellom individer eller mellom individer og staten. Menneskets plikt overfor Gud korresponderer med en rett eller et krav Gud har til skaperverket sitt. Mennesket er dermed underkastet Ham, noe som ikke gir noen plikter eller rettigheter i forhold til andre mennesker. Pliktene overfor Gud binder den enkelte til et bestemt og forutsigelig handlingsmønster i forhold til medmenneskene. Med dette til grunn kan man si at strengt tatt tilhører alle rettighetene Gud og mennesket har ingen rettigheter overfor Gud. (Gule 2006:90)

El Fadl skiller mellom Guds rettigheter og folkets rettigheter i islam. Guds rettigheter er beholdt av Gud og bare Gud kan bestemme hvordan brudd på dem skal straffes, dessuten er det bare Gud som kan tilgi for brudd av dem ved at man genuint angres. Folkerettigheter er derimot rettigheter som bare kan tilgis av menneskene, verken Gud eller staten kan eller har rett til å tilgi. El Fadl illustrerer dette med eksempler fra Maliki og Hanifi skolene. (El Fadl 2004: 25) Et av eksemplene som tydelig illustrerer dette er der Gud sier at Han ikke kan tilgi

noen for tyveri med mindre tyven returnerer eller tilbakebetaler for de stjalne eiendelene til den de tilhører, eller at eieren selv tilgir tyven. Eksempler som denne utfordrer tanken om Guds allmakt, da det tydelig går frem at visse ting er overlatt menneskene. Det kan tenkes at det er Gud som rettferdig som vektlegges her.

En nærmere undersøkelse av eksemplene viser at de fleste av dem handler om personøkonomiske og eiendomsrettigheter, og ikke sivile rettigheter som er kjennetegnet av at de ikke kan brytes av staten under noen omstendigheter. El Fadl bruker dette til å understreke sitt poeng nettopp ved å hevde at grunnen til fravær av sivile rettigheter er at de utspiller seg på en bredere basis. De personøkonomiske og eiendomsrettighetene er gudgitte og dermed begrenset i omfang. Av den grunn kan vi si at sivile rettigheter går utover de som er gitt av Gud og dekker et bredt omfang. Juristene har fokusert på de begrensede rettighetene som kan gjenfinnes i lovprosessen. (El Fadl 2004: 26) Dette illustrerer et viktig poeng, nettopp at de rettighetene som det snakkes om i islam og diskuteres er stort sett personøkonomiske og eiendomsrettigheter, for å snakke om individuelle rettigheter må juristene gå utover islams rettighetslitteratur.

Et annet av El Fadls poeng som trenger en nærmere forklaring er at muslimske jurister hevder, om gude-rettighetene og folkerettighetene overlapper eller kommer i kollisjon skal det gis prioritet til folkerettighetene, fordi mennesket trenger deres rettigheter og trenger å stadfeste dem. Gud hevder guderettighetene kun for menneskets eget beste. Juristene hadde ikke universelle og generelle rettigheter for hvert individ i tankene, men en person får en rett dersom han opplever urett. U reverserbare rettigheter er de som er nødvendige for å oppnå rettferdighet og barmhjertighet. (El Fadl 2004: 27) Dette betyr også at de gudgitte rettighetene ikke kan brukes til å bryte folkerettighetene. Dessuten betyr ikke fravær av prioritet til folkerettighetene fravær av forpliktelse til Gud, eller fravær av vilje til å adlyde Gud, men poenget er først og fremst å framheve menneskelig mangfold og bære Guds ordre om at mennesket er Hans stedfortreder, dessuten er målet å dermed oppnå barmhjertighet og rettferdighet. (El Fadl 2004: 28)

## **5.6 Avslutning**

Selv om man for argumentets skyld skulle anta at det er et mer gjensidig forhold mellom Gud og individet ved å konstatere at den som følger Guds vilje får frelse, kan allikevel ikke unngå

tanken om at Guds allmakt bestemmer alle forhold. Han bestemmer både forholdet mellom Gud og mennesket og forholdet menneskene imellom gjennom normer og regler, dermed kan man si at det er ingenting mennesket skulle ha sagt siden individene ikke bestemmer relasjonen seg imellom. Med bakgrunn i det mener Gule at menneskerettighetene er avledet av menneskets forpliktelser overfor Gud til å opptre på en bestemt måte overfor sine medmennesker, gjør menneskerettighetene til en utvannet metafor. Som vi så hevder Gule at gudeavledede menneskerettigheter langt mindre forpliktende på individets interesser. Dersom plikten impliserte en rettighet for de som har plikten og retten impliserte en plikt for den som har retten, betyr det at mennesket kan stille krav bare overfor Gud og ikke medmenneskene. Den islamske antropologien opererer med avhengig og underordnet mennesket som også inngår i kollektive størrelser i forhold til Gud, med fravær av autonomi. I den forstand er det helt på sin plass å argumentere for at ifølge islam er det i grunn bare de som kan avstå en rett som har rettigheter. Dette blir problematisk å hevde for hvis Gud sier akkurat det menneskerettighetene tilsier, er det da ikke at islam kan konkluderes med å være uforenlig med demokrati?

Kunne man sette staten i Guds sted? Gule mener at det kan man ikke gjøre. Han begrunner dette videre med at det nettopp er transcendenten som gjør Gud til Gud, staten på sin side er mer nærværende. Selv om staten er en abstrakt institusjon er den alltid legemliggjort i menneskelige aktører. Dessuten har individene en mulighet til å påvirke hvordan staten regulerer forholdet mellom individene i samfunnet. Dette er i prinsippet ikke mulig når noen taler på vegne av Gud. Men det er jo alltid konkrete mennesker som taler på vegne av Gud eller tolker Hans vilje? Men Gule hevder at det er i verstefall dette som gir ubegrenset makt til noen. Dette er grunnen til at Gud er skjøvet bort i de politiske og lovgivende prosessene i vesten, og mennesket har tatt makten i eget liv.

Det er urokkelig sammenheng mellom autonome individer, menneskerettigheter og demokrati. Denne sammenhengen forsvinner når gud blandes inn, fordi det oppløser autonomien og individinteressene. De islamske konstruksjonene av menneskerettigheter blir mangelfulle fordi de forsøker å utrykke menneskerettigheter gjennom de begrensede privilegiene gitt menneskene av Gud. Rettigheter i ortodokse, klassiske islam, er partikulære og begrensede som ikke kan sammenliknes med universelle rettigheter. Islam understreker sterkt Guds allmakt og underkastelse, dermed blir menneskets plikter og ikke rettigheter som

er sentrale i islam. Det ble dog vist at Gud er mye mer enn allmektig, kanskje det rett og slett er vanskelig å forstå Gud og hans mangesidige personlighet?

Islam viderefører en oppfatning om at mennesket fungerer innenfor en ramme etablert for individet og ikke av individet. Dermed forsvinner det individuelle ansvaret og menneskelig handling begrenses, noe som markerer en viktig forskjell i forhold til det vestlige individet som forventes å kunne forandre sin situasjon. Når ønsket forandring ikke skjer kan det føre til skyldfølelse. Den islamske rammen ser ut til å føre til mindre emosjonell og psykologisk stress for individet, men også mindre forandring, og derfor er det ikke noe rom for det autonome individet med ukrenkelige menneskerettigheter. Dermed konkluderer Gule med at islam som teologisk-filosofisk system står i strid med menneskerettighetene på grunn av Islams vekt på Guds allmakt og sharia som Guds vilje.

Dette er allikevel ikke det totale bilde av verken Gud eller sharia. Lindholm uttrykker det så presist:

*”Det faktum at det foreligger alvorlig normkonflikt mellom moderne menneskerettigheter og islamiserende staters forsøk på å gjenopprette førmoderne sharia i dag, betyr aldeles ikke at [...] Koranen eller andre av islams normative kilder er uforenlige med, og ikke selv kan være autentiske normkilder for videre utvikling av moderne menneskerettigheter.”*

(Lindholm 2004:22)

# 6 KONKLUSJON

Denne oppgaven begynte med å vise hvordan demokrati har fått endret sin status i verdenspolitikken og blitt et viktig mål i seg selv. Noe som har ført til forsøk på å innføre demokrati i land som mangler det. Forsøkene har ikke lyktes og det er spesielt i den muslimske verden at motstanden har vært stor. Mange enkelt personer så vel som akademikere, har konkludert med at det er islam som er årsaken. Aktuelle politiske konflikter og terroranslag (til tross for at de er utført av ekstreme grupper) har bare styrket påstanden om islam som uforenlig med vestlige verdier, deriblant demokrati. Tanken om demokratisk utvikling i førmoderne kristne Vesten oppmuntret til å tro at liknende er tilfellet for islam. Med dette var det i hvert fall en grunn til å undersøke forholdet mellom islam og demokrati. Følgelig ble problemstillingen formulert. I dette kapitlet skal hovedargumentene og konklusjonene fra analysekapitlene trekkes frem før det avsluttes med noen generelle konkluderende bemerkninger for oppgaven i sin helhet.

## 6.1 Folkesuverenitetsprinsippet

Det første analysekapitlet tok for seg betydningen av folkesuverenitet i demokratier og sammenliknet med Guds suverenitet i islam. I den forbindelse ble det nomokratiske utgangspunktet til Gule fremstilt, som ekskluderte tanken om folkesuverenitet i islam. Det argumentet hviler på at det foreligger en overordnet lov som uttrykker Guds suverenitet. Dette synet ble kritisert for å ha misforstått lovens betydning. Med bakgrunn i redegjørelsen for loven i kapittel to, ble det konkludert at den er ikke så absolutt og definert som Gule vil ha det til. Med det til grunn ble det hevdet at andre lovklender fikk innpass i islam, nettopp på grunn av den gudommelige lovens mangelfulle karakter.

Videre ble den gudommelige loven sammenliknet med konstitusjonen i demokrati, som normgivende. Dermed ble det argumentert med at både Guds suverenitet (i den grad den er uttrykt i islamsk grunnlov) og folkets suverenitet kan sameksistere i et islamsk demokrati. Der den førstnevnte bare begrenser den andre, uten å erstatte den helt. I den forbindelse ble argumentene til Hasan og Novak trukket inn som bekrefter mulighetene for det. Med det er vi inne på hovedargumentet til Khan som hevder at suvereniteten alltid er menneskelig, enten vi ser på demokrati eller islam. Likheten mellom grunnlover i demokrati og islam er at de begrenser folkesuvereniteten, noe som er nødvendig for å etablere rettferdig styre. (El Fadl 2004: 65)

En viktig forskjell som ble påpekt i sammenlikningen av islamsk lov og demokratisk grunnlov er den islamske lovens transcendent karakter. Det ble vist at dette argumentet kan vanskelig avvises i debatten, og følgelig blir stående som viktigst for å avvise demokratiet som kompatibel med islam. Men samtidig trenger det konkrete innholdet i argumentet fortsatt å bli utdypet. Spørsmålet er om det transcendent er problematisk fordi at det er utenfor individene eller fordi det er utenomjordisk. Et forsøk på å presisere argumentet viste at det er elementer i det vestlige demokratiet som har blitt legitimert gjennom kristen teologi og dermed er fundert på transcendent instans og grunnlovene kan sies å være utenfor individene selv. Men siden borgere av et demokrati i prinsippet makter å endre selv fundamentet, blir det vanskelig å avvise argumentet. Isteden kan muslimene hevde at det som ikke kan endres i islamsk teori, det vil ikke noen rasjonelle mennesker ønsker å endre, for det er selve fundamentet til alle samfunn.

El Fadl ser blant annet på rettferdighet som en felles fundamental verdi i islam og demokrati. Dette synet trenger å presiseres ytterligere, for som det ble vist er det fortsatt enn rekke ubesvarte spørsmål knyttet til denne tanken. Khan påpeker arven fra kolonitiden som førte til at juristene la mer vekt på juss enn politisk filosofi når de skulle ta stilling til samfunnsspørsmål. (El Fadl 2004: 63) Denne skjevheten er årsaken til at statsvitenskapelige fag er underutviklet i islam og derfor er det ikke nok litteratur på selve definisjonen verdier som rettferdighet. Selve ideen til El Fadl er dog en viktig side i debatten. Det viser at islam i likhet med andre ideologier er et dynamisk fenomen som stadig utvikles og El Fadl gjør et forsøk på nettopp dette. Dermed blir Gud som allmektig og eneste suverene vanskelig å akseptere i islam, men det trengs oppklaringer i forbindelse med det.

## **6.2 Konstituering av utøvende makt**

Det andre analysekapitlet tok for seg organiseringer av den utøvende makt, med sikte på å finne muligheter for demokratisk organisering i islam. Det ble vist at om vi bruker kalifatet, som er en viktig og betydelig del av normsettingen i politisk islam, så er det lite som kan brukes til å legitimere demokratiske prinsipper. De klassiske teoriene er preget av uinnskrenket makt til kalifen, dette ble kontrastert med presidentens makt i demokratier. Det er heller ingen presedens for at kandidatene til kalifatet skulle velges gjennom valg blant representanter fra folket eller at folket skal være med på valget. Ofte trekkes kontrakten (aqd)

frem som eksempel på at kalifen var bundet til å oppfylle visse plikter for så å motta de styrtes samtykke (bay'a). Men både El Fadl og Gule er enige om at aqd og bay'a ikke kan likestilles sosial kontrakt og maktdelegering slik man har i demokrati. Dette fordi de islamske termene mangler det presise innholdet og fordi de ikke har vært anvendt i demokratisk forstand.

Ser man på andre organiseringsmåter, enn kalifatet, finnes flere elementer som kan ses på som demokratiske. For eksempel ble det første muslimske samfunnet trukket frem, der både sosial kontrakt og konstitusjon sørget for at flere religiøse grupperinger kunne sameksistere. Shura, som viktig praksis hos profeten, ble i den sammenheng trukket frem som et demokratisk element. Ifølge El Fadl ble brudd på den ofte påpekt i historien, noe som illustrerer dens viktighet. Gule mener at shura i grunn ikke hadde noe reell demokratisk effekt. El Fadl viste til juristenes konservative tolkninger med den begrunnelse at de ikke ønsket å gi makten til "wrongdoers". Det strenge synet har ført til at autoritær styresett har tradisjonelt vært foretrukket fremfor anarki. (Esposito & Voll 1996: 41)

Moderne strømninger i islam argumenterer for nettopp å tilordne de klassiske termene som shura, bay'a og aqd, nytt innhold tilpasset demokratiske idéer. Dette trenger ikke å være i konflikt med islamsk teori da det ikke er noe foretrukket statsstyret å finne i primærkildene i islam. Dermed kan ijthad og ijma benyttes. Dette vil i seg selv være å gå i en demokratisk retning, uansett hva utfallet skulle bli. Den territoriale inndelingen av ummaen vil gjøre det enklere å komme til enighet, rent praktisk. De moderne nytolkningene bygger videre på tawheed-begrepet og hevder at mennesket som feilbarlige skapninger kan ikke gi en enkeltperson monopol på makten og utlegningen av Guds sannhet. Med en slik argument blir autoritære styresett vanskelig å opprettholde, og demokrati blir enklere legitimert. I forlengelse av det argumenteres det at alle mennesker er Guds stedfortredere, så når de velger å delegerer Guds gitte autoritet til de som styrer har de krav på å bli hørt.

Problemer som bli påpekt med nytolkninger er at det er en fare for å havne for langt unna teologiske tradisjonen og det kan vanskelig legitimeres. Dermed kan man si at når El Fadl legger vekt på grunnleggende verdier som rettferdighet, er det veien å gå. Dette vil føre til at nye perspektiver legitimeres samtidig som at man ikke havner for langt unna tradisjonen. Spesielt rettferdighetsbegrepet er viktig i den sammenheng da det gir et godt grunnlag for

eventuell fremtidig styresett i islam, samtidig som at det sammenfaller veldig med demokratisk ideal.

### **6.3 Individuelle rettigheter**

I det siste kapitlet av analysedelen ble forholdet mellom menneskerettigheter, slik de er å finne i vestlige demokratier, undersøkt i forhold til islam. Først og fremst ble det sett på hvordan rettigheter i islam er begrunnet. Deretter ble noe av den generelle argumentasjonen rundt rettighetene diskutert. Når det gjelder selve begrunnelsen mener Gule at det påståtte rettighetene mangler naturlig forankring, individualisme og rasjonalitet. Gule mener at vestlige menneskesentrerte rettigheter er basert på individuell autonomi som betyr at individene selv former samfunnets moral gjennom egen fornuft, noe som viser at mennesket tar ansvar for egne handlinger. Fravær av disse verdiene i islamske rettigheter fører til konklusjonen at muslimske rettigheter ikke kan ses på som paralleller til demokratiske menneskerettigheter. Derimot er slike rettigheter å forstå kun som plikter overfor Gud.

El Fadl, byggende videre på sitt syn, hevder at tanken om Guds delegerte oppgave om å oppnå rettferdighet promoterer autonomi. Mutazilittene argumenterer for rasjonalisme gjennom å påpeke rettferdigheten som Guds essens, som selv Gud er bundet av. Gud er ifølge denne retningen ikke alle tings årsak og argumenterer dermed for fri vilje og Guds delegerte fornuft. El Fadl argumenterer også for at det er enklere å forsvare individuelle rettigheter, med den begrunnelsen at Gud skal holde hvert enkelt individ ansvarlig på dommedagen. Det hevdes videre at mennesket er stedfortreder som Gud investerte seg selv i. Å respektere individuelle rettigheter blir derfor å beære Gud. Med dette er det dermed argumentert for individualismen, rasjonalismen og individuell autonomi, som Gule krever for at islamske rettigheter skal være kompatible med demokratiske menneskerettigheter.

Gule argumenterer for begrenset fornuft i islam basert på den åpenbarte lovens rolle. Gule hevder at det er begrenset hvor mye av loven individene kan forstå. Men tidligere har vi sett at de ulike tolkningsprinsippene er nettopp for å tolke og forstå loven. Disse prinsippene viser også lovens dynamiske karakter, den er dermed ikke statisk slik Gule forstår den. Dermed kan menneskerettighetene forankres i lovens kilder. Dette støttes av Lindholm (2004:22). Det vanskeligste å påvise er den naturlige forankringen i islam. Både autonomien og fornuften som El Fadl snakker om er delegert fra Gud og dermed forankret i det transcendent.



Dessuten kritiserer Gule disse synspunktene for å ikke respektere Guds allmakt. Selv om allmakt åpenbart er å vektlegge i religioner, er det grunner til å vektlegge andre av Guds 99 egenskaper. Hvis Gule mener at Gud ikke kan være rettferdig og allmektig samtidig må Gule problematisere dette, noe han ikke gjør.

Til slutt påviser El Fadl noe som er viktig for debatten. Han skiller mellom gudgitte rettigheter og folkelige rettigheter, med utgangspunkt i tilgivelses-reglene i islam. I den sammenheng legger han frem at de rettighetene som det stort sett snakkes om som gudgitte i islam er personøkonomiske og eiendomsrettigheter, og ikke sivile rettigheter. El Fadl tolker dette til sitt favør og mener at det gjør det enkelt å hente inspirasjon fra kilder utenfor islam og bruke de grunnleggende premissene som rettferdighet og barmhjertighet til å forme sivile rettigheter. El Fadl argumenterer med at årsaken til at de ikke finnes er nettopp fordi Gud vil at menneskene selv skal definere dem.. Men det forsterker også det Gule ønsker å få frem, nettopp at det ikke finnes menneskerettigheter i islam som kan sammenliknes demokratiske menneskerettigheter. Men hvis spørsmålet er om det finnes muligheter for å utvikle demokratiske menneskerettighetene, så kan det svares ja.

## **6.4 Avsluttende kommentarer**

Aller først vil jeg si at selv i vesten er det ingen universell akseptert modell for demokrati, som simpelthen bare kan kopieres i demokratiseringsprosessen. Vanskelighetene i de nye Østeuropeiske demokratiene viser problemer og komplikasjoner tilknyttet globale erfaringer av demokrati. (Esposito & Voll 1996: 32) Globalt sett har demokrati-definisjoner vært identifisert med politiske tradisjoner av den vestlige verden og USA, det har vært vanskelig å snakke om en ikke-vestlig vei til demokrati. (Esposito & Voll 1996: 17) Gule med sine strenge krav til begrunnelse for menneskerettighetene og krav om å eliminere den transcendenten i islam for at det skal være kompatibel med demokrati, ser ut til å passe i den kategorien.

Det er viktig å huske at de nye landene ikke kan begynne på det nivå vi er i vesten i dag. Om vi prøver å sammenlikne ikke-vestlige ideologier med slik demokratiet er per i dag, bør det ikke anses som noe overraskelse at en finner store forskjeller og følgelig må konkludere med at vestlige veien til demokrati er den eneste. Derfor har jeg vektlagt en åpen definisjon av islam og demokrati og fokusert på å finne demokratiske prinsippers legitimitet innenfra

islam. Med den fremgangsmåten vil en også få en bedre forståelse av islam og resultatene vil følgelig være mer mangfoldige og nyanserte. I dagens islamske debatt finnes det imidlertid sterke strømninger som ønsker nytolkning, særlig i aktuelle samfunnsspørsmål som demokrati og menneskerettigheter. (Gilhus & Mikaelsson 2007:287)

Alle tre analyse kapitlene viser at Gules forståelse er utfordret. Bedre forståelse av den islamske loven viser at folkesuvereniteten slettes ikke erstattes av guds suverenitet. Et blikk utover kalifatet som metode for utforming av den utøvende makten legitimerte flere av de demokratiske idéene som kontrakt, konstitusjon, konsultasjon og toleranse for dissenser. Disse idéene har ikke presist det samme innholdet som demokratier, men de er der som et godt fundament å bygge videre på. Blant de grunnleggende elementer for en begrunnelsen til demokratiske menneskerettigheter ble det også argumentert for. Blant annet kan man nevne individualisme, rasjonalitet, individuell autonomi og menneskelig fornuft.

En oppklarende forståelse av loven viser også at dens dynamisk karakter tillater nye tolkninger, som det stadig gjøres. Innholdet til tolkningsprinsippene som ijma og ijtihad er utfordret i islam, men de er allikevel med på å skape en bedre forståelse av forholdet demokrati-islam. De er bevis på demokratisk oppblomstring innen ifra, uten å blindt akseptere vestlige demokratiforståelser. Dette åpner for muligheten til å kombinere demokrati med islamsk etikk og spiritualitet. (Esposito & Voll 1996: 29) Dermed kan det på bakgrunn av mangfoldigheten konkluderes med at demokratiske verdier er til en ganske stor grad forenlig med politisk styresett i islam.

Hovedsakelig har denne oppgaven vist at islam som mangfoldig fenomen inneholder, etter over halvannen millennium, tilstrekkelig tvetydighet og elastisitet at det kan tolkes i begge retninger. Analyser som undersøker flere sidere, teorier, lovskoler, retninger vil alltid konkludere med det. Med to teorier til grunn har jeg påvist relativt nok variasjon. Dette kan også ses på som kritikk for min undersøkelse, spesielt siden den bare ser på et begrenset sett med demokratiske verdier. Jeg vil allikevel hevde at kjernen i demokrati er dekket, og som El Fadl (2004: 113) presiserer, når kjernen er forent med islamsk doktrine blir de andre verdiene enklere å rettferdiggjøre som viktige og nødvendige for demokrati.

# Litteraturliste

- Bryman, Allan (2004): *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Cook, Thomas D. og Donald T. Campbell (1979): ”*Experimental and Quasi-Experimental Designs for Generalized Causal Inference*”. New York: Houghton Mifflin Company
- Dahl, Robert (1956): ”*A Preface to Democratic Theory*”. Chicago: The University of Chicago Press
- Diamond, Larry. (1999) *Developing Democracy: Toward Consolidation*, Baltimore: Johns Hopkins Press
- EIU (2014): *Democracy index 2014 :Democracy and its discontents*, A report from The Economist Intelligence Unit. Lastet ned den 23. desember 2014 fra <http://www.eiu.com/Handlers/WhitepaperHandler.ashx?fi=Democracy-index-2014.pdf&mode=wp&campaignid=Democracy0115>
- El Fadl, Khaled Abou (2004): *Islam and the Challenge of Democracy*. New Jersey: Princeton University Press
- Esposito, John L. & John O Voll. (1996): ”Islam and Democracy”, New York: Oxford University Press
- Farooq, Omar Mohammad (2006) *The Doctrine of Ijma: Is there a consensus*, Iowa: Upper Iowa University
- Fukuyama, Francis (1989): ‘The end of history’, *The National Interest*, vol. 16.
- Gilhus, Ingvild S. og Lisbeth Mikaelsson (red.): *Verdens levende religioner*, 2007. Oslo: Pax forlag.
- Gule, Lars (2006) *Islam og Modernisering*, Oslo: Abstrakt forlag AS
- Hagtvet, Bernt (2010): ”*Menneskerettighetsideen: opphav, begrunnelse, motstand*” i Halvor Stenstadvold (red.) *Georgs Bok*, Oslo: Pax Forlag AS
- Hasan, Ahmad (1992) *The Doctrine of Ijma in Islam: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, Lahore: Kitab Bhavan.
- Heidar, Knut, Einar Berntzen og Elisabeth Bakke (2008): *Politikk i Europa*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hofmann, Steven (2004): ‘Islam and Democracy: Micro-Level Indicators of Compatibility’, *Comparative Political Studies* 37: 652-676.
- Hovi, John & Bjørn Erik Rasch (2008): ”*Samfunnsvitenskapelige analyseprinsipper*”. 2. Opplag. Bergen: Fagbokforlaget.
- Huntington, Samuel P. (1993): ‘*The clash of civilizations?*’, *Foreign Affairs*, 72(3): 22-49

- Jackson, Roy (2011): *"Mawlana Mawdudi & Political Islam – Authority and the Islamic State"* New York: Routledge
- King, Gary, Robert O. Keohane & Sidney Verba (1994): *Designing Social Inquiry*. Princeton: Princeton University Press
- Lewis, Bernard (1976) *The Return of Islam*, *Commentary Magazine*, lastet ned fra <https://www.commentarymagazine.com/article/the-return-of-islam/> (avlest 20.01.15)
- Lijphart, Arend (1999): *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven and London: Yale University Press.
- Lindholm, Tore (2004). Islam og menneskerettigheter: Muslimer mellom førmoderne sharia og islamsk modernisering. *Religion og livssyn* 16(1), side 16-24
- Lindholm, Tore (2010): *"Hva er menneskerettighetene?"* i Halvor Stenstadvold (red.) *Georgs Bok*, Oslo: Pax Forlag AS
- Lipset, Seymour M (1994): 'The social requisites of democracy revisited: 1993 presidential address', *American Sociological Review* 59(1): 1-22
- Lund, Thorleif (red.) (2002): *Innføring i forskningsmetodologi*. Oslo: Unipub.
- Malnes, Raino (2012): *Kunsten å begrunne*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Malnes, Raino og Knut Midgaard (2009). *Politisk tenkning*. Universitetsforlaget.
- Maududi, S.A.A. (1974) *Political Theory of Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Mernissi, Fatima (1992): *"Islam and Democracy – Fear of the Modern World"*. Oversettelse av Mary Jo Lakeland. London: Virago Press.
- Narud, Hanne Marthe og Henry Valen (2007). *Demokrati og ansvar. Politisk representasjon i et flerpartisystem*. Oslo: Damm.
- Ragin, Charles C. (1987): *The Comparative method. Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley: University of California Press
- Rasch, Bjørn Erik (2000): *Demokrati. Ideer og organisering*, Bergen: Fagbokforlaget.
- Rousseau, Jean-Jaques (1762/1994). *The Social Contract*. Oxford: Oxford University Press Inc.
- Saeed, Abdullah (2006) *Islamic Thought. An introduction*. Oxon: Routledge.
- Sen, Amartya. (1999): 'Democracy as a Universal Value', *Journal of Democracy* 10 (3): 3-17.
- Taylor, Stephanie (2001): "Locating and Conducting Discourse Analytic Research", i Margaret Wetherell, Stephanie Taylor & Simeon J. Yates (red.): *Discourse as Data. A Guide for Analysis*. London: Sage.

- Walk, Kerry (1998): "*How to Write a Comparative Analysis*" Writing center at Harvard University
- Wang, Sissel Eltvik (2013): "*Er islam og demokrati forenelig? - en analyse av religionens effekt på menneskers demokratiske verdier*". Oslo: Reprosentralen
- Østerud, Øyvind (2007): "*Statsvitenskaplig leksikon*". Oslo: Universitetsforlaget
- Østerud, Øyvind (2007): *Statsvitenskap: Innføring i politisk analyse*. Oslo: Universitetsforlaget.