

ISLAMISME, SHARI'A OG RET

Undersøgelser af forholdet mellem politisk islam og menneskerettigheder

Nils Bredsdorff

Islamisme, Shari'a og ret – Undersøgelser af forholdet mellem politisk islam og menneskerettigheder/ Nils Bredsdorff

Skriftserie fra Roskilde Universitetsbibliotek nr. 48

Roskilde juni 2007

ISSN 0105-564x

ISBN 978-87-7349-700-5

Elektronisk version: <http://www.rub.ruc.dk/rub/omrub/publikationer.shtml>

Roskilde Universitetsbibliotek
Universitetsvej 1,
Postbox 258,
4000 Roskilde.

Tryk: Roskilde Universitetstryk

Islamisme, Shari'a og ret

Undersøgelser af forholdet mellem politisk islam og menneskerettigheder

Indledning

Disse overvejelser drejer sig ikke om, hvorvidt de politiske ideer og institutioner, som er udviklet gennem de sidste 250 år i den kapitalistiske verden – og det vil hovedsagelig sige Vesteuropa og USA – bør eksporteres til den øvrige verden. Undersøgelsen af rettighedstænkningens muligheder i islam og især islamismen drejer sig ikke om at vise de arabiske eller de muslimske landes befolkninger, at de ikke kan blive demokratiske, før de grundlæggende reviderer deres tro. Nogle forfattere, hvis analyser jeg værdsætter – f.eks. den tyske politolog og islamforsker Bassam Tibi – mener, at det er tilfældet. Men det har jeg ikke viden og indsigt til at bedømme på en interessant måde, og politisk er jeg imod eksport af demokrati.

Derimod forsøger jeg at diskutere den europæiske politiske virkelighed, hvor rettigheds- og demokratitænkningens særkende – det allestedsnærværende konflikt- og kontrolelement – dominerer de politiske og retlige institutioner og processer. Og i denne politiske verden går undersøgelserne på, om det er muligt at nå ind bag det tykke tæppe af religiøse symboler og rituelle formuleringer og bedømme islamismens tænkning om individets rettigheder, kontrol med magten, beskyttelse af mindretal og kritikere af de herskende meninger uden at være teolog eller muslim. Ved at fokusere på en

målestok, der er gældende i Europa – menneskerettighederne og den særlige europæiske fortolkning af dem – og som jeg ved lige så meget om som de islamistiske retslærde og akademikere, jeg undersøger, bliver det muligt at bedømme de politisk-religiøse udsagns indhold i denne europæiske sammenhæng – og altså ikke i forhold til de arabiske befolkninger, der som flertalsbefolkninger selv må afgøre deres målestokke. Sagt brutalt må de selv bestemme, om de vil fængsle folk, der kritiserer profeten eller mener, at engle ikke eksisterer. Men de og deres regeringer skal ikke bestemme den europæiske politik over for religiøs forhånelse eller rammerne for ytringsfriheden.

Som konkret eksempel er valgt ytringsfriheden som en af de vigtige politiske rettigheder. Undersøgelsen af Shari'a og ytringsfrihed er således et forsøg på at nagle de udflydende, ubestemte og elastiske religiøse begreber fast i en forpligtende diskussion, som ikke hele tiden kan stoppes eller afvises med henvisning til, at kun særligt betroede eksperter kan tolke islamismen. Både islamisterne og jeg har et forhold til den samme genstand, ytringsfriheden og dens fortolkning.

De euroislamistiske eller blot islamistiske bevægelser i Europa lever som mindretal under den europæiske målestok, og her må eventuelle modsætninger mellem rettigheds- og demokratitænkningen og den vækkelsesprædikantagtige tolkning af islam få politiske konsekvenser i form af en offentlig diskussion af og kamp mod de autoritære og antidemokratiske ideer, som nogle af de

muslimske bevægelser viser sig at have under sløret af religiøse formuleringer.

Det er underforstået i de følgende undersøgelser, at en række af de kristne vækkelsesbevægelser indeholder de samme antidemokratiske tendenser, er lige så ekspansive og kunne udsættes for samme analyse.¹ Søren Krarup tænker og taler i samme religiøse, sproglige gevandter som islamisterne, når han taler om, at mennesket har gjort sig selv til Gud med sin menneskerettighedsreligion. Det er der al mulig grund til at undersøge.

Men her er det Islam i Europa, der fokuseres på, selvom det er politisk ukorrekt. Og baggrunden er naturligvis Muhammed-karikaturkrisen og dens tilspidsning af de seneste 10 års resakralisering eller desekularisering af det politiske og sociale liv i Europa² samt dens demonstration af de religiøse kræfters trussel mod det demokratiske politiske liv. Jeg har deltaget i den offentlige debat om Muhammedtegningerne og ytringsfriheden som

¹ Se f.eks. oversigtartiklen Christianity reborn om Pinsemissionen, en af verdens hurtigst voksende religiøse bevægelser, især i Ulandene. *The Economist* 23. december 2006 s. 81-84. Det kristne, fundamentalistiske højre i USA er ligeledes en revivalist, bogstavn og fundamentalistisk bevægelse. Udviklingen i især de nye kristne kirkesamfund diskuteres meget spændende af Peter Berger i *The PEW Forum on religion and public life*, Event Transcript Religion in a globalizing world, Monday, december 4, 2006, <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=136>.

² For at angive min position i kontroversen om "moderniseringsteoriernes evolutionære optimisme": Klaus Eder giver en fin skitse til en analyse af sekulariseringen i en kritik af den ensidige Oplysnings blindhed for det religiøses betydning, som demonstreres i væksten i den religiøse kommunikations betydning overalt i den moderne verden, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsekuläre Gesellschaft? I: *Berliner Journal für soziologie* 3/2002 s. 331-343.

'ytringsfrihedsfundamentalist' med kronikker, artikler og kommentarer og har undervist i emnet, alt sammen parallelt med stadig mere vidtgående studier i Shari'a lovgivning, Koranen og politisk islam. Det er disse mere akademiske undersøgelser, der hermed lægges frem.

For at understrege alvoren i de følgende overvejelser er det vigtigt at erindre sig, at en af tidens islamistiske talerør, den nu afdøde Abu Laban, formulerede sig moderat, uprovokerende og samtidig helt i overensstemmelse med salafistisk tænkning, da han midt i orkanens øje udtalte:

"Islam er svaret på alle spørgsmål om, hvordan samfundet skal indrettes, også politisk. Islam giver os anvisningerne på, hvordan det skal gøres. Kommunismen har spillet fallit, og kapitalismen er i krise, kun islam har et svar, ... Vi skal tilbage til rødderne i Islam, men det er ikke noget, der lader sig gøre fra den ene dag til den anden."³

Det første kapitel behandler nogle af de forskellige udgaver af Shari'a og deres forhold til individers rettigheder. Det er især de mere liberale eller moderne tolkninger der tages op, fordi der sættes politiske forhåbninger til dem. Det andet kapitel analyserer en af de mest omtalte euro-muslimske og moderne islamister, Tariq Ramadan. Han er det velmenende, multikulturalistiske og indvandrerpolitisk set centrale mellemlags yndling.

³ Abu Laban i interview med *Information* En moderat islamist, d. 7.januar 2006

Der er tale om en akademisk kritik af fortrinsvis islamistiske akademikers publikationer. Det er vigtigt nok i sig selv – det er her refleksionen i de nye religiøse bevægelser starter – men det er altså ikke en analyse af danske eller europæiske muslimers opfattelse af samfund, religion og politik.

Roskilde 31. maj 2007

I. Shari'aerne og rettighederne

Studier i islamiske og islamistiske fortolkninger af religiøs ret og retlig religion i relation til menneskerettigheder

Umiddelbart forekommer det relevant at spørge, hvorfor man skal beskæftige sig med et så eksotisk emne som islamisk ret og retshistorie. Der er et stigende antal muslimer i Europa og det sker at kravet om indførelse af parallelle retssystemer med særlige Shari'a-domstole til muslimske, europæiske statsborgere dukker op. Men det er ikke et presserende politisk problem, selvom det ikke skal afvises, at det på længere sigt er nødvendigt med en egentlig fornyet retspolitisk debat omkring krav om lokal normering eller responsiv ret i al fald indenfor dele af familieretten. Dette problem vil jeg tage op neden for, når der er foretaget en nærmere bestemmelse af hvad Shari'a er. Spørgsmålet om Shari'a er relevant, fordi arbejdet med det giver indsigt i de brændende aktuelle spørgsmål om: hvad er Islam, islamismen, politisk Islam, reformislam og euroislam? Og den tilsyneladende omvej over islamisk ret og Shari'a i forhold til et afgrænseligt retligt emne, rettigheder, vil vise sig at åbne en mulighed for ikke-muslimer for at få indsigt og deltage i diskussionen, netop fordi ret og tro er vævet sammen, så også retsdiskussionen af i alle tilfælde dele af den islamiske tro og især politisk islam åbner sig for analyse.

For det første er islamisk ret og retstolkning ikke kun ret og juridiske systemer i europæisk forstand, men meget mere. Blot et sporadisk kendskab til sagen vil vise, at ret og moral og civile adfærds- og levereregler er blandet sammen på en uløselig måde, og at retten

dermed er en central og uløselig del af islam. Samtlige de referencer til islamisk ret, der følger nedenfor, indeholder udsagn som dette: Shari'aens forskellige kilder, Koranen, sunnaen og de forskellige fortolkningstraditioner og metoder

”dækker myriader af problemer som opstår i løbet af menneskets liv. Faktisk har den ideale adfærdskodex eller rene livsmåde, som er Shari'aen, et meget videre omfang og formål end et almindeligt retssystem i den vestlige betydning af ordet. Igennem denne proces sigter Shari'aen mod at regulere forholdet mellem Allah og menneske og menneske og menneske imellem. Dette er grunden til at Shari'a loven ikke kan adskilles fra islamisk etik.”⁴

Sådan hedder det hos en yderst traditionel lærebogsforfatter i Shari'a, og det er værd at holde fast ved definitionerne, da manglende kundskaber giver - især venstreorienterede og liberale politikere her som i andre lande (England og Canada) - ubesværet adgang til at forholde sig positivt til retspolitik leg med Shari'aen. Den fremtrædende liberale Shari'a reformator og retslærde Abdullahi A. An-Na'im siger det sådan:

”Termen Shari'a henviser til Islams generelle normative system som det er historisk forstået og udviklet af islamiske jurister især

⁴ Abdur Rahman I. Doi: *Shari'ah: The islamic law*, Ta Ha Publishers, London 1984/1997. Bogen giver et indblik i bogstavtro Shari'a: Læs f.eks. afsnittet 'Are the 'law reforms' really reforms or deviations from shari'ah? S. 465 som en kommentar til alle de senere nævnte liberale muslimers reform forslag. Det vigtigt at huske, at det er denne tolkning der er gældende ret eller i al fald den herskende norm mange steder.

i løbet af de tre første århundreder efter Islams grundlæggelse – det 8. til 10 århundrede e.kr. I denne almindeligt brugte forståelse inkluderer Shari'a et meget bredere sæt af principper og normer end retlige emner normalt gør. Mens termen islamisk ret normalt anvendes til at henvise til de retlige aspekter af Shari'a, skal man også huske, at muslimer tenderer til at tro at disse princippers og reglers retlige kvalitet stammer fra deres formodede religiøse autoritet.”⁵

Det hævdes ofte, at sådanne overvejelser over forholdet mellem islamisk ret, Shari'a, og islamisk tro ikke har nogen betydning for muslimer, der lever i vestlige samfund. På den ene side er det indlysende rigtig, fordi de vestlige landes lovgivning ikke anerkender Shari'a, hvorfor ingen formodentlig vil føre sag ud fra denne. På den anden side er det et særkende for Islam, at lov og ret er flettet tæt sammen med politik, moral og tro. I nogle muslimske lande er Shari'a den formelle regulering af forholdet mellem individerne og familierne i nærmest civilretlig forstand; i de vestlige lande er Shari'a uformelle normer og leveregler for mange muslimer. Den både religiøse og verdslige vejledning, som imamer udøver, bygger på Shari'a. Selve kernen i konflikten om f.eks. tørklæder, adskillelse af piger og drenge samt den enorme forskel i deres opdragelse og adfærd, forholdet mellem ægtefæller osv. bunder sig i denne uformelle tilstedeværelse af Shari'a, fordi den er en uløselig del af Islam.

⁵ An-Na'im, Shari'a and Islamic Family Law: Transition and transformation i: An-Na'im (ed.) *Islamic Family Law in a Changing World: A global resource book*, Zed books, London 2002 s. 1-23 her s. 1f.

Islamforskeren Jørgen Bæk Simonsen skriver:

”De forskellige retsskoler (inden for Shari’a) har sat sig for at opstille en norm for, hvorledes den enkelte muslim skal leve sit liv. Retsskolerne er ikke altid enige, og på en række punkter er der endog betydelige forskelle (bl.a. størrelsen af den arvedel, der skal tilfalde døtre i forhold til sønner). Men de er enige om ud fra Koranens anvisninger suppleret med profetens Sunna at indplacere en given handling på en skala, der strækker sig fra det gode til det forbudte. ... Langt de fleste normative regler vil kun have betydning for den måde, den enkelte tilrettelægger sit eget private liv på – i forhold til sin familie, i forhold til sine venner og sin omgangskreds og i forhold til sine naboer. I den slags relationer involveres retssystemet naturligvis ikke.”⁶

Den ægyptiske teolog Sayyid Qutb, som er en af de vigtigste grundlæggere af islamismen, beskriver også om end i tilspidset og agitatorisk form denne sammenvævning, som viser spændvidden i fortolkningen af Shari’as betydning:

” ... Islam er et fuldstændig gennemførligt socialt system i sig selv, det har trossætninger, love og et socialt og økonomisk system, som er underlagt både samvittighedens og lovens magt, og som er åbent for vækst gennem udvikling og udbygning.

⁶ *Hvad er Islam?*, Akademisk forlag, Kbh. 2006 s. 78 f.

Islam tilbyder menneskeheden en fuldkomment altomfattende teori om universet, livet og mennesket, som vi har vist - en teori der tilfredsstillende menneskets intellektuelle behov. Islam tilbyder mennesket en klar, bred og dyb tro, som tilfredsstillende samvittigheden. Den tilbyder samfundet en retlig og økonomisk base, som har vist sig både gennemførlig og systematisk.”⁷

Adskillelsen af de forskellige sammenvævede elementer, ret, moral, politik og adfærdsregler er en del af en sekulariseringsproces, som kun lige er begyndt, men som får turbo på for indvandrerne i Europa men som måske er ved at gå i stå igen under pres fra den tiltagende desekularisering. Ved opsplittingsprocessen eller selvstændiggørelsen af sammenvævede elementer opstår mange tolkninger og forsøg på nyvævning af en samlet forståelse. Når det er vigtigt at holde fast i undersøgelsen af Shari’a er det, fordi fortolkningen af Shari’a bliver et kerneelement i denne minoritetssocialiseringsproces. Samtidig er forståelsen af Shari’a afgørende for at begribe den politisk brisante diskussion i Europa om ytringsfrihed og menneskerettigheder og dermed på længere sigt udviklingen af den politiske kultur i Europa. Sammenvævningen mellem Shari’a som formelt gældende retligt system (i muslimske stater) og Shari’a som uformelt normsystem (i Danmark og Europa) er efter sagen om karikaturtegningernes tur med danske imamer som guider til nogle muslimske landes ministerkontorer og de

⁷ *Social Justice in Islam*, Islamic Publications International, New York, 2000, s. 317

statsligt støttede protestkampagner ikke længere et teoretisk postulat men en praktisk politisk kendsgerning.⁸

Påstanden om, at det er muligt at skabe en islam uden Shari'a eller skabe en Shari'a, der ligner den danske, engelske, canadiske familie- og arveret, er altså ikke en konstatering af et samfundsmæssigt faktum, men udtryk for en forhåbning og et projekt, en radikal reform af Islam. Politologen Bassam Tibi, som har skrevet omfattende om Islam og islamisk ret og politik, siger det således i et interview:

”Spiegel: Når noget fornærmer muslimer så har vi en tendens til at bakke ud – hjælper det ikke til at afmontere konflikten? Tibi: Nej. Det er simpelthen at give op. Og jo svagere modparten opleves af muslimerne, jo større bliver vreden de udtrykker. Og denne vrede er ofte omhyggeligt iscenesat. Argumentationen omkring karikaturesagen var fuldstændigt orkestreret. Intet var spontant. ... Eller lad os tage et andet eksempel. Præsidenten for det iranske parlament skulle besøge Belgien, hvor han havde en aftale med en kvindelig belgisk kollega. Han nægtede at give hende hånden, så hun mødtes ikke med ham. Han forlod Belgien og beskyldte hende for racisme. Beskyldningen for kulturel ufølsomhed er et våben. Og vi må neutralisere det.

⁸ Der findes ikke én Islam og dermed ikke én Shari'a. Det er udgangspunktet for al diskussion af Islam – og af enhver af de store verdensreligioner. At der imidlertid er noget fælles har vi netop fået demonstreret til overflod i Muhammed-krisen, hvor mange forskellige islam'er reagerede ens. Men for at understrege mangfoldigheden skal nævnes spændvidden mellem Islamisk trossamfunds islamisme og den liberale og reformorienterede Ahmadiyya-islam, som har en lille menighed i Hvidovre Moskeen, se En helt anden slags sharia kultur, *Berlingske Tidende* 3. sept. 2005.

... Spiegel: Og hvad er så svaret? Tibi: Muslimer må opgive tre ting, hvis de ønsker at blive europæere. De skal sige farvel til ideen om at omvende andre og tage afstand fra Jihad. Jihad i er ikke kun en måde at prøve dig selv af men betyder også brugen af vold for at udbrede Islam. Den tredje ting, de er nødt til at opgive, er Shari'a, som er Islams retssystem. Det er uforeneligt med den tyske Grundlov."⁹

Tibis grovkornede formulering deles de facto af mange radikale reformmuslimer. Shari'aen står helt centralt i spørgsmålet om muligheden for integrationen i Europa og i afklaringen af forholdet mellem menneskerettigheder og Islam. Det er således med rette, at spørgsmålet om Shari'a er blevet gjort til et afgørende pejlemærke i vurderingen af muslimers politisk-moralske, retspolitiske og, som det skal vises, demokratipolitiske holdninger.¹⁰

Men vanskelighederne ved en reformproces er enorme. Den islamiske liberale retslærde an-Na'im skriver, at man må forstå

”at islamisk familieret for de fleste muslimer er blevet symbolet på deres islamiske identitet, den hårde kerne, som ikke kan

⁹ *Spiegel* 2. oktober 2006. Der Spiegel spørger Bassam Tibi om, hvor mange af Tysklands 3 mill. muslimer, der deler hans anskuelser. ”Tibi: Måske et par tusinde.” En mere udbygget argumentation for en egentlig reform af Islam ses i Bassam Tibi, Cultural change in Islamic Civilization i: L. Harrison og J. Kagan (eds.) *Developing cultures: Essays on cultural change*, Routledge, London 2006 s. 245-260.

¹⁰ Demokratiske Muslimer har gjort afstandtagen fra Shari'a som retspolitisk målestok til adgangskort til foreningen. Det siger sig selv, at vurderingen af muslimers holdninger kun gælder de, som stiller op i offentligheden, fuldstændig på linie med vurderingen af hel og halv kristne offentlige personers kristne moral og retsopfattelse. Her er pejlemærkerne blot nogle andre og kendte.

formindskes, i hvad det betyder at være muslim i dag. Det skyldes ... at islamisk familieret er det væsentlige aspekt af Shari'a, som menes på succesfuld måde at have modstået udskiftningen med europæiske retsregler under kolonitiden og overlevet forskellige grader og former for sekularisering af stat og institutioner i mange islamiske lande."¹¹

På trods af denne indsigt i familierettens identitetspolitiske overtoner, som jo er en af grundene til at det er denne del af Shari'a, der ofte fremføres som forsøgsområde for selvstændig islamisk normering, så konkluderer an-Na'im karakteristisk for den mest liberale reform fløj:

"Jeg taler hermed for en klar og kategorisk anerkendelse af det faktum, at familieretten i islamiske lande i dag ikke er, ikke kan være og ikke bør grundes på Shari'a. Som alle aspekter af retssystemet i hvert land, er familieretten i virkeligheden baseret på statens politiske vilje og ikke på Guds vilje."¹²

¹¹ Preface i: An-Na'im (ed.) *Islamic family law in a changing worlds*. Op. Cit. XI f. To kendte islam forskere konkluderer tilsvarende: " Begrebet Shari'a vedbliver med at være et magtfuldt kulturelt symbol i en arabisk verden i dag. Arabiske regeringer, statskontrollerede religiøse institutioner, islamistiske grupper, partier og foreninger og liberalt sindede intellektuelle eliter kan være nok så uenige om Shari'as nøjagtige natur, men stort set alligevel dele den opfattelse at Shari'a er en umistelig del af islamisk identitet." Yvonne Yazbeck Haddad og Barbara Freyer Stockwasser, Introduction i: Haddad og Stockwasser (eds.) *Islamic Law and the challenges of modernity*, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA. 2004, s. 15.

¹² An-Na'im, Shari'a and islamic family law: Transition and transformation op. cit. s. 20.

Den livsvigtige debat om Shari'a og islam bevæger sig mellem dette yderpunkt og standpunktet om, at det er nødvendigt at vende tilbage til ur-tilstanden eller islams fremkomst for at komme uden om de skridninger, der er sket under pres fra moderniseringen. Men islamismen eller den moderne politiserede Islam gør en dobbeltbevægelse og vender som en forfatter siger om islamisten Mawdudi "tilbage til profeten og hans efterfølgere ... for at formulere synspunkter, der støtter hans egne anskuelser." Der er en tendens til at gå til profetens eksempel og samtidig "en underforstået afvisning af den (senere) tolkning og blomstring, der har fundet sted med udgangspunkt i disse eksempler."¹³ Islamismens særkende er både fri og bogstavtro fortolkning, en øvelse, der ligner ren hokus pokus men har stor tilslutning. En uovertrufet mester i denne både-og-strategi er Tariq Ramadan,¹⁴ som jeg vender tilbage til.

Retsteori og retspolitik

Under overskriften "Sharia: 'Europa har brug for statskontrolleret Shari'a'" bragte Information i slutningen af 2006 et forslag til torvs, som også blev fremsat under valgkampen i Sverige samme år, og som har været kørt som forsøg mange steder i verden: Indfør islamisk ret i reguleringen af familie- og personretlig spørgsmål.¹⁵

Jeg har ikke set det fremsat så grundigt argumenteret og autoritativt før så derfor er det et omhyggeligt referat værdigt.

¹³ Sajjad Idris, Reflections on Mawdudi and human rights i: *The muslim world* vol 93 (3-4) s. 547-561 her s. 559

¹⁴ F.eks. *The Way (al-Sharia) of Islam* i: Mehran Kamrava, *New voices of islam, Reforming politics and Modernity, A Reader*, Tauris, London 2006 s. 65-97

¹⁵ 7. november 2006 skrevet af Anna von Sperling

"Europa har i dag et parallelt retssystem baseret på Shari'a. Vi må integrere muslimsk ret i de europæiske systemer, lyder opfordringen fra den herboende pakistanske jurist, Rubya Mehdi. 41 procent af de britiske muslimer ønsker at indføre sharia-loven i de muslimsk dominerede områder i Storbritannien, mens 61 procent gerne ser, at i hvert fald deres familiesager i fremtiden behandles i overensstemmelse med islamisk lov og sædvane. Det var resultaterne af to større britiske undersøgelser tidligere på året.

Det er ... på tide, at de stadig mere multikulturelle, europæiske lande gentænker forholdet mellem ret, religion og kultur. "Vi lever i dag i en globaliseret verden, og de europæiske indvandrere har stærke bånd til deres oprindelseslande, både i konkret og følelsesmæssig forstand. Det er naivt at tro, at det ikke også får en indflydelse på retsopfattelsen," siger Rubya Mehdi. "I dag overlader vi det til imamerne at fortolke lovteksterne, men de afgør ofte stridighederne på grundlag af en meget streng og traditionel sharia-tolkning. Hvis vi ønsker at sikre, at alle borgere nyder lige beskyttelse, kan vi ikke bare overlade det til de muslimske samfund. Vi må udvikle en form for pluralistisk retssystem, og staten bør stå som garant for, at kendelserne ikke overtræder menneskerettighederne," siger Rubya Mehdi.

Hun har gennem sin forskning konstateret, at kvinderne taber, så længe der ikke gøres noget for at integrere de islamiske retsnormer på det familieretslige område.

"Hos mange af de muslimske indvandregrupper gælder det i

dag, at man ikke er hverken rigtig gift, skilt eller blevet rigtige forældre, før det er godkendt i henhold til de religiøse forskrifter. I de lande, de kommer fra, er den godkendelse indbygget i retssystemet. Her er det jurister og ikke imamer, der tolker teksterne, og retsopfattelsen har gennemgået en moderniseringsproces, hvor de religiøse forskrifter gradvist er blevet tilpasset det moderne liv, herunder idealerne om lige ret mellem kønnene," fortæller Rubya Mehdi. "I Danmark har vi et sæt klare love, men der findes ikke nogen retslig institution, der kan hjælpe kvinderne, når de strider mod koranen. I forbindelse med skilsmisser og sager om forældreret bliver det overladt til moskeen, og vi giver derved imamerne alt for stor indflydelse på folks liv." ...

Det er meget vanskeligt at se, hvorfor denne form for afvigelse fra retsstatsprincipper om at love gælder for alle borgere, kun skal gælde religiøse grupper og ikke sociale eller politiske grupper med afvigende retsopfattelser og opfattelser af forholdet mellem køn, børn og arbejds- og familieliv. Næsten lige så vanskeligt som at forstå, hvorfor Mehdis forslag ikke medførte en storm af protester fra retspolitikere og retsteoretisk interesserede jurister. Ligesom det desværre ikke fremgår, hvorfor der er behov for at fjerne det sikkerhedsnet, som dansk person- familie og arveret udgør for de muslimske kvinder, der *ikke* vil affinde sig med shariaretlige afgørelser. Det står jo f.eks. enhver muslimsk kvinde frit for post festum at overgive sine shariaretligt set uretmæssig tildelte privilegier eller arvelodder til manden, broderen eller sønnen. Her skal denne konkrete historie bruges til at diskutere indhold og

konsekvenser af en sådan retspolitisk pluralisme eller multikulturalisme. Men først skal fremhæves nogle erfaringer, som artiklen i Information og Mehdi ikke nævner.

Konklusionen på en undersøgelse af canadiske forsøg med anvendelse af Shari'a retlige regler lyder således:

”Selvom det traditionelle retssystem ikke på nogen måde er perfekt så demonstrerer de sidste 20 års retsudvikling inden for familieretten i Canada at der er sket nogen forbedringer på området for kvinderettigheder. Disse hårdt tilkæmpede rettigheder er alvorligt truede af de principper, der ligger bagved den nuværende Arbitration Act (forligslov) i Ontario.”¹⁶

For at understrege sagens komplicerede karakter skal henvises til den engelske debat om Shari'a Courts, som er beregnet til en uformel afgørelse af konflikter mellem muslimer i overensstemmelse med islamisk ret, som på den ene side beskrives som ”den mest konstruktive udvikling i de seneste år” og på den anden side får følgende salve med på vejen: ”set ud fra et menneskerettighedsstandpunkt, bør muslimer ikke have tilladelse til at betjene sig af en islamisk familieret i England på grund af risikoen

¹⁶ Natasha Bakht, Family arbitration using Shari'a law: Examining Ontario's Arbitration act and its impact on women i: *Muslim World Journal of Human Rights* vol 1 no 1 article 7, <http://bepress.com/mwjhr/>. (sidste side i netversionen). Dette er naturligvis ikke den endelige sandhed om integration af Shari'a men det er et velkvalificeret udgangspunkt. Et greb tilbage til den retsteoretiske debat om refleksiv eller responsiv rets lokale normering og retspolitiske konsekvenser for menneskerettigheder kunne måske også være på sin plads. Et udgangspunkt kunne være Asmund Born m. fl.. (red.) *Refleksiv ret*, Nyt fra samfundvidenskaberne, Kbh. 1988.

for, at kvinders rettigheder vil blive forulempet på en diskriminerende måde.” Forfatterens begrundelse for at operere med et officielt enstrengt retssystem og samtidig støtte etableringen af et uformelt konfliktløsningssystem er det retspolitiske forsøg på at bygge bro over gabet mellem det formelle system og den reelle praksis uden at anerkende et opsplittet system og dermed legitimere undertrykkelse eller overtrædelse af den europæiske rettighedstænkning.¹⁷ For mig at se ligner det på længere sigt en de facto anerkendelse af lokal normering, og artiklen viser selv i sin analyse, at det kan brede sig til andre område end familieretten. I en prisværdig klart formuleret, næsten truende afslutning beskrives problemerne ved en multikulturel lokal normering og liberale muslimske reformplaner. Problemerne ses ved at indsætte andre begreber end kultur, religion og etnicitet, feks. de retlige normer i andre befolkningsgrupper, ufaglærte arbejdere, white trash, racister, homofobe eller pinsemissionærer og Jehovas Vidner:

”Med andre ord statens love skal opføre sig som en kamæleon og tilpasse sig de skiftende omgivelser. Der bør være en slags standard imødekommenheds- og tilpasnings mentalitet og -mekanisme, som tager hensyn til krav og behov hos folk fra alle typer af baggrund, specielt med hensyn til kultur, religion og etnicitet. Dette apparat skulle ikke gennemføres målrettet med et håb om afskaffelse af alle uofficielle regler, men det skal

¹⁷ Ihsan Yilmaz, Law as Chameleon: The question of incorporation of muslim Personal Law into English Law i: *Journal of Muslim Minority Affairs* vol 21 no 2, 2001 hhv. s. 303 og 300. Artiklen giver mange referencer til debatten og mangler at afklare de mange kritiske spørgsmål, den selv stiller til en pluralistisk retspolitik, som den foreslåede.

forsøge at ramme en delikat balance mellem kravene fra den socio-kulturelle retlige sfære og statens politiske position. Ellers vil den officielle lov, hvis den ikke forholder sig til virkeligheden, blive ude af stand til at kræve loyalitet fra i det mindste nogen muslimer. Den samlede effekt af den officielle lovs strudse attitude over for virkeligheden kan blive at fremme foragt for loven og styrke de uofficielle love.”¹⁸

Guddommelige normer og grundnormer¹⁹

En anden grund til at tage islamisk ret op til undersøgelse er, at centrale dele af Shari'a er åbenbarede eller guddommelige normeringer og andre dele afledte mere eller mindre normalmenneskelige tolkninger af disse – jeg tænker på den centrale rolle der spilles af de 4 næsten sagnagtige 'retledte' kaliffer i arvefølgekrigene i årene efter Muhammeds død. Principielt er der derfor tale om, at menneskeskabte normer og regler på forhånd har en andenrangs position. Det gælder også (naturretlige) 'grundnormer' som menneskerettigheder. Der har i mange år været

¹⁸ Yilmaz, *Law as Chameleon* op. cit. s. 305.

¹⁹ Mahsood A. Baderin; *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford University Press, 2003. Baderin skriver: "The Qu'ran forms the foundation or the basic norm of Islamic law, the grundnorm, as Kelsen calls it." (s. 35) Sammenligningen ligner en legitimeringsøvelse, som skal muliggøre den følgende påstand om, at der er en oprindelig guddommelig struktur i Shari'a's mange hundredeårige udviklingshistorie, som man kan finde tilbage til. Baderin citerer islamisten Said Ramadan for dette: "the structure of islamic law – the Shari'ah – was completed during the lifetime of the Prophet Muhammad in the Qu'ran and the Sunnah." (s. 36, s. 26 i Ramadan *Islamic Law, London 1961*) Said Ramadan hævder også at "None of the Caliphs (successors) claimed the right to be a new source of Legislation." (s. 24) og han formulerer fyndigt fundamentalismens credo: "...The invariable basic rules of Islamic law are only those prescribed in the Shari'ah (Quran and Sunnah) which are few and limited." s. 26., og eter et opgør med Schachts analyser "...a sharp line has to be drawn between Islamic Law as introduced by its Prophet (the Shari'ah) and all juristic achievements that came later ..." (s. 30).

en omfattende international debat om visse normers historiske ophav og forrang for andre, men krisen omkring Muhammed-tegningerne viste, at spørgsmålet har interesse langt uden for internationale juristers kreds. Det er værd at repetere dette kort, fordi det illustrerer den konkrete kamp om hvad der skal gælde for både 'grundnorm' og det korrekte forsvar for denne.

Det er uden for enhver tvivl, at autoritative og indflydelsesrige muslimske - og andre religiøse - kræfter forsøgte at benytte krisen til at skubbe grænserne for ytringsfriheden tilbage gennem krav om særlig hensyntagen til religiøse følelser. Det blev uden held forsøgt i UNESCO og gennem EU, og det vil blive forsøgt igen igennem FN-systemet.

Krisen om tegningerne viste også, at der er stor uenighed om ytringsfriheden overhovedet var truet, og hvem der truede den, herunder om, hvorvidt spørgsmålet om, hvorvidt Shari'as rolle i Islam overhovedet var relevant at inddrage i debatten.

Grundlæggende har den kulturelle elite og venstrefløj – som fløj eller politisk kraft dog oftest gennem sin larmende tavshed - hævdet, at radikal tolkning af retten til at ytre sig samt et stejlt forsvar for denne ytringsfrihed var at sparke til svage grupper i samfundet in casu det islamiske mindretal.²⁰ Ytringsfriheden skulle formelt set

²⁰ Der er mange eksempler i det efterfølgende men senest har Rune Lykkeberg i en leder i Information 13.-14. januar 2007 gjort sig til talsmand for dette særegne standpunkt, som ville dømme den franske tegner Sinés klassiske, grove og halvpornografiske karikaturer af katolske præster som spark til den lille katolske menighed i Danmark. Også her er der tale om en "udsat minoritet" som formodentlig vil vokse med tilflytningen af fattige polske fremmedarbejdere, lige som den ekspanderende Pinsemission formodentlig heller ikke består af samfundets top og derfor skal skånes for hån og kritik.

ikke begrænses men fordragelighed og mellemfolkelig forståelse skulle prioriteres gennem høflig og eftertænksom hensyntagen til udsatte gruppers religiøse følelser. Man behøver ikke at sige alt, hvad man tænker, selvom man har ret til det.

Nogle gik så langt, at de i deres iver for at forsvare de svage kom til at forsvare de svages knap så svage talsmænd, imamerne, som netop repræsenterer den del af Islam, som holder den traditionelle Shari'a fane højt. Det er mindre vigtigt, at de på absurd vis samtidig lagde ansvaret for hele krisen på statsministeren og Jyllandsposten, fordi det på langt sigt er uvidenheden om den traditionelle og nu også den islamistiske tolkning af Shari'a, der er interessant. Den er et faresignal fordi den fører til en tilbagelænet ligegyldighed over for de fremtidige fronter i en europæisk demokratipolitisk kamp mellem en liberal, oplysningsinspireret og pluralistisk sekulært orienteret retning og en multikulturalistisk, mange steder inklusive en politisk korrekt venstrefløj, og en i stigende grad religiøst inspireret mod-oplysnings retning, der i sin kulturel relativistiske ligegyldighed længe har været den dominerende i indvandredebatten. Den muslimske elite – og vel at mærke ikke nødvendigvis muslimer som sådan – og de radikaliserede eller islamistiske dele af denne elite arbejder offensivt både politisk og teoretisk på at udvikle tolkninger af Islam og Shari'a og på at bringe disse tolkninger i spil blandt de menige trosfæller og på de bonede gulve i regeringskontorerne under overskifter som religionsfrihed, øget agtpågivenhed over for sårede religiøse følelser, beskyttelse af minoriteter og multikulturel autonomi osv..

Sami Zubaida forholder sig mindre polemisk og mere konkret til spørgsmålet om berettigelsen af at diskutere Shari'a ved at undersøge den nye iraqiske forfatning. I forfatningens artikel 2 står der bl.a. "Islam er officiel statsreligion og grundlaget for lovgivningen. A. Ingen lov kan indføres, hvis den strider mod islams hævdvundne regelsæt. B. Ingen lov kan indføres, hvis den strider mod demokratiske principper. ...". Zubaida kalder eufemistisk formuleringen "potentielt problematisk" og skriver:

"Er A og B forenelige? Hvad dækker udtrykket 'Islams hævdvunde regelsæt'? Indbefatter det forbudet mod og straffen for apostasi, som findes i næsten alle de anerkendte versioner af islamisk lov? ... Omfatter ytrings- og trykkefriheden, som defineret i artikel 36 også retten til at fremme sekularisering, kritisere religiøse anskuelser eller kulturelle udfoldelser, der opfattes som uforenelige med religiøse påbud?"²¹

Zubaida har udførligt skrevet om den kun tilsyneladende uforanderlige Shari'as udvikling gennem næsten 1400 år og påvist dens fleksibilitet og evne til at udtrykke aktuelle magtkonstellationers ønsker under påberåbelse af den guddommelige vilje. Men det, han her påpeger, er, at den islamiske lov er en guddommelig lov, og at dens forrang altid kan benyttes og har været benyttet til at omforme eller udplacere menneskelige regler – afhængigt af den herskende politiske tolkning af f.eks. borgernes rettigheder. Næsten identisk med sætningen i den iraqiske forfatning hedder det i internationale

²¹ Den nye irakiske forfatning og spørgsmålet om islamisk lov i: Præsentationsblad til Zubaidas bog *Ret og magt i den islamiske verden*, Carsten Niebuhr Biblioteket – en bogserie om den islamiske kultur, 2006 s. 5.

erklæringer om Islam og menneskerettigheder, at disse gælder, for så vidt de ikke strider mod Shari'aerne.

De modsætninger, der her kommer eksemplarisk tydeligt frem i forfatningseksemplet, og som Zubaida uddyber i en diskussion af familieretsudviklingen tages også op af en anden betydelig liberal, islamisk retslærd, den kontroversielle Wael B Hallaq, som stiller spørgsmålet, om Shari'a kan genskabes som en levende retskultur. Udgangspunktet er Hallaqs ultrakorte gennemgang af Shari'as udvikling især de seneste århundreder, hvor Shari'as særlige karakteristika, som har fungeret retstilpasende og udviklende i mere end 1000 år, efter hans opfattelse er gået i stykker i konfrontationen med nationalstaten, nationalismen og moderniteten. Hallaqs opgør med andre autoriteter og fortolkere er omfattende, men hans konklusion nærmer sig an-Na'ims i sin påpegning af de udfordringer en rekonstruktion af en moderne islamisk ret står overfor. Det er værd at citere omfattende, fordi det uanset svaret, så vidt jeg kan se, er her, det sner i den internationale islamiske retsvidenskabelige og retspolitiske diskussion, dvs. blandt de akademiske, liberale muslimer. Hallaq stiller spørgsmålet:

”Et yderst centralt og pinefuldt problem står tilbage, og løsningen på det synes indtil nu at være uholdbar, som dagens muslimer er nødt til at svare på, i hvilken udstrækning de er villige til at tilslutte sig moderniteten og tilegne sig dens produkter? At forkaste den fuldstændig er helt klart uden for diskussion: Moderniteten som vi har sagt det, ikke blot et materielt fænomen, men primært et fænomen som har bevirket

en systematisk omstrukturering af psykologi og erkendelse, blandt meget andet. I overensstemmelse hermed, er spørgsmålet, hvis muslimerne ville tilegne sig, hvad der passer dem af det moderne, hvad ville da blive tilegnet? ... Hvis de faktisk går sammen med andre nationer og skriver under på menneskerettighedserklæringer og konventioner, som de har gjort det, kan de så, eller er de villige til at gennemføre religiøse love, som tildeler deres religiøse minoriteter en lige status?”²²

Spørgsmålene stillet til muslimer som sådan er vanskelige at få svar på, men hverken de islamistiske eller euroislamistiske grupperinger eller de magthavende islamiske eliter verden over synes særlig villige til at besvare spørgsmålene.

Et af de centrale dokumenter om forholdet mellem Shari'a og menneskerettigheder er *Cairo Deklarationen om Menneskerettigheder i Islam* fra 1990 skabt af OIC, organisationen af islamiske lande. Over for hver af de kendte rettigheder – herunder ytringsfriheden - gør deklARATIONEN opmærksom på, at rettighederne ikke gælder, hvis de strider mod Shari'a:

”Everyone shall have the right to express his opinion freely in such manner as would not be contrary to the principles of the

²² Wael B. Hallaq: Can the Shari'a be restored? I: Yvonne Yazbeck Haddad og Barbara Freyer Stowasser (eds.), *Islamic Law and the challenges of modernity*, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA. 2004 s. 47 f. Heiner Bielefeldt giver et indtryk af bredden i termen liberal islam og reform-Islam – og viser også, hvorfor islamister må bekæmpe dem i: *Muslim Voices in the human rights debate i: Human Rights Quarterly* 17.4 1995 s. 587-617, her s. 605 ff.

Shari'a ... Information is a vital necessity to society. It may not be exploited or misused in such a way as may violate sanctities and the dignity of Prophets, undermine moral and ethical Values or disintegrate, corrupt or harm society or weaken its faith." ²³

Et andet centralt dokument, *Den universelle islamiske deklARATION om menneskerettigheder* fra 1981, underskrevet af stor set de samme lande, formulerer sig lidt anderledes i artikel 12: "Every person has the right to express his thoughts and beliefs so long as he remains within the limits prescribed by the Law", og for at ingen skal være i tvivl er der i 'Forklarende noter' anført "The term 'Law' denotes the Shari'a, i.e. the totality of ordinances derived from the Qu'ran and the Sunnah and any other laws that are deduced from these two sources by methods considered valid in islamic jurisprudence."²⁴

²³ Artikel 22 stk. a og c. Erklæringen kan ses på <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>. Og se de uddybende kommentarer i Ann Elisabeth Mayers authoritative værk *Islam and human rights – tradition and politics*, Westview Press 1999 s. 80 ff. Hun har særligt studeret islamisk ret og menneskerettigheder, og det kan være vigtigt at huske, at den førende liberale islamforsker Esposito benytter hende i sin egen *Encyclopedia of modern islamic world*, OUP, 2001. For at ingen skal være i tvivl gentages i artikel 24 "All rights and freedoms in this declaration are subject to the islamic Shari'a" og i artikel 25 "The islamic Shari'a is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this declaration." (Anledningen til min understregning af Mayers credentials er en kommentar fra den kendte danske muslimske kommentator Sherin Khankan: Islams pseudospecialister i: *Information* d. 30.-31. december 2006, hvor hun gør rede for sin opfattelse af, hvem der er de rigtige eksperter på Islam, og hvem der kan udtale sig med vægt. Tilfældigvis er de alle liberale islamforskere. Det er Mayer også, ligesom langt flertallet af de internationale islam forskere, jeg citerer og trækker på for at undgå at blive beskyldt for kun at fremhæve de konservative Shari'a fortolkere, et trick en anden 'rigtig' Islamspecialist og liberal Shari'a fortaler Lissi Rasmussen også forsøger sig med i 'Når definitionen af sharia fastlåses' i: *Politiken* d. 24. marts 2006)

²⁴ Her citeret fra Shaheen Sardar Ali, *Gender and human rights in Islam and international law*, Kluwer Law International, The Hague, 2002. Appendix 1

Ann Elisabeth Mayer konkluderer sin gennemgang af den særlige islamiske version af menneskerettighederne i bla. Cairo-erklæringen således:

”... de Shari’a kriterier, som anvendes til at begrænse rettighederne er udformet så uklart, at de ikke fastlægger nogen grænselinie, ud over hvilken en regerings og et samfunds krav om lydighed og underkastelse kan siges at udgøre en utilladelig overtrædelse af individets rettigheder. Dvs. de islamiske menneskerettigheder kan, når de en gang er blevet bestemt med disse vage islamiske kriterier, ikke tilbyde nogen beskyttelse af individet mod love og politikker, der bryder den internationale menneskerettighedslovgivning.”²⁵

Juridisk set er problemet netop ubestemtheden og ikke, at der er begrænsende kriterier på rettighederne. Og til ubestemtheden føjer sig den standende konflikt om hvad Shari’a overhovedet indeholder mellem den traditionelle tolkning og den islamistiske, som gør beskyttelsen af rettighederne helt illusorisk.

Bassam Tibi har i sine analyser af islam som kulturelt system og af de forhindringer og blokeringer, som eksisterer mod forandringer af det retlige og kulturelle system i islam dominerede lande påpeget nødvendigheden af at gøre op med Islams centrering om kollektivet og individets pligter over for dette: Med støtte i Mayers

²⁵ Mayer, *Islam and human rights* op. cit. S. 82.

argumentation om menneskeretten som individualistisk siger han: "Establishing human rights in Islam as individual rights seems to be necessary to introduce the concept of rights and shift away from the concept of duties. To achieve this, drastic religious-cultural reforms are required."²⁶ Tibi insisterer på , at der er en fælles kulturel eller civilisationsmæssig kerne i Islam, som må forandres. Han argumenterer hele tiden samtidig mod Huntingtons tese om civilisationernes sammenstød som alt for unuanceret. Men han fastholder at søge efter det rationelle indhold i iagttagelsen af modsætningerne mellem Islams og den vestlige måde at tænke menneskeret på

"De nyligt (artiklen er fra 1994) udviklede programmer for islamiske menneskerettigheder skjuler mere, end de afslører, af en konflikt de behandler. Disse erklæringer skjuler inkompatibiliteten mellem de individuelt og de kollektivt orienterede begreber i vestlige og islamiske forestillinger om menneskerettigheder ved at sløre grænserne mellem pligter og rettigheder. ... Ann E. Mayer tager fat på de muslimske menneskerettighedsforfatteres prioriteringer, når hun siger: "...De fastholder åbenbaringens primat over fornuften, og ingen støtter fornuften som kilde til loven." Her ligger problemet. ... Jeg fastholder, at det er en konflikt mellem den kulturelle

²⁶ Islamic law/Shari'a, human rights, universal morality and international relations i: Shahram Akbarzadeh (ed.) *Islam and globalization, Critical concepts in islamic studies*, Routledge, London 2006 s. 88-109, her s. 97.

modernitets globale civilisation og lokale præmoderne kulturer grupperet i regionale civilisationer.”²⁷

Vender vi os igen mod det mere juridiske, så er det den muslimske retslærde an-Na’im, der bruger begrebet uforenelighed: Der eksisterer en ”Incompatibility between Shari’a and modern standards of international relations and human rights.”²⁸

Menneskeret, international ret og islamisk ret

Nu anses Ann Elisabeth Mayer godt nok for at være ekspert, men også for at være repræsentant for vestligt kulturelt hegemoni, dvs. en slags kulturimperialisme. Hun sættes i sammenhæng med islamofobi og orientalisme – ligesom andre kritikere af Shari’a, f.eks. muslimen Bassam Tibi.²⁹ Derfor er et umagen værd at se meget nærmere på, hvad det egentlig er, tænksomme, liberale, islamiske retspolitikere mener. Da de ofte formulerer sig i en dobbelt modsætning til både konservative muslimer og til kritiske ikke-muslimske forskere, så indledes med en aktuel version af den netop nævnte kritiske konklusion om de islamiske kriterier. I den nyeste udgave af klassikeren, *Islam and human rights* fra 2007, har Mayer skærpet sin stillingtagen til de islamiske begrænsninger af menneskerettighederne:

²⁷ Op. cit. s. 102. Mayer citatet er fra *Islam and human rights* op. cit. s. 58. Tibis analyse af globalisering og kultursammenstød udvikles senere til bogen *Islam between Culture and Politics*, Palgrave 2005.

²⁸ Citeret efter Bassam Tibi *Islamic law ...* op. cit. s. 103. Citatet angives at være fra an-Na’ims *Toward an islamic reformation*, New York 1990 s. 185.

²⁹ Baderin op. cit. s. 3 f. og s. 10

”Imposing Islamic qualifications on rights sets the stage not just for the diminution of these rights but potentially for denying them altogether. ... those who impose vague islamic criteria on rights do not see the relationship of the individual and the state as being an adversarial one in which the weaker part, the individual, needs ironclad guarantees of civil and political rights to offset the tendencies of modern governments to assert their powers at the expense of the freedom of the individual. ... with these undefined Islamic criteria in place, Islamic human rights offer no protection against laws and policies violating international human rights law.”³⁰

Mashood Baderin, som her skal bruges eksemplarisk, diskuterer FN's Menneskeretskonvention om civile og politiske rettigheder fra 1976 i lyset af islamisk ret. Han er liberal og har grundlæggende det standpunkt, at modsigelser i den guddommelige tekst sammen med de fire officielle Shari'a tolkningsskoler muliggør en liberal nyfortolkning af Islam. En nærlæsning af ham viser, hvordan det kan foregå. Hans projekt går ud på at vise, at selve begrebet om internationale menneskerettigheder ”på overbevisende måde kan etableres indefra via temaer i islamisk ret snarere end udefra med et

³⁰ A.E. Mayer, *Islam and human rights*, Fourth Edition, Westview press 2007, s. 97. Mayer giver her en række eksempler på fordrejet og insinuerende akademisk kritik af hendes kritiske undersøgelser af HR og Islam. (note 4 s. 240). En af de nævnte er Mashood Baderin. Mayers kapitel 1, Sammenligning af rettigheder på tværs af kulturer er et fremragende opgør med og dokumentation af kulturel relativismen i socialvidenskaberne. Mayer har mere omfattende kritiseret Baderins bog og hans særegne kildebrug og citationspraksis i sin anmeldelse i: *The American Journal of International Law* vol 99, no 1 (2005) s.302-306.

begreb, der er fremmed for islamisk ret.”³¹ Han skelner mellem rettighedernes 'universality' og deres 'universalism', hvor det første går på, at den Universelle menneskerettigheds Deklaration (UDHR) er accepteret af alle, men deres fortolkning og tillempling eller almengyldighed (universalism) ikke er kommet så langt.³²

Det fælles værdisæt kan opnås ved at koncentrere sig om begrundelses- eller retfærdiggørelsesprincipper (justificatory principle) for begrænsninger i rettighederne, der også er en del af UDHR³³, og læse dem sammen med det særlige islamiske begreb om velfærd, *maslahah*, og princippet om en særlig margin for staters vurdering og skøn over, om rettighederne skal tilsidesættes af lokale uomgængelige (ofte moralske, religiøse) årsager, som de er udviklet af Den europæiske menneskerettighedsdomstol (margin of appreciation).³⁴

Baderins forsvar for særlige islamiske fortolkninger af menneskerettighederne bygger på en teori om kulturel relativisme og sættes af ham i modsætning til universalisme – at reglerne er ens for alle. Han beskriver klart, hvad hans projekt er:

”En kritisk vurdering af de to teorier afslører, at på den ene side lægger kulturel relativismeteorien op til misbrug og bliver måske

³¹ Baderin op.cit. s. 6

³² Op.cit. s. 23

³³ Op.cit. s. 44 .

³⁴ Op.cit. s. 6 og s. 53

brugt til at rationalisere menneskerettighedskrænkelser af forskellige regimer. Den accepterer pluralistiske input, som hvis de ikke styres passende, kan ødelægge grundlaget for at gennemføre menneskerettighederne. På den anden side er de aktuelle værdier, som fremlægges i tolkningen af internationale menneskerettigheder af fortalere for den strikte universalisme, blevet kritiseret for at værere vestlige og ikke virkeligt universelle. .”³⁵

Hvad er en passende styring da? Og hvad er pluralistiske inputs? Baderins tekst er fyldt med henvisninger til Koranen og argumentationer og opsamlinger understreges med henvisninger hertil. I argumentationen for det meget omdiskuterede begreb om velfærd, Maslaha, som pejlemærke for Islam hedder det: ”Bortset fra mange andre Korancitater og profetiske traditioner til støtte for de anførte karakteristika for Islam (bl.a Maslahahs centrale betydning nb) opsummerer det følgende Korancitat fyndigt islamisk lovs menneskekærlige natur: ”... han påbyder dem det rette og forbyder dem det onde, og han tillader dem de gode ting og forbyder dem de slette, og han tager deres byrder fra dem – og lænkerne, som var på dem.” Således er det overordnede mål og hensigt for Shari’a at fremme menneskelig velfærd og forhindre det skadelige, hvilket man skal huske både, når man tolker og implementerer den som islamisk lov” ³⁶

³⁵ Op.cit. s. 27

³⁶ Baderin, op. cit. s. 42, Koran-citatet er 7:158, Koranen, Borgen 2006, oversat af A.S. Madsen (i engelske oversættelser er tallet 7:157) Jeg citerer ikke dette sted for at udstille den religiøse argumentations meningsløshed i ordet 'således' (Thus) men fordi dette er karakteristisk for hver eneste side i bogen, flettet ind i tilsyneladende juridiske

Baderins bog er typisk for liberale islamiske human rights jurister, men har desuden en guldgrube af både islamiske og vestlige HR referencer. Det er forvirrende og provokerende bog, som imidlertid bliver sørgeligt 'normal', når dens analyse bliver konkret. Brutalt sagt: Så snart argumenter eller dele af dem kan checkes, og det dermed er muligt at få indsigt i de religiøst-juridiske argumenter og se bagom det tilsyneladende fremmedartede univers, afsløre det religiøse sprog og de tvetydige bevisførelser sig som rene besværgelser og tungetale. Baderin gennemgår omhyggeligt hver enkelt artikel i FNs Internationale konvention for civile og politiske rettigheder. Artikel 19 omhandler ytringsfriheden. Først gennemgås artikel 19 (3) dvs. grænserne for ytringsfriheden sat af staternes ret til at beskytte andres rettigheder, den nationale sikkerhed, offentlige orden og sundhed og moral. Herefter kobles direkte til Kamalis berømte monografi *Freedom of expression in Islam*, hvorfra forskellige godbidder serveres som begrundelse for, at Shari'a også indeholder begrænsninger i ytringsfriheden: Koranen forbyder spredning af det "onde og obscøne" og et sted (24:19) hedder det "Sandelig, de som ønsker at skændighed skal sprede sig (those who love to see scandal broadcasted) blandt de troende, vil få en pinefuld straf i denne verden og i den kommende. Allah ved, men I ved ikke." Igen skriver Baderin. "Således er ytringsfriheden under

formuleringer. Jeg fristes til at citere fra en anden tradition, Goethes ironiske vers om princip- og teoriløs videnskab: "...for netop der, hvor der mangler begreber med mening i, der dukker der altid et ord op i rette tid", Faust I:1995.

islamisk lov heller ikke absolut men begrænset til velanbragt (apposite) tale og udtryk.”³⁷

Slår man efter hos Kamali³⁸, som Baderin støtter sig meget til, optræder der en karakteristisk argumentationsfigur - som måske blot er en normal teologisk figur, men vanskelig tilgængelig for samfundsvidenskabelig tækning. Et af de steder, der henvises til, hedder det:

”Der er basalt set to formål, der tjenes ved den fri tale: opdagelsen af sandheden og opretholdelsen af den menneskelige værdighed ... Af disse to formål som er anerkendt og godkendt i Islam, er det, måske, opdagelsen og opretholdelsen af sandheden, som Islam lægger størst vægt på, men dette skal kun ses som en generel karakteristik af Islam med dens forpligtethed overfor fremlæggelsen af sandheden. Alligevel er det fornuftigt at antage, at det i tilfælde af en direkte konflikt mellem søgen efter sandhed og menneskelig værdighed, normalt ville være den første som fik overtaget.”

Sandhedssøgen er gældende som grundværdi i Islam og paralleliteten til ytringsfrihedsdiskussionen i vesten (J.S. Mill) er klar.

³⁷ Baderin op. cit. s. 127. Eufemistisk talt er det en lidt særegen juridisk definition af ytringsfrihed, men den er karakteristisk for den religiøst-juridiske jargon og formodentlig kan yderligere religiøse belæg vise at 'velanbragt' skal tolkes meget bredt og betyder inden for lovens rammer – Shari'as forstås. Cirklen er sluttet.

³⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of expression in Islam*, revised edition, Islamic texts society, Cambridge 1997 s.8 f.

Naturligvis vil det andet formål og samfundsmæssige hensyn lægge begrænsninger på friheden her som hisset. Uroen starter med at vokse ved udsagnet om, at ytringsfrihed og sandhedssøgen ikke er i modstrid med hinanden, men støtter hinanden – de er ikke tit i konflikt. Der er ingen modsætninger mellem sandhederne eller ytring og hensyntagen, fordi den sandhed, der søges, er den sandhed som er beskrevet i Koran af Gud, og som grundlæggende er modsigelsesfri. Her er jo også beskrevet, at man skal sige dette rette og bekæmpe det onde:

”Den basale forpligtethed på sandheden (al-haqq) udtrykkes mange steder i Koranen. Al-Haqq er et af The Most Beautiful Names of God, ligesom det også er et af de centrale kendetegn ved Koranen. Den er det klare hovedindhold af den koraniske tekst, som lyder: ’Dette er vores bog, som taler sandt imod jer/ Dette er vort skrift. Det siger sandheden om jer. This is Our book which pronounces for you the truth’³⁹

Det er for så vidt ligegyldigt, hvilken af de modstridende oversættelser og efterfølgende fortolkninger, der er korrekt. De er alle – også Baderins brug af Kamali, baseret på en religiøs cirkelslutning, som ikke kan bære en påstand om Islams forpligtethed på menneskerettigheder eller konkret ytringsfrihed. Islam er sandheden, som stræber efter sandheden, som er islam. En sandhedssøgen, der ligger ved siden af eller modsat islam, omfattes ikke af formålet. Men Kamalis formuleringer simulerer dette

³⁹ Kamali op. cit. s. 10. Korancitatet: (45:29) Først Madsens så Wulffs oversættelse. Der er rig anledning til liberale og andre tolkninger.

omfattende sandhedsbegreb som ganske vist hver gang dementeres af hans Koran brug. Han skriver, at al-Haqq, sandheden, har en lang række konnotationer og synonymmer i Koranen, men af alle disse

”er det ’dette at sige sandheden’ som i højeste grad indbefatter den primære mening med al-Haqq. Koranen taler også for finaliteten i al-Haqq forstået sådan, at der ikke er nogen yderligere værdi ud over sandheden, når den én gang er opnået. : ’ And what is there after attaining the truth, except misguidance.”⁴⁰

Kamali har i sin bog lavet en lang liste over Shari’aens begrænsninger af ytringsfriheden, som opdeles i moralske og retlige begrænsninger. De moralske henvender sig til den troende og drejer sig om at lyve og f.eks. udstille andres svaghed. Baderin bruger denne liste og refererer, at de retlige grænser trækkes bl.a ved ”offentlig ytring af onde og sårende udtryk, ærekrænkende beskyldninger, injurier, fornærmelser, banden, oprørske tale og blasfemi.”⁴¹ Hverken Kamali eller Baderin gør opmærksom på den indlysende indvending mod de alment formulerede begrænsninger,

⁴⁰ 10:32, Hvad er der da efter sandheden andet end vildfarelse? Madsen.

⁴¹ Baderin op. cit s. 127. I en fodnote til brugen af Kamali skriver Baderin: ”Det er interessant at bemærke at afsnittene om begrænsningerne udgør den største del af professor Kamalis arbejde *Freedom of expression in Islam*. Dette beskriver måske godt retten til ytringsfriheds ikke-absolutte karakter og vanskelighederne ved at balancere retten selv og begrænsningerne på den.” Problemet er, at disse begrænsninger ikke stammer fra positive retsregler som kan analyseres og ændres men fra uudgrundelige og uforanderlige bud, som kan smækkes ned over alle typer statslige regler og forbud – bekæmp det onde. Af de 8 konkrete begrænsninger der gennemgås i Kamalis bog fylder forbudet mod blasfemi langt mest, 38 ud af 84 sider.

hvis begrundelse næsten udelukkende er Koran og Hadith henvisninger og kommentarer, ond tale, sårende påstande, bagtalelse, oprørsk tale osv., at forskellige politiske eller samfundsmæssige interesser vil vurdere konkrete udsagn forskelligt.

Baderin vælger desværre at koncentrere sig om blasfemien, da den angiveligt via Rushdieaffæren har tiltrukket sig stor opmærksomhed. Først beskriver han, at den traditionelle sammenkædning mellem apostasi og blasfemi er forkert ifølge moderne fortolkning. Kamali er igen vidne og den væsentlige argumentationsstrategi er, at blasfemi ikke giver dødsstraf, men selvfølgelig er en kriminel handling, altså en begrænsning der skal beskytte "the sensibilities and beliefs of the muslim community in particular and other faiths in general." Og her starter den store glidebane:

"Set i det perspektiv er denne begrænsning forklarlig inden for artikel 19(3b) i Konventionen om beskyttelse af den offentlige orden eller moral. Blasfemiske udtryks evne til at anspore muslimer til offentlige uroligheder er bevidnet ved opstandene i mange dele af verden, som fulgte efter offentliggørelsen af Salman Rushdies *Sataniske vers*, som blev betragtet som stødende muslimers religiøse følelser ikke blot af muslimer, men endog af ikke-muslimske religiøse ledere."

Baderin mener, at man må skelne omhyggeligt mellem "konstruktive fornuftsprægede intellektuelle kritikker af religiøse tolkninger og udtryk, som fornærmer eller håner følelser (sensibilities) hos

fornuftige (reasonable) tilhængere af forskellige religioner under dække af ytringsfriheden.”⁴² Altså hvis religiøse fanatikere eller rablende og forførte folkemasser laver uro kan Rushdie legitimt forfølges og forbydes – som det skal vises senere, er det også Kamalis opfattelse.

De sataniske vers, der både for mig og mange islamister var startskuddet til at beskæftige mig med Shari'a, kan altid bruges som pejlepunkt for politiske debattørers (muslimske som kristne og ateister) egentlige ståsted i forhold til menneskeret og ytringsfrihed. I arbejdet med islamisk ret og islamisme er navnet Hashim Kamali dukket op overalt. Han er en betydningsfuld fortolker af Shari'a, og Ramadan citerer ham mange steder med ros og tilslutning. Også han er liberal; anmeldere af hans seneste bog kalder ham en ”modernist reformer”, som vil ”appeal to a modern mindset”.⁴³ Kamali sammenfatter sit arbejde med at vise, at Shari'a indeholder ikke blot alle elementer af de internationale menneskerettigheder, men også en særlig positiv og beskyttet ytringsfrihed:

”Når et retlinet individ med en sund dømmekraft møder bedragerisk og grov adfærd, som oprører hans engagement og forpligtelse over for retfærdighed og sandhed, så bør han have muligheden for at sige fra og udtrykke sin mening om sagen.

⁴² Baderin op.cit. hhv. s.128 og s. 129

⁴³ Asma Afsaruddin I: *The Middle East Journal* Vol 53 no 1, 1999 s145 f. og Sherman A. Jackson I: *International Journal of Middle East Studies* vol 31 no 3 (1999) s. 450 ff. begge positivt kritiske.

Det er det basale budskab i meget af den moralske og juridiske lære i Islam, som jeg har redegjort for.”⁴⁴

Sådanne formuleringer med store mængder af belæg i først og fremmest historiske tekster og deres moderne kommentarer er udbredte i den internationale diskussion. Det er imidlertid langt fra altid, at man får lejlighed til at kigge ind bag de teologisk-juridiske formuleringer. I et par appendix'er går Kamali i detaljer med den del af ytringsfrihedsdiskussionen, som drejer sig om blasfemi. Der omtales to konkrete Shari'a influerede domme fra samme tidspunkt som Rushdiesagen, der også nævnes i den forbindelse. Den ene sag er fra Indonesien, hvor en romersk-katolsk redaktør af et større dagblad blev idømt 5 års fængsel trods anger og undskyldning for at have offentliggjort en meningsmåling, der viste, at profeten Muhammad kun var nr. 11 på en hitliste over de mest berømte og værdsatte personer, efter bl.a. præsident Suharto og Saddam Hussein. Den anden sag er fra 1991, hvor en ægyptisk domstol dømte forfatteren Ala Hamid til 8 års fængsel for at have skrevet en bog, som Kamali selv mener, ligner Rushdies Sataniske vers meget. Hans kommentar er, at Hamid havde undervurderet sine ”landsmænds følsomhed over for blasfemiske angreb på Islams Profet – Fred Være Med Ham”.⁴⁵

⁴⁴ Mohammad Hashkim Kamali, *Freedom of expression in Islam*, Islamic Text Society, Cambridge, 1997 s. 259.

⁴⁵ Op.cit. s. 290 f. Denne fremstilling er taget fra min artikel Shari'a og satire i: *Social kritik* nr. 104, 2006. Den fortjener gentagelse, fordi sagen bedre end mange akademiske analyser af Kamalis særlige Koran-læsning fastholder ham (og Ramadan), hvor han som moderne islamist hører hjemme, på højrefløjen i forhold til menneskerettighederne.

I Appendix V behandles så Rushdie-sagen ved, at Kamali gennemgår en række islamiske retlige afgørelser, herunder Khomeinis såkaldte fatwa, som de andre teologisk-juridiske autoriteter er uenig i mht. selve straffen, dødsdommen, men ikke forbrydelsens alvor. På grund af det foregående appendix ved læseren, at Kamali ved, hvad der ventede Rushdie, hvis han førte en sag ved en muslims domstol. Derfor falder hele argumentationen omkring, hvad et 'retlinet individ med en sund dømmekraft' kan forvente af en retfærdig retssag, tilbage på ordene 'sund dømmekraft', der viser sig, ligesom i Cairo-deklarationen, blot at betyde, at standpunktet skal være i overensstemmelse med Shari'a. Kamali, der fremhæves som en reformvenlig og moderne professor, med uddannelser fra London University og McGill University, mener efter sagsgennemgangen, at det er retligt korrekt, at Rushdie - fordi han ikke vil angre på de foreskrevne forskellige måder, og fordi han ikke vil stoppe salget af sin bog, og fordi han ikke vil stille op til en islamisk retssag - må leve sit liv med de fatwaer, der er udstedt, og altså i livsfare. Så meget for ytringsfrihed i den liberale version. Gud nåde og trøste kritiske, ironiske eller blot uvidende forfattere og tegnere og religionsforskere i den konservative version.⁴⁶

⁴⁶ Hverken Kamali (1997 og 2003) eller Ramadan nævner ikke en af de mest berømte religiøse retssager, Sagen mod Cairo-universitetslæreren Nasr Abu Zayd for apostasi. Han blev dømt som apostat for at have kritiseret islamistiske lærde og traditionalistisk Koran-tolkning og tvangsskilt fra sin kone. Han flygtede til Holland. Men denne sags forløb, akter og argumenter er omfattende belyst i al sit groteske, islamistiske vanvid og belyser således fint Kamalis stuerene, liberale sammenfatninger af tilsvarende religiøse retssager. Et sjældent indblik i ægyptiske islamisters værksted, læs selv: Fauzi M. Najjar: Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Nasr Hamid Abu Zayd i: *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000) vol 27 (2) s. 177-200.

Det er vigtigt at huske på, at den nævnte type repressive fængslinger og censurdomme er udbredt i de fleste muslimske lande⁴⁷, hvor JPs tegninger er lagt for had. En række muslimske intellektuelle og medieeksperter har slået fast, at der ikke er noget alternativ til at undskylde og give køb på ytringsfriheden. De slutter sig til koret af danske eksperter og politikere, der også mener, at man er nødt til at bøje sig og vise respekt. Således en ekspert i politisk islam fra al-Ahram universitetet i Cairo, Diaa Raswan, der ligefrem staver det:

”Den danske regering bør undskylde. Det kan måske dæmpe den igangværende konflikt. Men det er ikke nok. Den danske regering må sørge for, at det ikke sker igen, f.eks. gennem lovgivning. Jeres blasfemiparagraf er tilsyneladende ikke stærk nok, som den ser ud i dag.”⁴⁸

Om brugen af Mawdudi

Men for at føje spot til skade forsætter Baderin: ”Mawdudi har i denne sammenhæng påpeget, at islam ikke forbyder anstændig (decent) intellektuel debat og religiøse diskussioner: Hvad den forbyder, er ond (evil) tale, som trænger sig ind på andres religiøse tro.”⁴⁹ Mawdudi er pakistansk retslærd og en af islamismens

⁴⁷ Jf. Sadek al-Azm, *The Satanic Verses Post Festum, The global, The local, The literary I: Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East* vol XX no 1&2 s. 44-78. Den bedste analyse af *De sataniske vers* og Rushdie-affæren.

⁴⁸ Arabiske kommentatorer: Der er intet alternativ til undskyldning, Charlotte Aagaard fremlægger flere tilsvarende ekspertbud, der indsigtfuld viser konsekvenserne af at overveje at bøje sig, *Information* d. 31.januar 2006.

⁴⁹ Baderin op. cit. s. 129

moderne grundlæggere.⁵⁰ Det sted, der henvises til, er en side i Mawdudis pjece *Human rights in Islam*, der drejer sig om "Beskyttelse af religiøse følelser". Det er karakteristisk, fordi denne beskyttelse er identisk og enslydende med beskyttelsen af ytringsfriheden, som sker "... på betingelse af, at den benyttes til at fremme det gode ... " Det hele er garneret med et Korancitat, som skal sikre, at også anderledes troende, skræmt af andre Korancitater, skal føle sig sikre: "Og tal ikke nedsættende om dem, som de anråber i stedet for Allah...." (6:109)⁵¹, suppleret med det berømte citat fra 2:256 "Der er ingen tvang i religionen/Der må ikke være nogen tvang i religionen" i to karakteristisk forskellige oversættelser. Undersøgelsen af ytrings- og religionsfriheden sker både hos Baderin og Mawdudi inden for en diskussion om de ubestemte begrænsninger, der lægges på ytringsfriheden. Som det hedder "Islam giver tanke- og ytringsfriheden til alle borgere i den islamiske stat på betingelse af, at den bruges til at tale for det rigtige og det gode (propagate virtue) og ikke til at sprede det onde".⁵²

I sammenhæng med den foregående diskussion af ytringsfriheden henviser Mawdudi til adskillige Koransteder om pligten til kun at

⁵⁰ I opslaget på Mawdudi i *The Encyclopedia of the Modern Islamic World*, som er redigeret af Esposito, Oxford, 1995, hedder det "His ideological perspective, one of the most prolific and systematic articulations of the revivalist position, has been influential in the unfolding of revivalism across the Muslim world." Hans koran-kommentarer er stadig de mest udbredte på urdu.

⁵¹ Abul A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam*, The Islamic Foundation, Leicester, UK, 1976, 1993 s. 30 Det sted, der har inspireret Baderin til henvisningen er formodentlig følgende: "Islam forbyder ikke folk i at føre debatter og diskussioner, som foregår på anstændig måde. "Med skriftens folk skal I kun strides på den pæneste måde..." (29:46) siger Koranen" ibid.

⁵² Mawdudi op. cit. s. 28

udsige det gode og om skelnen mellem det gode og det onde. Her fremhæves 3:104., som ligner 7:157 og 9:71 og er lige så ubestemt om dét ondes egenskaber. ”Lad der af jer blive ét fællesskab, der kalder til det gode, påbyder det rette og forbyder det forkastelige! Dem vil det gå godt.”⁵³

Det er blodig alvor: Sagen mod Abu Zayd byggede bl.a. på dette Koran-citat, som mulig- og retfærdiggjorde selve sagsanlægget med henvisning til at det er en moralsk forpligtelse for enhver muslim at påtale det onde, in casu Zayds kritiske Koran-læsning.⁵⁴ Det gode og det onde bestemmes af Kamali på karakteristisk vis: ”The question of as to exactly what amounts to good or to evil is to be determined with reference to the Shari’ah....”⁵⁵

Ann Mayer har haft fat i det samme sted hos Mawdudi og skriver:

”... Mawdudis diskussion af islamiske menneskerettigheder er skitseagtig og ujævn og efterlade det indtryk, at han undgår en række vanskelige problemer. Hans fremstilling af de islamiske kvalifikationer på menneskerettigheder er tilsvarende kort og

⁵³ Mawdudi op. cit. s. 29. Koran-citatet er her oversat af Ellen Wulff, forlaget Vandkunsten, Kbh. 2006; den anden anvendte oversættelse af dette tilsyneladende afgørende skriftsted lyder ”Og blandt jer skal der være et samfund, som kalder til det gode, og som påbyder det rette og forbyder det onde, og disse er det, som skal fuldkommengøres.”

⁵⁴ jf. M. Naijar: Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Nasr Hamid Abu Zayd op. cit. s.191

⁵⁵ *The freedom of expression* op.cit. s. 33, hvor Kamali også fremhæver, at princippet om at påtale det gode og det onde (*hisbah*), danner det koraniske grundlag for ytringsfriheden i Shari’a, jf s. 28-33. Abu Zayd har som så mange andre misforstået ytringsfriheden og misbrugt den til det onde.

ukomplet. I sin fremstilling begrænser han faktisk ytrings- og forsamlingsfriheden ved at hævde den betingelse, at sådanne friheder skal tilpasses Koranens påbud i 3:104 om at påbyde, hvad der er godt og forbyde, hvad der er ondt. Dette betyder at islamiske moralske standarder (virtue) skal bruges til at bestemme, hvad der kan siges, og hvilke organisationer, der kan tillades, men uden at give den præcise betydning af denne kvalifikation”⁵⁶

En anden forfatter gennemgår lige så tekstnært et par centrale islamistiske dokumenter: *Universal Islamic Declaration of Human Rights*, vedtaget af Islamic Council i 1981⁵⁷, Mawdudis pamflet *Human Rights in Islam* og den religiøse traditionalist Tabandehs *Muslim Commentary to the Universal Declaration of Human Rights*.⁵⁸ Udgangspunktet for denne konkrete gennemgang lyder:

”Islamisk religiøs doktrin og Shari’a lovgivningen i deres traditionelle forståelser, indeholder og støtter ikke begrebet menneskerettigheder. Forestillingen om rettigheder er ikke i

⁵⁶ Mayer, *Human rights in islam* op. cit. s. 79 f.. Mayer har en fyldig gennemgang af Mawdudi som er eksemplarisk og brugbar for alle de eksempler på islamisk – og her også islamistisk - menneskerettighedstolkninger.

⁵⁷ En privat, London baseret organisation med forbindelser til den konservative Muslim World League, med hovedsæde i Saudi-Arabien. Se Mayers gennemgang af både den engelske og den arabiske tekst til dette grundlæggende dokument – det er ren kriminalroman.

⁵⁸ Dalacoura, *Islam, liberalism and human rights, Implications for International relations*, Tauris, London 2003, s. 49-58. Også Mayer laver denne type komparative læsninger.

centrum i islamisk ret og retfærdighed. Snarere er det underkastelse under Gud og pligt der betones.”⁵⁹

Det er i øvrigt tankevækkende, at de udsagn, der fremdrages af de to islamforskere fra de traditionalistiske og reaktionære muslimer, kunne være sagt af kristne præster som Søren Krarup i deres kampagne mod det omsiggribende menneskerettighedsregime, der har erstattet Guds regime.

Mawdudi udgør for så vidt et fremragende eksempel på vanskelighederne ved undersøgelsen af forholdet mellem Islam og islamismen. I et og samme nummer af tidsskriftet *The muslim World* bringes to artikler, der begge vurderer Mawdudi teologiske-juridiske fornyelse af Islam og dermed demonstrerer bredden og modsætningerne i Islam. Den liberale Sajad Idris fra Columbia University konkluder i sin gennemgang af Mawdudis arbejder som Mayer og med henvisning til hende: ”Vi mener at Mawdudis skrifter om menneskerettigheder ikke viser en dybtgående forståelse af udviklingen i menneskerettighedsfilosofierne i vesten eller et klart overblik over bredden i debatten, der foregik i den klassiske muslimske historie, eller som foregik mellem hans samtidige” Desuden misbruger Mawdudi sine læsninger af klassikere til egne politiske formål.⁶⁰ Han river korancitater ud af deres sammenhæng og foretrækker bestemte citater, der fremhæver Islams fortrin. Karakteristisk fortsætter Idris sin diskussion af det liberale alternativ

⁵⁹ Op.cit. S. 48

⁶⁰ Idris Reflections on Mawdudi and Human Rights op. cit. *The Muslim World*, s. 558

til Mawdudi med en henvisning til (den liberale) Kamalis analyser, suppleret med et berømt men løsrevet korancitat, som understreger ligheden mellem alle mennesker: ”I Mennesker! Vi skabte jer af mand og kvinde og Vi gjorde jer til folkeslag og stammer, så I kunne genkende hinanden.”⁶¹

Anis Ahmad fra Policy Institute i Islamabad i Pakistan skriver i samme nummer en helt ukritisk, Koran-citatfyldt hyldest:

”De fleste traditionalister skyer forbindelsen mellem Islam og politik, mens uhæmmet *ijtihad* (selvstændig fornuft og lovfortolkning NB) uden en ordentlig viden om Koranen og Sunnah’en accepteres af de liberale. Men Mawdudi prøvede at tage en moderat vej ved at befri sine samtidige muslimer fra så vel den fastlåste traditionalisme som de liberales letsindige intellektuelle eventyrisme. Mawdudi fremstår som den mest betydningsfulde islamiske tænker i det tyvende århundrede ...”⁶²

Det er værd at citere denne om ikke moderate så i al fald indflydelsesrige islamist – som Baderin jo fandt det værd at citere – for endnu en beskrivelse af Shari’a, som støttes af Ahmad:

”... Sharia’a foreskriver således retningslinier (directives) for ens individuelle som kollektive liv. Disse retningslinier rører ved

⁶¹ (49:13) Idris op. cit s. 557. Citatet følges op med et Hadith citat, også fra Kamali: ’Folk er så lige som tænderne i en kam’.

⁶² Mawdudi’s concept of Shari’ah i: *The Muslim World* July/Oct 2003 s. 533-45 her s. 544

så forskellige emner som religiøse ritualer, karakteregenskaber, moral, vaner, familierelationer, sociale og økonomiske sager, forvaltning, borgernes pligter og rettigheder, det juridiske system, international lov og ret. Kort sagt den omfatter alle dele af det menneskelige liv ... Shari'a er et komplet plan for livet og en altomfattende social orden, hvor ingenting er overflødig og intet mangler”⁶³

Baderin citerer Mayers bog andre steder, men ikke denne gang. Han har imidlertid ikke fået meget ud af læsningen, for umiddelbart efter Mawdudi-henvisningen, som er en intellektuel provokation, fordi den er helt ubegrundet fra Baderins side, og derfor kun kan tolkes som en skjult politisk, upassende reverens til islamismen, citerer han Cairo-erklæringens artikel 22, hvor det hedder, at der er ytringsfrihed for så vidt den ikke overtræder Shari'a. Baderin sammenholder dette med en dom ved den Europæiske menneskerettighedsdomstol (Otto-Preminger-institut vs. Austria), hvor den østrigske regering får medhold i, at det var berettiget at beslaglægge en blasfemisk film vendt mod den katolske kirke, fordi den ville fornærme den overvejende katolske befolkning – den opretholdt så at sige ”den religiøse fred”. Dommen indeholder en direkte henvisning til Baderins vigtige begreb ’margin of appreciation’ (friere afvejning) og han kan derfor afslutte sin gennemgang uden henvisning til diskussionerne om denne dom

⁶³ Op. cit. s. 539 f. citatet er fra Mawdudis *Islamic law and constitution*. Heiner Bielefeldt placerer fint Mawdudi i den konservative islamismes lejr sammen med forfatterne til Cairo-erklæringen. Mawdudi ”harmoniserer bare menneskerettighederne med traditionel Shari'a uden at tage fat på spændingerne og konflikterne mellem de to.” i: Muslim Voices in the human rights debate i: *Human Rights Quarterly* op. cit. s. 602.

med at sige, at han vil opfordre til, at FNs Menneskerettighedskommission vil følge en lignende approach, når den tolker artikel 19. "Dette vil medvirke til at skabe en passende balance mellem respekt for religiøse anskuelser og retten til ytringsfrihed i international menneskeret."⁶⁴

Om HRC, EMD og afvejningsnormen

Nu er Badereins ærinde at få FN-organet Human Rights Committee til at acceptere denne bredere afvejningsnorm, (s. 167), som er anvendt i den europæiske sammenhæng, og han gør selv opmærksom på, at når FN-folk tøver, skyldes det frygt for, at en sådan norm i modsætning til mere bogstavn tro fortolkning vil give grønt lys for staters bøjning af rettighederne.⁶⁵ Han henviser flittigt til debatten om afvejningsnormen og især til en enkelt autoritativ forfatter, som har beskrevet den Europæiske menneskeretsdomstols anvendelse af princippet. Ganske rigtigt udvikler Macdonald afvejningen eller 'balancegangen mellem rettigheder og samfundshensyn' og begrundet den i rettens forsøg på at undgå konfrontationer med de kontraherende stater bag menneskeretskonventionen, men Baderin undlader at nævne, at

⁶⁴ Baderin op.cit. s. 129. Baderin glemmer at fortælle at dommerne var delte 4-3. "Flertallet lagde vægt på særlig beskyttelse af religiøse følelser samt, at staten har en relativt vid skønsmargin, da der ikke findes en europæisk konsensus vedrørende moral og religionens betydning i samfundet" og tidligere hedder det at "staterne har en særlig vid skønsmargin ved beskyttelse af sædeligheden." Lorenzen, Rehof, Trier, Holst-Christensen, Vedsted-Hansen, *Den Europæiske Menneskerettighedskonvention med kommentarer*, Jurist- og økonomforbundets forlag, Kbh. 2003 s. 472

⁶⁵ Jf. bl.a. op. cit. s. 233. Retspraksis i Human Rights Committee, brugen af skønsmargin og relationen til den Europæiske Menneskerettighedsdomstol diskuteres politisk og juridisk mere oplysende i: Scott Davidson, Introduction i (Alex Conte et al. Eds.) *Defining Civil and Political Rights, The Jurisprudence of United Nations Human Rights Committee*, Ashgate, Aldershot 2004 s. 1-15 især s. 11.f.

Macdonalds grundpointe er, at denne type afvejning eller imødekommelse af staternes legitime interesser er et midlertidigt nødvendigt onde, og at individernes rettigheder skal sikres og udvides. (s. 123 f.) Der sker en gradvis ændring af den oprindeligt brede margin for afvejning i takt med domstolens stigende legitimitet. Macdonald diskuterer risici ved at forlade den delikate balancegang og siger i 1993

”Måske er konventionssystemet nu tilstrækkeligt modent til at være i stand til at bevæge sig udover afvejningsnormen (margin of appreciation) og give sig mere åbent i kast med spørgsmålene om, hvad der er passende (appropriate), som dette instrument skjuler. Princippet om (accountability) at skulle stå til regnskab kræver intet mindre end, at domstolen ekspliciterer de underliggende begrundelser for, hvorfor så og så megen hensyntagen (til myndighederne) skønnes passende.”⁶⁶

Derudover undlader Baderin at fortælle læseren, at det samme yderst autoritative værk indeholder et helt kapitel om ytringsfrihed, hvor forfatteren kritisk gennemgår domstolens – efter hans opfattelse alt for store, ja konventionsstridige – hensyntagen til myndighedsinteresser gennem anvendelse af princippet om afvejning – ”an elastic and elusive concept that has often been

⁶⁶ R.St.J.Macdonald, *The margin of appreciation i*: R.St.J.Macdonald et al. (ed.) *The european system for the protection of human rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1993 s. 124

applied by the Court in a manner which seriously dilutes the strong principles of freedom of expression proclaimed by the Court.”⁶⁷

Problemet med modstående rettigheder er for Baderin, at ytringsfriheden i konvention og domspraksis vejer tungere end hensynet til andre friheder,⁶⁸ og at den domspraksis, han fremdrager, bygger på, at staterne ofte har forlangt hensyn til særlige omstændigheder f.eks. stærkt religiøse kantoner eller regioner. Desuden er spørgsmålet om religion i en europæisk sammenhæng ikke blandet så eksplicit sammen med politiske og retlige spørgsmål som tilfældet er i Islam. Det betyder, at den (overdrevne) hensyntagen, retten nogen gange viser religiøse følelser, ikke umiddelbart kan overføres til fremtidige sager, hvor myndigheder forbyder islamkritiske ytringer, fordi disse ofte (også) vil tilhøre gruppen af politiske, samfundsdebatteerende udsagn, der nyder ekstrabeskyttelse. Resultatet af Baderins – og andres f. eks. Kamalis – bestræbelser vil være at afpolitisere og af-retliggøre Shari’a og dermed lade den beskytte udelukkende som et religiøst normsæt.

Det er svært at frigøre sig fra det billede Baderin selv har lavet, hvor Rushdies ret til at ytre sig fratages ham, begrundet i, at de

⁶⁷ .Anthony Lester, Freedom of expression i: Macdonald et al. (eds.) op.cit. s. 465-491 her s.470. En illustration til påstanden om det elastiske begreb er at Baderin tydeligvis fremdrager domme fra Menneskerettighedsdomstolen, hvor staten har fået medhold om emner som også ville blive til sager i muslimske lande, homoseksualitet og blasfemi s.129, 231, Det er den elastik, Baderin ønsker at give de islamiske stater adgang til at anvende i Human Rights Committee i FN, hvor kulturrelativismen til hans store fortrydelse stadig ikke har fuld indflydelse.

⁶⁸ Se Elo Rytter, Den europæiske Menneskerettighedskonvention – og dansk ret, Forlaget Thomson, Kbh. 2003 s. 48

muslimske demonstrationer viser, at den offentlige orden er truet. Billedet bliver hængende trods de mange fine ord, fordi hele Baderins argumentation går på at bekræfte staternes eller de religiøse samfunds magt og ret over for individet. Det ses let ved at sammenligne med en europæisk menneskeretsjurist, Elo Rytter, som siger: "Princippet om effektiv beskyttelse (af rettighederne i konventionen) medfører, at rettighederne ikke kan fortolkes restriktivt. Således fortolker Den europæiske menneskeretsdomstol rettighederne udvidende og rettighedernes begrænsningsklausuler indskrænkende..." Og tvetydigheden og balancegangen illustreres ved, at retten i samme sag udtaler følgende to principielle standpunkter:

"Iboende i hele konventionen er søgningen efter en rimelig balance mellem samfundets almene interesser og kravene om hensyntagen til beskyttelse af individets fundamentale rettigheder" og på den anden side "enhver tolkning af de garanterede rettigheder og friheder skal være konsistent med konventionens almene ånd, som er et instrument skabt til at fastholde og fremme et demokratisk samfunds idealer og værdier."⁶⁹

Og måske er dette den væsentligste forskel på Rytters og Baderins tolkning af Menneskerettighedsinstitutionen – skal den anvendes og tolkes ekspansivt og med udgangspunkt i individets rettigheder eller restriktivt med udgangspunkt i samfundets eller religiøse

⁶⁹ Rytter op. cit. s.34 f. Domstolen fastslår også iflg Rytter, at pluralisme er en del af det demokratiske samfund

institutioners interesser? Læsning af liberale muslimer kan være forvirrende, men Baderins og Kamalis gennemgang af ytringsfrihedsartikler i diverse islamiske og FN-relaterede konventioner læst sammen med Rytters er afklarende.⁷⁰ Den her fundne modsætning giver også en baggrund for at forstå folk som Bassam Tibi og an-Na'im, der afviser at reformere Shari'a.⁷¹

Baderins fokus på afvejningsdoktrinen dvs. den konkrete kontekst for statens indskrænkning af rettighederne viser, hvorfor kampen om ytringsfriheden i det daglige på det nationale plan er vigtig. Krisen omkring karikaturene viste, at det store flertal af befolkningen og et mindre flertal i Folketinget har vide grænser for, hvad der kan tillades, og at domstolene følger denne opfattelse op. Skulle stemningen eller retsbevidstheden eller den offentlige moral være bedømt efter, hvad den kulturelle elite mente i de store aviser, ville det stå skraldt til med ytringsfriheden ved en tænkt sag og senere afgørelse ved domstolen i Strasbourg under anvendelse af 'the margin of appreciation' eller skønsmargin.

⁷⁰ Eller andre fremstillinger som f.eks. Lorentzen, Rehof et al. Op.cit s. 450, hvor det hedder: "Menneskeretsdomstolen betragter ytringsfriheden som en hjørnestein i demokratiet og en forudsætning for andre menneskerettigheder" og "... ytringsfriheden er en fundamental menneskeret ... og betragtes som et af de vigtigste elementer i demokratiet og en forudsætning for dets udvikling..." (s. 449)

⁷¹ Modsætningerne er her fremstillet primært gennem forfattere 'indefra' og 'udefra'. En glimrende og grundig, reform-muslimsk fremstilling på linie med an-Na'im af modsætningerne mellem Shari'a og Menneskerettighederne er Ebrahim Moosa, *The Dilemma of Islamic Rights Schemes*, i: *Journal of law and religion* vol XV ... s. 185-215: "The long-term health of Islamic jurisprudence ... can only be furthered if, and only when, a substantial revision of Muslim legal theory takes place." s. 211 og lidt senere: "In order to produce a credible version of human rights in dialogue with both the tradition and the present, a fundamental rethinking need to take place." s. 215.

Man skal være politisk analfabet eller tonedøv for ikke at se, hvilke demokratipolitiske problemer radikale traditionalister eller islamistiske modernister i blandt Europas snart 20 mill. muslimer kan skabe for grundfestede europæiske menneskerettigheder, den udvidende retstolkning og den uddybende demokratiforståelse, inklusive ytringsfriheden i dens forskellige varianter. Og man skal være uvidende i alvorlig grad for ikke at kunne se, at muslimer som an-Naim og Bassam Tibi ikke blot lægges for had af islamisterne, men at de også udgør et næsten usynligt mindretal blandt Europas muslimer.⁷² At udstyre større eller mindre grupper af muslimer med legitimitet ved at tillade Shari'a som supplerende familie- eller civilretlig norm er retspolitisk reaktionært og demokratipolitisk knæfald for en autoritær og rettigheds- eller individfjensk⁷³ politisk teori.

⁷² Da det mest er islamisterne, der har islam-eksperternes og pressens bevågenhed skal henvises til Tibis fremragende bog om Politisk islam, både den indledende analyse af Islam som kulturelt system og den afsluttende artikel om September 11: The global cultural turn and the return of the sacred in islamic civilization i Tibi, Bassam: *Islam between Culture and Politics*, second Edition, Palgrave, London 2005. Det ganske enkelt en lise at læse velargumenteret og -dokumenteret samfundsvidenskab oven på alt det teologiske ævl og politiske plattenslageri. Og det er forståeligt, at han er forhadet af islamisterne.

⁷³ Inden den multikulturelle læser geråder i kramper over denne dyrkelse af individet, læs Dag Østerbergs artikel om individualisme i *Social kritik* nr. 103 2006 for at få slået begavet samfundsvidenskabeligt koldt vand i blodet.

II. Euroislam: bare en liberal fortolkning af islam?

Læsninger i Tariq Ramadans modsætningsfyldte politiske teologi.

I diskussionerne om islamisme og politiseringen af indvandringen til Europa er navnet Ramadan ofte dukket op, så ofte at det ikke forekommer rimeligt at diskutere Shari'a, islam eller islamisme uden en undersøgelse af Tariq Ramadans opfattelse af de berørte problemer. Dels fordi han er meget omstridt⁷⁴, dels fordi han nyder betydelig opbakning blandt danske eksperter og pressefolk, og endelig fordi hans skrifter siges at være et "forsøg på en samlet fremstilling af, hvordan islam meningsfuldt kan indgå i den europæiske virkelighed." Dette er taget fra reklameteksten fra en af Ramadans bøger, skrevet af folk, som er ham sympatisk stemt. Det hævdes videre, at han søger at "besvare nogle af de fundamentale spørgsmål, der vedrører europæiske muslimers sociale, politiske, religiøse og kulturelle integration."⁷⁵ Et af disse spørgsmål må vel siges at være, hvordan islam forholder sig til de europæiske, sekulære liberale politiske systemer, mere præcist til det retlige grundlag, der beskrives i grundrettighederne, de politiske frihedsrettigheder eller menneskerettighederne som de tolkes af statslige domstole og Den Europæiske menneskerettighedsdomstol.

På denne baggrund begrundes en undersøgelse af islamismen og menneskerettighederne sig selv og er altså ikke udtryk for at fange

⁷⁴ Tina Maggaard, Tretunget europæisk muslim, Jyllandsposten 30. december 2005

⁷⁵ *At være Europæisk muslim*, Hovedland 2002. Bagsiden af bogen, der er "udgivet i samarbejde med Islamisk-Kristent Studieceter".

islamismen på dens svageste sted. Islamismen er netop kendetegnet ved offensivt at tage de spørgsmål op, som plager den vestlige offentlighed og dens kritikere.

I en kommentar i Politiken skriver Islameksperten og lederen af Islamisk-kristent dialogcenter Lissi Rasmussen eksplicit vendt mod Naser Khaders kritik af de danske muslimer, der holder fast ved Shari'a som lovsystem, at stadig flere moderne muslimske lærde opfatter Shari'a som en

”række principper, der i dag bør praktiseres på en helt anden måde, end det var tilfældet i Islams første tid. Det vigtigste mål for Shari'a er at etablere et moralsk og ansvarligt samfund. ... De ser (sharia) udelukkende som en samling etiske værdier og principper, der er universelt gældende, og som de mener bør præge samfundene.”⁷⁶

Og Rasmussen introducerer nu, som det er sket mange gange i de seneste 10 år, Tariq Ramadan som en filosof og teolog, der arbejder med at formulere Islam ind i en europæisk kontekst. Hun refererer med tilslutning ham for at sige ”Shari'a er vejen til trofasthed. F.eks.

⁷⁶ Når definitionen af sharia låses fast, *Politiken* 24. marts 2006 s. 8. Det fremgår tydeligt, at Ramadan også sætter Lissi Rasmussens vurdering af hans fortolkning højt, således fremhæves hun og Islamisk Kristent dialogcenter som et af de få steder i Europa, hvor den rigtige dialog kan ske, *Western Muslims and the future of islam*, Oxford University Press, 2004 s. 212, ligesom hun har skrevet et helt ukritisk forord til den danske udgave af *At være Europæisk muslim*, op. cit., hvor hun bl.a. hævder at ”De unge (muslimer) er opvokset i et demokratisk samfund, og flere udtrykker, at det danske samfund er mere i overensstemmelse med islam end mange lande i den muslimske verden ... Som mange kristne mener de dog, at religiøse-etiske (kristne såvel som muslimske) værdier burde indtage en større plads i det offentlige rum ...” s. 14). Der er intet belæg for standpunktet i teksten.

udfører man sharia, når man smiler til et andet menneske, i det hele taget har en etik i dagligdagen. Sharia handler om social retfærdighed. Således er den danske lovgivning sharia i Danmark.”

I rækken af ’moderne muslimske tænkere’ nævnes også an-Na’im, der som nævnt har holdninger til Shari’a, som stemmer overens med Khaders. Han har da også optrådt på et seminar sammen med Bassam Tibi hos Demokratiske Muslimer. Som det også er kendt, var Ramadan medvirkende til at forhindre Voltaires stykke om Muhammed i at blive sat op i Geneve, og han er kendt for forbindelserne til den berømte islamist al-Qaradawi, grundlæggeren af Islamonline websitet og førende international muslimsk retslærd.⁷⁷ Så måske er det rigtigt, når Tina Magaard med udgangspunkt i hans mange forskelligartede udsagn, kalder ham tretunget? Eksempelvis siger han på et af sine udbredte kassettebånd:”Jeg anerkender lovene, så længe disse love ikke tvinger mig til at gøre noget, der er imod min religion.”

Ramadan er en meget vanskelig forfatter at arbejde med. Mine indtryk stammer fra arbejdet med tre af hans seneste bøger.⁷⁸ Der er tale om tekster, der forsøger - og lykkes - med at skrive både til

⁷⁷ Al-Qaradawi er som Ramadan selv vanskelig at placere inden for den islamistiske bevægelse. For et nuanceret og veldokumenteret bud se Nelly Lahoud, *Political Thought in Islam, A study in intellectual boundaries*, Routledge, Oxon 2005 s. 18 ff. Check The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World ...

⁷⁸ *The West and the Challenges of Modernity*, Islamic foundation, Leicester, 2001, *At være europæisk muslim*, Hovedland og Islamisk-kristent studiecenter, op. cit., *Western Muslims and the future of islam*, op. cit. Et særligt kapitel om Shari’a (s. 31-61) er også bragt som Ramadans indlæg i Mehran Kamrava (ed.) *The new voices of islam – reforming politics and modernity*, Tauris, London 2006 s. 65-98.

en muslimsk og en interesseret politisk offentlighed. På den ene side er Ramadan meget offensiv i sin politiske strategi – mange ømme punkter i forholdet mellem Islam og muslimer på den ene side og den vestlige offentlighed på den anden tematiseres eller benævnes. På den anden side er han en uhyre smidig prædikant, der benytter tematiseringerne til at demonstrere en åbenhed og imødekommenhed, som viser sig ikke at være der, når jeg kigger efter på kontrollerbare punkter, dvs. områder, som jeg selv har forstand på, her menneskerettigheder. Jeg vil fortsætte den hidtidige enøjede fokusering på disse kontrolpunkter og koncentrere mig om hans fremstilling af Shari'a og menneskerettigheder, men med samme brede vinkel i som den hidtidige analyse, dvs. med inddragelse af andre tekster og islamistiske forfattere.

Ramadan er først og fremmest, hvad der på engelsk hedder elusive, flygtig, vanskelig at få greb om, at holde fast på.⁷⁹ Det er naturligvis ikke altid en god ide at prøve en eentydig placering af en tænksom forfatter, især ikke en, der tydeligt gør opmærksom på, at han er nytænkende eller i al fald i udvikling. Men det er nødvendigt, fordi den politiske offentlighed og også den mere religiøst-politiske offentlighed – kristne teologer, imamer og religiøse institutioner - allerede har placeret Ramadan som liberal og frisindet euromuslim,

⁷⁹ Jf. den hollandske forfatter Ian Buruma, som er meget positiv over for Ramadan. Han kommer udenom det uhåndgribelige og glatte ved at gribe fat i det eneste, der synes sikkert: Ramadan er imod vold. "Ramadan tilbyder en anden vej, som insisterer på en rationel, og dog traditionalistisk tilgang til islam, som ifølge ham rummer værdier, der så universelle som den europæiske oplysningsfilosofis. Som jeg forstår Ramadan, er disse værdier ikke sekulære og ikke altid liberale, men de er frem for alt heller ikke en del af en hellig krig mod vestens demokratier. Han står for en politik, der er et alternativ til volden ..." *Information*, Refleks-tillægget 10.-11. marts 2007 s. 8-9.

dvs. med en politisk strategi, som vil kunne løse op for den klemme, som en mislykket integrationspolitik har sat Europa i.

Den politiske del af Ramadans retorik, som er helt uforpligtet, forleder til at betragte ham som liberal, men den står i modsætning til hans teologisk doktrinære og juridisk reformistiske holdninger. Ramadan behandler selv sit forhold til liberale muslimske lærde som an-Na'im og Hallaq, begge citeret ovenfor: "Den 'liberale' eller 'rationalistiske' reformisme (indenfor Islam) er i det væsentlige kommet til verden under indflydelse af vestlig tænkning i kolonitiden... I vesten prædiker tilhængerne af den liberale reformisme muslimers integration/assimilation, og de forventer fuldstændig tilpasning til vestlig livsstil af dem. De insisterer ikke på den daglige religiøse praksis og holder kun fast i religionens spirituelle side i et privat og individuelt liv og heller ikke på vedligeholdelsen af tilknytningen til deres oprindelige kultur."⁸⁰

I modsætning til denne "liberale eller rationalistiske reformisme", som Ramadan placerer inden for den salafistiske bevægelse, er der "de såkaldte sociologiske eller kulturelle muslimer",⁸¹ som han knap nok vil kalde muslimer, og som omfatter folk som Bassam Tibi. Ved at opstille et billede af Islam som præget ved den ene pol af

⁸⁰ *Western muslims* op cit. s 27, og Apendix 1 i *At være europæisk muslim* op. cit. s. 277. Heiner Bielefeldt giver i sin store oversigtsartikel en skitse af modsætningerne mellem 'konservative' og 'liberale' muslimske positioner i forhold til menneskerettigheder, som gennem sine kvalificerede gengivelse af positionerne indirekte placerer Ramadan i den konservative ende af skalaen og ikke i den opreklarede midte, *Muslim Voices in the human rights debate i: Human Rights Quarterly* 17.4 1995 s. 587-617, her s. 600-610.

⁸¹ *Western muslims* op. cit. s. 24

bogstavtro, bagudskuende og vankundige ortodokse og ved den anden pol liberaler, der ikke er rigtige muslimer,⁸² kan Ramadan placere sig selv i midten på et kontinuum, som man hurtigt glemmer er et element af kontinuummet af verdens muslimer. De liberale eller kulturelle muslimer klynger sig til begrebet ijthad, selvstændig kreativ juridisk tænkning, som også er centralt for salafisterne. Men deres brug af det er vilkårlig og ikke baseret på Islam:

”Begrebet ijthad og dets praktiske anvendelse har en tendens til at legitimere hvad som helst. ... Fordi vestlig civilisation befinder sig i en styrkeposition, er vi nødt til at tage den som model og følge dens udvikling på godt og ondt. Det er ikke noget problem, hvis der gives køb på den islamiske læres essens. Man skal for enhver pris være åben, fordomsfri, progressiv og moderne.”⁸³

Ramadan er lidt forsigtig med at placere sig selv, men det forekommer klart, at han ser sig selv som 'salafireformist' i opregningen over de seks hovedstrømninger i den egentlige Islam, Skolastisk traditionalisme, Salifi bogstavtro eller salafisterne, Salafireformisme, politisk bogstavtro salafisme (f.eks. Hizb al-

⁸² Ramadan giver en meget skarp kritik af de liberale som lakajer for både vesten og muslimske despoter *Western muslims* ... op.cit. s. 28 og *At være europæisk* op. cit. s. 282. At kalde Ramadan for liberal er et sprogligt udtryk for politisk uvidenhed eller for et ønske om at promovere hans særlige form for islamisme.

⁸³ *At være Europæisk muslim* op. cit. s. 78 Essensen er: "For at komme udenom både reaktive og underkastende attituder er det nødvendigt for os at vende tilbage til kilderne og studere de generelle regler for derudfra at fastlægge de parametre, vi skal bruge for at måle vores egne positioner, fortolkninger og løsninger med". S. 79 – og Ramadans bøger handler om, at han har greb om denne essens.

Tahrir), den liberale eller rationalistiske reformisme og sufismen.⁸⁴ Både det i efterfølgende kapitel om Shari'a, i hele første del af *At være europæisk muslim* og i gennemgangen af islams politiske horisont i *Islam, the West and the Challenges of Modernity* understreges tilhørsforholdet til salafi-traditionen. Skulle man være i tvivl, så fremgår det tydeligt af den korte beskrivelse i *At være europæisk muslim*, at salafi-reformismes grundlæggere, der rummer både al-Banna (grundlægger af Det muslimske broderskab), Mawdudi og Qutb ligesom senere og mange andre steder al-Quardawi, der aktuelt spiller en ledende rolle i broderskabet, er de bærende teoretikere for Ramadan.⁸⁵

Qutb er ofte blot et navn, der nævnes evt. i forbindelse med Det muslimske Broderskab. Derfor er lidt mere kød på sagen på sin plads. En ekspertsammenfatning om Qutb og om forholdet mellem bogstavtro teologi og politiske manifeste lyder således:

”Når alt kommer til alt, så er hele islams historie, for ham, (Qutb) efter de første generationer kun en forsættelse af Jailiyah, Uvidenhedens tidsalder, og de retslærdes arbejde noget i retning af forræder imod den essentielle opgave, de skulle have løst. I sit eksegetiske Koran-skrift... laver han hyppigt denne pointe: ' Shari'a er blevet åbenbaret for at blive

⁸⁴ *Western muslims* op. cit. s. 24-29 Hele dette afsnit er identisk med appendiks 1 i *At være Europæisk muslim* op. cit. s. 271 ff.

⁸⁵ *At være* s. 117 ff. se også hans indføjte indledning og hyldest til de centrale islamister: bedstefaderen al-Banna og faderen Said Ramadan i *Islam and the West* op. cit. s. vii ff..

efterlevet og gennemført ikke for at blive kendt og undersøgt, for at blive studeret, for at blive forandret til kultur i bøger og pamfletter.' ... teksten fremmer ordet Shari'a, som om det betød en plan for en islamisk stat."⁸⁶

Yussuf al-Qaradawi er en af de centrale personer i den saudiarabiske boycott af danske varer under karikaturkrisen, leder af Sammenslutningen af muslimske lærde i verden og en række andre organisationer og en meget berømt islamist med eget tv-program og som nævnt hjemmesiden [www.Islamonline](http://www.Islamonline.net).⁸⁷ Den 22. januar 2006, dvs. før boycottten blev sat i gang, opfordrede al-Qaradawi, iflg. Politiken, til at regeringen skulle gribe ind "med fasthed mod angrebene på det muslimske verdenssamfund ... Ellers vil Sammenslutningen være tvunget til at opfordre millioner af muslimer verden over til at boycotte danske og norske produkter og aktiviteter."

Når det er vigtigt at placere Ramadan, er det, fordi han er blevet fejlplaceret ikke blot af Lissi Rasmussen, men også af den liberale hjemlige presse (Politiken, Information og Kristeligt dagblad), og sidst og ikke mindst af islameksperten og nyudnævnt professor i

⁸⁶ Norman Calder, Legal thought and jurisprudence i: John Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the modern islamic world*, Oxford 1995 s. 450-456 her s. 456.

⁸⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Yusuf_al-Qaradawi og <http://www.islamonline.net>. The Economist giver i sin analyse om Political islam al-Qaradawi rollen som den teologisk-ideologiske grå eminence for Det muslimske Broderskab 4.februar 2006. Hans udsagn og religiøst-politiske linje kan man undersøge uden om propagandistiske eller vrangvillige fortolkninger ved at gå ind på hans Fatwa-bank og undersøge de udlægninger af de hellige tekster, som han og andre teolog-jurister giver der vedrørende for eksempel skilsmisse, kønspolitik og selvmordsbomber.

Islamisk teologi på Københavns Universitet Jørgen S. Nielsen. Han skriver i forordet til *At være europæisk muslim*: "Hans metode er den samme som også anvendes af fremtrædende muslimske lærde, og han vedkender sig eksplicit sin gæld til dem. Han placerer således sig selv solidt inden for en moderne (til forskel fra modernistisk) islamisk mainstream-tradition."⁸⁸

Det Ramadan selv kalder salafistisk reformisme, og som baserer sig på kendte islamistiske lærde og politisk Islams grundlæggere, og som tager eksplicit afstand fra de liberale og kritiske muslimske teologer, bliver nu til islamisk mainstream.⁸⁹

Men man kan ikke blive stående ved den blotte konstatering af sådanne modsigelser i den officiøse bedømmelse af Ramadan. Det er nødvendigt at gå videre i undersøgelsen af hans mainstream-teologi, fordi det jo er underforstået i den ukritiske begejstring for ham, at hans politiske teologi kan være vejen frem. Som Tøger Seidenfaden og Uffe Ellemann kunne have sagt det, lyder det fra Ramadan om Muhammed-krisen:

⁸⁸ *At være europæisk* op.cit. s. 19

⁸⁹ Al-Qaradawis rolle i karikaturkrisen viser bedre end mange ord spændvidden i Ramadans politiske holdninger, hvis man læser Ramadans kommentar til denne krise (14.febr. 2006 Informations kronik): Konflikten må løses ved at vise omtanke og "Vi må fastholde den umistelige ytringsfrihed og samtidig kræve, at den bruges med omtanke. Vi må fremme en nødvendig, åben og selvkritisk tilgang og afvise de absolutte sandheder og snæversynede, todelte verdenssyn." (jeg kan især godt lide "afvise de absolutte sandheder") Der er ikke noget at sige til, at det pæne multikulturalistiske selskab faldt for sådanne taleformer, og mange danske jurister formulerede sig da også næsten enslydende med Ramadan uden at spørge sig selv hvad omtanke er.

”Ville det ikke være klogere at opfordre sine borgere til at bruge deres ytringsfrihed fornuftigt og tage højde for forskellige ømme punkter i vores pluralistiske samfund frem for tyrannisk at holde fast ved sin ret til at sige hvad som helst?”⁹⁰

Ikke blot er hele spørgsmålet om bedre for hvem og fornuftig for hvem ikke overvejet, men ordet tyrannisk varsler, at Ramadan ikke overhovedet har forstået, hvad sagen drejer sig om. Det er prædikant-retorik at hævde, at det er tyrannisk at fastholde retten til at ytre sig og at hævde, at det er en demokratisk mindretalsbeskyttelse for dem, der føler sig trådt på ikke blot af flertallet, men af andre mindretal. Tyrannisk er derimod et flertals fornægtelse af mindretals ret til at udtale sig om flertallets eller andre mindretals religion eller krav om at overholde flertallets normer og tabuer.

Det er ovenfor demonstreret, hvordan selv liberale teolog-jurister mener, at et ubestemt flertal af ubestemmelige skriftkloge har juridisk-moralsk ret til at bestemme, hvad der er blasfemi, apostasi og kætteri. 'Ulama' dvs. gruppen af politisk-religiøst korrekte jurist-teologer, korrekte i forhold til f.eks. de nævnte seks salafi-retninger, er en svingende størrelse, som aldrig bestemmes entydigt af Ramadan, så den kan checkes.⁹¹ Nogen gange er det den formelle ulama med al-Azhar Universitetets lærde i spidsen, og nogle gange

⁹⁰ Informations kronik 14.februar 2006

⁹¹ Se eksempelvis diskussionen mellem tre ulama'er i *At være europæisk muslim* s. 170 ff. Ofte angives kun én ulama selvom der tydeligvis er uenigheder om tolkningerne. Der synes at være en ulama til ethvert standpunkt.

er det en ubestemt oppositions- eller mindretalsgruppe med vennerne i spidsen. Det således ikke blot lovteksten, der synes at være af gummi, 'dommerstanden' og regelproducenten er også elastisk.

Men pluraliteten i standpunkter og tolkninger er et særkende for Shari'a og den islamiske retslære, og der er eller rettere har selvfølgelig været procedurer og institutioner, der sikrede, at enighed om gældende ret og konsistens i afgørelserne kunne og kan opnås. Wael B. Hallaq gennemgår disse meget komplicerede, synteseskabende retlige procedurer og traditioner og understreger deres sammenhæng med et Shari'a retssystem af økonomisk og politisk uafhængige lærde grupperinger af retlige specialister, ulamaer, som ikke længere eksisterer. Dette gør det muligt, som Ramadan gør det, at fastholde illusionen om ulamaens funktion og samtidig at vælge frit og ubesværet mellem de tidligere komplicerede enhedsskabende procedurer. Hallaq skriver:

” ... den smule, der er blevet bevaret af shari'a i den moderne lovgivning, er blevet så himmelråbende forvansket, at den har mistet sin organiske forbindelse med både den traditionelle ret og samfundet. Denne vilkårlighed er ganske enkelt en manifestation af virkningerne af den infrastrukturelle ødelæggelse af det traditionelle retssystem.”⁹²

⁹² Can the Shari'a be restored? I : Yvonne Yazbeck Haddad og Barbara Freyer Stowasser (eds.), *Islamic Law and the challenges of modernity*, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA. 2004 s. 25. Gennemgangen af de nævnte procedurer s. 27 ff.

Det er mærkværdigt få steder Ramadan direkte behandler menneskerettigheder i betragtning af hans erklærede mål om at konfrontere de tunge problemer i debatten. Denne undladelse er så meget desto mærkeligere, som Ramadan faktisk diskuterer rettigheder i en anden sammenhæng: Hvilke konkrete rettigheder kan muslimer i vestlige lande bruge i kampen for at bevare deres identitet og skabe sig et liv i tryghed.⁹³ I denne konkrete form opregner Ramadan et sted 5 "fundamentale rettigheder". Retten til religionsudøvelse, retten til viden, retten til at grundlægge organisationer, retten til selvstændig repræsentation, retssikkerhed; et andet sted 7, retten til livet og et leveminimum, retten til en familie, retten til et sted at bo, retten til uddannelse, retten til arbejde, retten til social solidaritet, retten til retssikkerhed. Begge gange karakteristisk nok en blanding af politiske og sociale rettigheder og begge steder med betydningsfulde og ikke forklarede undtagelser.

Ytringsfrihed og religionsfrihed mangler, ligesom ligestilling mellem kønnene og seksuel frihed. Karakteristisk er omtalen af retten til religionsudøvelse og ikke trosfrihed og ret til at være ateist, apostat og polyteist. Det hedder ganske vist om et af de elementer, der "fastlægger og nærer den muslimske personlighed": "Derfor bør religionsfrihed og ytringsfrihed gå hånd i hånd, hvorved de bliver i stand til at fremstille og forklare deres tro, deres religion, deres livsform," men den forudgående sætning siger "*Frihed*. Muslimer skal vidne om Islam, der efter deres opfattelse er åbenbaret for

⁹³ *At være europæisk muslim* op. cit. s. 164 ff. og *Western Muslims* op. cit. s. 149 ff.

verden af Gud gennem Koranen. Derfor bør religionsfrihed...⁹⁴ Det gælder samtlige de nævnte rettigheder: De er tænkt konkret og instrumentelt. I Europa eksisterer en række rettigheder som muliggør særlige muslimske kulturelle og religiøse aktiviteter. Der må de beskyttes og respekteres. Nogle af dem kan udledes af Shari'aen, men ingen af dem er rettigheder, der udspringer af det at være menneske. De rettigheder, der følger heraf, rummer jo retten for den anden til at hævde og gøre ting, der er mig afskyelige eller blot imod.

Denne dobbelthed i rettighedstænkningen kommer Ramadan udenom ved at tale om rettigheder og ikke menneskerettigheder og om beskyttelse af enkelte muslimers rettigheder og ikke individets rettigheder. Men det giver ingen mening at hævde, at Ramadan kører bevidst dobbeltspil. Han snyder måske på vægten en gang i mellem – gode eksempler er hans diskussion af "Kvindens stilling i lyset af åbenbaringen" eller argumentationen omkring "Ikke-muslimere i muslimske samfund"⁹⁵ – men generelt er det formodentlig hans religiøse-politiske verdenssyn, der forhindrer ham i at se denne helt afgørende dobbelthed i den vestlige rettighedstænkning.

Men forblændethed er naturligvis ikke Ramadans privilegium. Jørgen S. Nielsen, ekspert i euroislam, betegner Ramadan som en af de mest betydningsfulde intellektuelle autoriteter i euroislam.⁹⁶

⁹⁴ *At være europæisk muslim* s. 162

⁹⁵ *Islam, the West and the ...* op. cit. hhv. Appendix IV s. 335 ff og s. 104 ff.

⁹⁶ New centres and peripheries in european Islam i: B.A.Roberson (ed.) , *Shaping the current islamic reformation*, Frank Cass, London 2003 s. 69

Han giver i sin analyse af et par centrale taler fra Ramadans hånd et indblik i teologisk forblændelse, målt i relation til Ramadans politiske program og ikke hans teologi. J.S. Nielsen indleder med at præsentere en vigtig islamisk teologisk retslærd, Abu Ishaq al-Shatibi (790/1388), som foregangsmand i bl.a. udviklingen af begrebet *Maslaha*, menneskehedens, samfundets velfærd, som et begreb, der kan indgå i vurderingen af andre 'retskilder' vægt i afgørelserne, og som angiveligt spiller en stigende rolle i den europæiske muslimske diskussion, hvor der er interesse for "en mere kontekstualiseret tilgang til at forstå den islamiske retslære." Al-Shatibis historiske situation lignede den moderne tid med hastigt skiftende forhold, der stillede nye krav og udfordringer til "brugen og tilpasning af islamisk lov."⁹⁷ Al-Shatibi citeres også flittigt af Ramadan, men det synes, som om Nielsens analyse stopper her, uden at koblingen til Ramadan gøres færdig.

I sin bog om *At være europæisk muslim* diskuterer Ramadan begrebet *Maslaha* og gør opmærksom på, at det er et farligt gummibegreb, fordi alles velfærd kan komme til at skygge for 'kilderne'; men han hævder også, at der trods meget forskellige holdninger var enighed i ulama om en række betingelser, der skulle opfyldes før *Maslaha* kunne anvendes - betingelser, som bl.a. al-Shatibi var talsmand for – for at forhindre ulama i at gøre uberettiget brug af *Maslaha* – en slags velfærdsretsgrundsætning. Ramadan opsummerer disse betingelser, og som den tredje nævner han: "Den pågældende maslaha må ikke være i strid eller konflikt med en tekst

⁹⁷ New Centres op. cit. s. 68 f.

fra Koranen eller den autentiske *Sunna*”⁹⁸ I en note anføres, at indførsel af renteopkrævning således ikke kan ske under henvisning til Maslaha (en fælles interesse), da der er indiskutabelt forbud mod renter i Koranen. Og Ramadan fortsætter med at krystalklart vise, hvad han bruger al-Shatibi til og med at tilintetgøre Nielsens henvisning til den nye kontekstualitet og interessen for nytolkning med inspiration fra al-Shatibi:

”Det står først og fremmest klart, at Koranen og *Sunnaen* har forrang frem for enhver anden reference eller juridisk redskab. Yusuf al-Qaradawi minder os under henvisning til udtalelser fra al-Ghazali, Ibn al-Qayyim og ash-Shatibi om, at alt, hvad der står i Koranen og *Sunnaen*, per definition er i overensstemmelse med menneskehedens interesser i almindelighed, for Skaberens ved og ønsker, hvad der er til mennesker bedste ...”⁹⁹

Det er et uafklaret spørgsmål, om al-Qaradawi og det muslimske broderskab også rangerer blandt de 'mest betydningsfulde autoriteter' for professor Nielsen. Men det er indiskutabelt, at han er det for Ramadan, hvor han som nævnt optræder som den centrale reference gang på gang. Og netop tvetydigheder i hele Ramadans projekt er professor Nielsen blind for. Et sted skærer Ramadan det

⁹⁸ *At være europæisk* op. cit. s. 103

⁹⁹ *ibid.* Kursiven i originalen eksemplificerer Ramadans bogstavtro islamtolkning, og at hans europæiske nyfortolkningsiver har en grænse ved Sunnaens ubetvivlelige hellighed. Hallaqs og Zubaidas og mange andres eftervisning af disse profetens levned- og meningsbeskrivelser meget konfliktfyldte og politisk-prosaiske historie og mildest talt forbindelse med både profeten og de 4 retledte kaliffer.

ellers ud i pap. Den nye europæiske virkelighed er helt anderledes end den virkelighed som mange muslimske traditioner har forsøgt at tilpasse sig gennem århundreder. Disse begreber kan ikke bruges mere "... det er nødvendigt at vende tilbage til Koranen og *Sunnaen* og i lyset af vores nye omgivelser at uddybe analysen med henblik på at etablere en nytilpasset forestilling om konteksten og formulere afgørelser på dette grundlag." ¹⁰⁰

Og denne nytilpassede forestilling om den europæiske virkelighed må som nævnt endog pr. definition ikke være i modstrid eller konflikt med Koranen og den autentiske Sunna, hvad det nu måtte være for en størrelse. Nielsen hævder at Ramadans betydning særligt er, at han i modsætning til andre kendte muslimske talsmænd ikke bryder med mainstream islam især ikke mht. betydningen af Shari'a.¹⁰¹ Men det er teologisk ønsketænkning at placere salafistisk 'tilbage til kilderne' og vel at mærke ikke de kontekstafhængige', dvs. moderne herunder videnskabelige kilder, som mainstream. Heller ikke da Nielsen gennemgår Ramadans ovenfor omtalte 5 'fundamentale rettigheder' opdager han, at både ligeret mellem kønnene og ytringsfriheden mangler.¹⁰² Det er muligt, at Ramadan teologisk set er spændende, hvis det overhovedet er muligt at skille teologien ud af politisk teologi. Politisk set forekommer han mig snarere tåget, for ikke at sige bevidst modsigelsesfuld.

¹⁰⁰ Op.cit. s. 159

¹⁰¹ New centres op.cit. s. 74

¹⁰² Op.cit. s. 73

Ramadans både eklektiske og dogmatiske læsestrategi gælder på to områder, de hellige skrifter og den europæiske virkelighed, og han skifter fermt mellem både strategier og områder. Det bliver klart demonstreret ved læsningen af Ali Khans spændende fremstilling af modsætningerne mellem en sekulær og en religiøs, muslimsk, tilgang og tolkning af ytringsfriheden. Khan som i mange år har været professor i jura ved Washburn universitetet i USA, belyser modsætningen ved at anlægge et "internal viewpoint", dvs. (sunni)muslimsk, på hvad ytrings- og trosfrihed er og konfrontere den med en "external viewpoint of non-Muslims", som kan være sekularister. Den interne vinkel ser de islamiske gudgivne værdier analogt med intellektuel ejendom, som muslimer har ret til, og som er beskyttet som anden ophavsret. Muslimer har ikke blot ret til den guddommelige viden, de har også pligt til at forsvare den og bevare den, fordi de har indgået en pagt med Gud om det. Den eksterne vinkel ser de samme værdier gennem de modsætningsfyldte briller, der både indeholder religions- og ytringsfriheder, "Mens disse rettigheder kan være passende til at placere religionen inden for rammerne af det sekulære samfund, så forvrænger de både opfattelsen af og indholdet i de islamiske værdier."

Khan håber, at den klare opsplitning i synsvinkler vil vise sekularisterne, hvordan muslimer tænker forholdet mellem ytringsfrihed og tro. Og fordi Khan ikke skal lave levedygtige politiske kompromisser, som Ramadan, bliver gennemgangen af Islams gudgivne "protected knowledge" eller intellektuelle ejendom så omfattende og lysende klar og sammenhængende med alle sine – internt set meningsfulde og sammenhængende - Korancitater og

henvisning til den gyldne tid med de retledte kaliffer osv., at lyset gennemtrænger Ramadans politiske tåger. Som netop fremtræder som tåger, fordi det bliver klart, at han grundlæggende er enig i Khans interne vinkel. Khan bliver nøglen til at forstå Ramadan. Konflikten om ytringsfriheden, hvor sekularisterne forsvarer angriberen og kritikeren, fordi taleretten er mere værd for dem end at bevare de religiøses ret til integritet, viser problemet fra den interne synsvinkel

”... Muslims have no option but to perform in good faith the Covenant they have entered with God, the All-Seer, All-Knower. The Covenant is not to protect free the speech of authors and artists; it is to safeguard the integrity of protected knowledge. Ordinarily, Muslims have no obligation to censor 'nonsensical' speech of non-muslims. (43.83) Yet, they would accept no version of free speech that openly dishonors Alla, the Quran or the messenger.”¹⁰³

I gennemgangen af retten til at tro og tale ud fra den eksterne synsvinkel gengives fortrinsvis den amerikanske diskussion om den amerikanske forfatnings First amendments eftertrykkelige sikring af religions- og ytringsfriheden med den sædvanlige undren over, at nogen former for 'protected knowledge, f.eks. videnskabelige opfindelser, er beskyttet, mens Jomfru Maria og hellige tekster ikke er det. Men den klare opdeling, som sættes af den

¹⁰³ Islam as intellectual property: "Myr Lord! Increase me in knowledge" i: Hisham M. Ramadan (ed.) *Understanding islamic law*, Altamira Press, Oxford 2006 s. 135-184, her s. 160 f.

fundamentalistiske grundopfattelse af den oprindelige pagts og teksts ukrænkelighed og uforanderlighed, angiver også en løsning på konflikten, men en løsning Ramadan ikke kan bruge: "Få vil afvise, at The first Amendment nyder bred støtte i USA. Problemet opstår imidlertid, når USA ønsker at eksportere den sekulariserede version af ytringsfriheden, og de muslimske lande afviser at acceptere den."¹⁰⁴ Der er mange problemer i Khans opfattelse af identitet mellem de muslimske lande og deres befolkninger og deres tro og holdninger. Men den klare opsplitning viser tydeligere end de fleste andre tekster den helt afgørende interne logi, der jo er anledningen til, at de liberale kritikere af politisk islams eller islamismens sakraliseringskrav eller krav om efterleven af Shari'a mener, at man må bryde med Shari'a. Det vil fremgå nedenfor, at denne opfattelse af åbenbaret guddommelig viden, som skal beskyttes via en pagt, og som bestemmer rammerne for alting, og som er uforanderlig, fordi "Koranen er Gud egen viden uden for rækkevidde for menneskets skabende virksomhed" også er Ramadans. Khan bruger begrebet intellektuel ejendomsret som et "ufuldkommet redskab til forståelse af Islams 'protected knowledge'. Det åbner et vindue, især for ikke-muslimer, til at kigge ind i Islamisk videns entydighed."¹⁰⁵

Som nævnt er det kun få steder hos Ramadan, at islam og menneskerettighederne eksplicit tematiseres. En mere samlet fremstilling gives kun et sted under en diskussion af Shura eller

¹⁰⁴ Op.cit. s.163

¹⁰⁵ Op.cit. s. 137.

demokrati,¹⁰⁶ ellers nævnes rettigheder uforpligtende og i forbifarten som noget, der er en del af Islam med anvendelse af et par vanlige Koran-citater og en formulering om, at menneskerettigheder tager udgangspunkt i den menneskelige værdighed, og at den er grundlaget for alle religioner.

Ramadan splitter debatten om demokrati, ytringsfrihed og menneskerettigheder i islam og Vesten op mellem ”de normative definitioner” og den politisk ideologiske brug af begreberne. Sammenlignet på det første område er der tydeligvis ”significant differences between the two concepts, and this despite the apparent similarities”,¹⁰⁷ og det afgørende er forskellen i de to kulturers, den jødisk-kristnes og den muslimskes, syn på relationen mellem ”Ejeren” (Proprietor) og ”bestyreren” (Gerent). Beskrivelsen af denne grundlæggende forskel – som ikke umuliggør et politisk-ideologisk samarbejde på det andet område om konkrete projekter – er karakteristisk for både Ramadan og for den islamistiske reformbevægelse. Derfor skal der citeres omfattende og omhyggeligt:

”Den historie er præget af den måde, på hvilken den fremstiller relationen til Gud gennem institutionaliseringen af dens jordiske Kirke. Den religiøse sfære blev således funderet på autoritet og

¹⁰⁶ *Islam, the West and the challenges*. S. 97-104. Senere i bogen nævnes Human Rights igen men kun som kritik af vestens dobbeltmoraliske standarder på området.(s. 272 f.) Der ligger formodentlig en særlig demonstration i denne manglende behandling af rettighedsbegrebet, fordi Ramadan hævder, at det kun kan tænkes sammen med pligtbegrebet, og at rettigheder i grunden kun er noget der tilfalder ud. Han vil ikke lade sig tvinge af vestlige diskurs.

¹⁰⁷ *Islam, the West and the Challenges* ..s 87

dogma. Kirken, der var udstyret med stor magt, handlede som om den ikke blot forvaltede men også ejede verden og virkeligheden. I lang tid opponerede den mod videnskab, rationalitet og den fri tanke. Sekulariseringsprocessen er meget klart den proces, hvori bestyreren kræver sine rettigheder efter i lang tid at have været undertrykt af kirken. ... Her er bestyreren i modsætning til Ejeren eller til den (kirke), som repræsenterer ham, og han vil gå så langt som til med glæde at skille sig af med ham. Fra nu af er det bestyreren, der kører løbet uden Ejeren. ... Her er intet pålagt og alt kan diskuteres og er til diskussion. Moralske love er måske inde i os, men den stjernefyldte himmel over os er tavs. Bestyreren er fra nu af ansvarlig for ledelsen af hele virksomheden. Det demokratiske princip er inden for organiseringen af det sociale liv resultat af den samme proces. Det er grundlagt på ideen om, at intet kan pålægges menneskene undtagen det, de selv beslutter at pålægge sig. ... Dette frihedsbegreb blev udformet imod autoriteten og virker ikke ægte, med mindre det er totalt. ... Bestyreren er absolut fri, dvs. at bestyreren er ejeren”¹⁰⁸

Ramadan fastslår nu, at når ”muslimske teologer og intellektuelle er imod ’demokratiets’ ide, så udtrykker de en opposition til denne filosofi”¹⁰⁹ og han fremstiller karakteristisk for islamismens reformfløj den diametralt modsatte forståelse af de centrale begreber. At hævde konvergens på dette område mellem den vestlige oplysningstænkning og den moderniserende reformislamisme viser

¹⁰⁸ Op.cit. s. 88 f.

¹⁰⁹ Op.cit. s. 89

enten uvilje mod at acceptere ubehagelige kendsgerninger eller uvidenhed:

” Alt i den basale livsopfattelse, mennesket og dets skæbne – alt i denne civilisations historie er konstrueret/skabt omkring Ejerens tilstedeværelse, han som har formet menneskets tre sfærer. Han giver eksistensen mening, Han viser, hvordan livet skal leves. Og endelig foreskriver han den orientering, som mennesket skal være trofast overfor i historien. Ejeren er til stede i skikkelse af en bog og et menneskeligt eksempel – profeten (fred være med ham) – og ikke i skikkelse af en institution eller en inkarnation ... Gud, Ejeren af himlene og jorden, angiver de moralske normer for handling og den generelle måde, de kan fuldføres på. ... Her undertrykker autoriteten ikke, den vækker og stimulerer. Ikke desto mindre kan man ikke klare sig uden denne autoritet. Det særlige ved dette islamiske begreb er her helt tilgængeligt. Gud kræver ikke noget af mennesket, som er imod dets menneskelighed. Mennesket må tænke, handle, og opføre sig i overensstemmelse med sin natur, men altid i anerkendelse af Ejerens rettigheder. ... Den proces, som befriede bestyreren fra alt formynderskab i den vestlige historie, har ikke nogen modsvarende proces i den islamiske civilisations historie. I denne blev forskning, de eksperimentelle og humane videnskaber udviklet i religionens og troens navn, ikke imod det. Tværtimod, Ejeren krævede af bestyreren, at han søgte forståelse og altid gik videre. Hans frihed skulle ikke være udtryk for opposition, men snarere et vidnesbyrd om det ansvar,

han bærer på og anerkender over for Skaberens. Et sådant frihedsbegreb adskiller sig fra det, vi har omtalt ovenfor”¹¹⁰

Mayer har en kort og fyndig fremstilling af rettighedstænkningen – juridisk set – som kontrasterer Ramadans: ”Rather than constructing doctrines or proposing institutions designed to curb the powers of the ruler or to protect the individual from the rulers oppression, Islamic legal thought long concentrated on defining the theoretical duties of believers, including rulers, vis-a-vis God.”¹¹¹

Det er vanskeligt at undgå at få det indtryk, at Ramadans særkende er veltalenhed og tolkning, dvs. at han bedre end andre kan formulere de samme ting på en måde, der går ind hos ikke-muslimske europæere. Det ses tydeligst ved at sammenligne med mere uforblommede, men stadig ’liberale og moderne’ muslimske forfattere. F.eks. skriver El-Gindy om den særlige muslimske rådgivnings- eller konsultationsmodel, Shura, og mener, dels at den religiøse forpligtelse, som alle ledere har til at konsultere udvalgte borgere, er tilstrækkelig til at sammenligne Shura med demokrati – det svarer til at sammenligne demokratiet med stænderforsamlingerne – og dels at Shura beskytter alle rettigheder, som ikke krænker Shari’a. Der er ingen diskussion af, hvordan rettighederne er beskyttet. Karakteristisk hedder det:

¹¹⁰ Op.cit. s. 89 f. . Om guds og menneskers rettigheder se for en mindre teologisk, men stadig retlig-teologisk beskrivelse af ”The notion of rights in Muslim jurisprudence” Ebrahim Moosa: *The Dilemma of Islamic Rights Schemes* op. cit. s. 191-200.

¹¹¹ Human Rights i: John Esposito (ed.) *Encyclopedia of modern islamic world.*,op. cit s. 143

“Endelig skal det understreges, at princippet om at folk skal deltage i beslutninger vedrørende statens anliggender, har sit udspring i Shuraprincippet, som var en del af Guds åbenbaring til sin profet for mere end 14 århundreder side. Dette princip er således indarbejdet i Shari’a uden nogen sociale konflikter og uden den politiske bevægelse, som var nødvendig i de vestlige lande.”¹¹²

Opsamlende siger Ramadan ”De to begreber (Shura og demokrati) er uden for enhver tvivl basalt forskellige, og det er nødvendigt at kende til disse forskelles natur.”¹¹³ Senere i sin fremstilling af modsætningerne når han frem til sit centrale begreb om *ijtihad*, et begreb fra retstænkningen, som angiver selvstændig og kreativ tænkning især i forbindelse med tilpasningen af tvetydige (shari’a) regler til nye omgivelser. Det hævdes her, at tilpasningsevnen er et centralt element i Islam – indenfor de urokkelige faste rammer sat af Koranen, *Sunnaen* og udvalgte Hadith. Og *ijtihad* gør det muligt at gå ud over de absolutte modsætninger, ja i Ramadans øjne forpligter det til at søge nye veje - igen inden for de åbenbarede rammer, naturligvis. ”I virkeligheden ser man, hvis man ser meget omhyggeligt på tingene, og hvis vi ser bort fra fraseologien, at islamisk rationalitet genspejles på en række centrale punkter i den

¹¹² Ramadan ville næppe have skrevet sætningen ‘uden nogen sociale konflikter’. Gamil Mohammad El-Gindy The Shura and human rights in Islamic law – the relevance of democracy I: Eugene Cotran and Mai Yamani (eds.) *The Rule of law in the Middle East and the Islamic world*, Tauris, London 2000 s. 164-169 her s. 169. Professor ved Mansoura universitet i Egypten. Langt hovedparten af de 18 noter er til religiøse tekster. Samme argumentationsfigurer ses i Doi’s traditionelle lærebog op.cit. s. 8 og s. 15 og hos de store islamister Qutb og Mawdudi.

¹¹³ Op. cit. s. 90

demokratiske rationalitet." De grundlæggende referencepunkter er som sagt forskellige, men der er samtidig principielle formuleringer, der muliggør dialog. "Påstanden om en absolut modsætning mellem islam og demokrati kan ikke holde fra det øjeblik vi inddrager de basale ting, som adskiller dem og de principper der forener dem."¹¹⁴

De forenende principper er imidlertid, når man skræller de uigennemsigtige ord fra, pluralismen, eller en respekt for religionernes særegenheder, 'specificities', meget vanskelige at få øje på. Hvis Ramadan havde citeret en kendt autoritativ kilde, som han jo ind i mellem gør, Mahmud Shaltut, Sheikh fra al-Azhar for en autoritativ definition på Shura, ville det være blevet klart, at det er meningsløst at hævde, at denne definition lå inden for et brugbart pluralistisk tænkt kontinuum for begrebet demokrati: "Frihed til at udtrykke synspunkter, udtrykt af 'opinion leaders' for så vidt de ikke påvirker nogen af elementerne i den religiøse doktrin eller i kulten".¹¹⁵ Eller som Bassam Tibi konkluderer: "At fortolke Shura som demokrati understøtter påstanden om, at Islam var det første demokrati. ... Shura er ikke andet og mere end praksis i en rådgivende forsamling af 'opinion leaders', der omgiver kaliffen ..."¹¹⁶

¹¹⁴ Op. cit. hhv. s. 95 og 96

¹¹⁵ Citeret efter Bassam Tibi, *Islam and modern european ideologies* i: Brian S. Turner (ed.) *Islam, Critical concepts in sociology* Vol IV, Routledge, London 2003 s. 122-137, her s. 123.

¹¹⁶ Ibid.

Denne korte og fyndige sammenfatning bekræftes ufrivilligt af Ibrahim A. al-Marzouqi som i en længere, angiveligt politologisk udredning af både rådgivnings- og repræsentativitetsspørgsmålet, eksemplarisk, så vidt jeg kan se, fint sammenfatter den liberale islamistiske politiktænkning. Bag alle henvisningerne til Koranen og bekræftede Hadith, Ibn Khaldun og Mawdudi, og udledninger af politiske institutioner fra de fire retledte kaliffers adfærd, gemmer sig det samme princip: Rådgivning sker ved udpegede eksperter, retslærde eller hellige (fornuftige og ansvarlige) mænd, kaliffen behøver ikke lytte og Shari'a bestemmer i sidste ende:

”According to the importance that is given in Islamic considerations of the public solidarity of the community, the legal authority of the opinion of the majority is compatible with the Quran and the Sunna, providing that the opinion itself is not in violation of the Quran or the Sunna.”¹¹⁷

Noten til dette indledes med: ” ’And hold fast, all of you together, to the cable of Allah, and do not separate.’ (III.103)”, som nok kan tage sig lidt umotivert og mystisk ud, men for at ingen skal være i tvivl om meningen med den oprindelige tekst, som blev citeret ovenfor, så fortsætter noten eksemplarisk:

¹¹⁷ Political rights and democracy in islamic law in: Eugene Cotran og Adel Omar Sherif (eds.) *Democracy, the rule of law and islam*, Kluwer Law International, The Hague, 1999, CIMEL Book series nr. 6 s. 455-475, her s 464. al-Marzouqi er jurist i et ministerium i Abu Dhabi, uddannet ved amerikanske universiteter, ph.d. fra Exeter og hans tekst er som sagt eksemplarisk. CIMEL er et forskningscenter ved University of London.

”It is worth mentioning that the considered opinion of majority is a reasonable opinion of the majority. This is a reasonable opinion which is raised by reasonable people. But the opinion of the majority of mobs (rabble) may not be relied upon.” Og måske er det ikke så mystisk endda når artiklen indledes med: ”Hence it may be briefly said that the islamic policy is governed by the divine law”.

Den islamiske ide om demokrati skal ikke diskuteres nærmere her, men Ramadans problemer med ideen skal anskueliggøres med følgende typiske Ramadan-citat: ”Valget af den som placeres foran er i islam delegeret til dem, der placerer sig selv bagved. Man kan blive udvalgt ved valg, et repræsentativt system eller hvilken som helst anden oprindelig eller frisk ide. Det vigtige er at folket vælger deres repræsentant.”¹¹⁸ Det er besnærende retorik og pluralismebegrebet danner rammen om fremstillingen. Men han taler uden om hvad indflydelsen skal bruges til, hvilken magt den valgte skal have del i. Endvidere er kernepunkter i demokratibegrebet væk, kontrol, accountability, modsætninger, uforsonlige interesser er forsvundne. Ret til en på forhånd fastlagt deltagelse og til at være imod den herskende magtfordeling er også fraværende. Men desuden er en ellers obligatorisk reference til det politiske liv blandt profeten og hans umiddelbare efterfølgere også væk. Eksempler herfra har ellers krydret fremstillingen hyppigt, men her hvor de kunne komme til deres ret til belysning af magtens administration, er de væk.

¹¹⁸ *Islam, The West and The Challenges ... op. cit. s. 93*

Forklaringen er lige så indlysende, som den er skræmmende – de hellige historier passer på dette område ikke ind i Ramadans projekt. Maxime Rodinson beskriver, hvordan magtpolitikken og fåmandsvældet flourer i Islams første periode, og at den islamiske politiske teoretisering ikke formår at løse problemet med, hvem der skal kontrollere de udvalgte vise, hellige mænd, der har magten.¹¹⁹ Problemet er fundamentalt: Da ikke blot Koranen er guddommelig, men også de mere profane historier om de første år, profetens holdning til musik, gæstebud, samliv, historiske slag og begivenheder er hellige i en eller anden udefinerbar udstrækning, bliver interessekampe, underliggende modsætninger og sociale spændinger og kontroller visket bort – ikke bare fra historierne men fra selve tænkningen. Et eksempel blandt mange er magtkampene og borgerkrigen efter mordet på den tredje retledte kalif Uthman mellem Ali, den fjerde og den første Umayyade kalif.¹²⁰ Et andet glimrende eksempel på dette ses i de to parallelle kapitler i de klassiske fremstillinger fra Oxbridge. J. Schachts "Law and Justice" fra *The Cambridge history of Islam* er en klassisk, 'orientalistisk', kildebaseret, materialistisk fremstilling af islams retshistorie.¹²¹ M.H. Kamalis "Law and society" i *The Oxford history of Islam* er et lærd eksempel på reformislamismens glatte blanding af historie,

¹¹⁹ *Muhammad*, New Press, New York, 2002 (1980) Introduction s. XXIII Der kunne fremdrages et betydeligt antal tilsvarende referencer, som melder sig hver gang den særlige islamiske brug af eventyrlige legender anvendes. Især er de opbyggelige historier om de fire 'retledte kaliffer', der alle døde i den borgerkrig eller arvefølgekrig, der umiddelbart fulgte efter profetens død, provokerende, når de bruges som belæg for eksistensen af en "guldalder" eller "gylden tid".

¹²⁰ Lahoud, *The political Thought in Islam* op.cit. s. 58-60

¹²¹ P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernhard Lewis (eds.) *The Cambridge history of Islam* vol. 2 B, Cambridge University Press (1970) 2000, s. 539-568

ideologi og amnestuesnak og minder mest om Sovjerunionens forherligende fremstillinger af Bolschevikkernes historie.¹²² Schacht skriver, at der i forbindelse med mordet på den tredje 'retledte kalif' Othman opstod det rygte, at han havde afvejet fra sine forgængeres linje og dermed fra Koran. "I denne forbindelse opstod begrebet om profetens 'sunna', som endnu ikke var forbundet med nogen positive regler, men som leverede det doktrinære forbindelsesled mellem Abu Bakr og Umar og Koranen. Det tidligste bevis for denne brug af termen 'profetens sunna' daterer sig fra omkring 76/695 ... De tredive år med Medina-kalifferne fremtrådte senere, i det billede muslimerne skabte af deres egen historie, som den gyldne tid. Dette var langt fra tilfældet. Tværtimod, Medina-kaliffernes periode var snarere en slags interval mellem Islams første år under Muhammed og Umayyadernes arabiske kongedømme. Ikke engang Koranens bestemmelser blev gennemført uden begrænsninger...."¹²³

Kamalis fremstilling ser noget anderledes ud. "Islams retshistorie er på en måde fiqh's (retstolkningens) historie snarere end shari'as. Shari'a havde en kort historie, da dens historie begyndte og endte i løbet af kun to årtier under Profetens mission i Mekka og Medina. Det var kun rudimenter af fiqh, der blev udformet i denne periode, og

¹²² John Esposito (ed.) *The Oxford History of Islam*, Oxford University press, 1999 s. 107-153

¹²³ Schacht, *Law and justice* op. cit. s. 544. Hallaqs fremstilling, som jeg også henviser til, er meget kritisk overfor Schacht. På de områder, jeg fremhæver, er Hallaq imidlertid ofte mere kritisk i forhold til den herskende traditionelle muslimske historie og mytologi. Se også fremstillingen af uenigheder og enigheder hos Zubaida, *Ret og magt i den islamiske verden* op. cit. s. 31-35

der var ingen forskel mellem det retlige indhold og de andre elementer af islam i denne tidlige fase. ...I den indledende fase af retsudviklingen – den profetiske periode 610-32 blev Koranen åbenbaret og Profeten forklarede og udlagde den gennem vejledning og praksis, hans Sunna. ... Der var ingen brug for spekulative juridiske overvejelser (itjihad), simpelthen fordi Profeten selv gav de definitive afgørelser om problemerne efterhånden som de dukkede op. Den anden periode af retstolkningens (Fiqh) udvikling er æraen for profetens ledsagere (ca. 632-61). Den tid, hvor Shari'aens kerne tekster fortolkes og suppleres (a period of interpretation and supplementation of the textual subject matter of the Shariah) ... Profetens ledsagere anlagde en rationel tilgang til teksterne – Koranen og Sunnaen. Deres forståelser og fortolkning af teksterne var ikke begrænset til ordenes betydning; ledsagerne forsøgte snarere at forstå deres underliggende rationale, deres udspring og formål. Ledsagernes tolkninger opfattes generelt som autoritative, ikke blot fordi de var direkte modtagere af profetens undervisning men også på grund af deres deltagelse og indsigt i Koranens fænomenologi. Ledsagerne anvendte ofte personlig og selvstændig ræsonneren og rådslagning i beslutningen af sager. De fire første kaliffer ... som samlet betegnes som de 'retledede kaliffer', er især kendt for deres fortolkninger.”¹²⁴

¹²⁴ Kamali, *Law and society* op. cit. s. 111 f. ”Fiqh defineres som viden om Shari’as praktiske regler, som er udledt af Koranen og Sunnaen” (s. 108) Se i modsætning til denne fremstilling også fremstillingen af Shari’as tidlige udvikling hos Sami Zubaida, *Ret og Magt* op.cit. s. 28 ff., som bl.a. bygger på Hallaq og Schacht. Zubaidas standpunkt, formuleret med støtte hos Norman Calder, er at den praktiske retsudvikling i århundrederne efter profetens død, efterfølgende er blevet legitimeret af de hellige skrifter: ”Den kronologiske orden er ... modsat Shari’as ideologiske selv fremstilling, der fremhæver den hellige skrift som udgangspunktet og den ultimative autoritet, efterfulgt af fortællingerne om Profeten i form af sunna og hadith.” s. 35.

Koranen, tolkningen af den og Shari'a og profetens Sunna ligger fast ved profetens død. Derfor er det en historisk begivenhed og et tekstkorpus, der kan refereres til, og som kan genoplives. Netop fordi alt er gennemskuet og planlagt på bedste måde, og alle konflikter ses på baggrund af en større plan eller mening, er der ingen mulighed for at tænke i kontrol og checks and balances. Konkret har enten Gabriel eller Muhammed eller deres på forhånd godkendte retledede fortolkere vidst, hvad den rette vej var, så kontrol kan kun være kontrol med det guddommelige – og det er jo en blasfemisk tanke. Der kan ikke være en permanent eller strukturel modsætning mellem folket og magten og dermed et strukturelt behov for kontrol med magten.

Kamalis fremstilling er akademisk set problematisk, og den berømte islamekspert Espositos redaktionelle accept af den er uforståelig, men denne fremstilling, som svarer til fundamentalisternes, islamisternes, salafisternes (på engelsk nogle steder kaldt revivalists), er en del af en massiv bevægelse og giver alligevel en akademisk troværdighed, som Ramadan læner sig op af, når han refererer til *Sunnaens* betydning og Medina-perioden eller citerer, hvad de retledte kaliffer har tænkt og sagt og ment – efter von hørensagen, uverficerbart. Den tidligere omtalte professor i retsvidenskab Ali Khan benytter samme slappe teknik som professor Kamali, når det drejer sig om at opbygge en akademisk troværdig islamistisk mytologi, der kan bruges af politiske prædikanter. I sin gennemgang af den særlige status af åndelig og intellektuel ejendom, som de hellige skrifter besidder, understreger han

Koranens "autensitet": "Efterhånden som versene (i Koranen) blev åbenbaret, valgte profeten selv den rette rækkefølge og placering i Bogen, og organiserede således den fuldstændige Korans endelige form."¹²⁵ Noten til dette betydningsfulde vås henviser til Ira M. Lapidus' store værk om Islams historie. Det angivne sted hos Lapidus lyder således:

"Muhammad's recitations of the Quran were copied down and the prophet him self began the proces of compiling a writtten scripture by dictationg to scribes and instructing them on how to order the verses of the revelation. The Quran was fully compiled after the Prophet's death (632) and an official version promulgated by the Caliph 'Uthman (644-656)."¹²⁶

Det nærmer sig almindelig akademisk fusk af professor Khan, men det er yderligere interessant, at en af anmelderne af Lapidus' i øvrigt meget roste fremstilling, som lige er kommet i en ny udgave, skriver:

"More worrying is the occasional signs in the text that difficulties and controversies have been unjustifiably glossed over. Lapidus account of the origins of Islam, to take the most glaring instance, reads as though it might have been written on the

¹²⁵ Khan op.cit s. 139.Khan henviser til meget få ikke-muslimske forfattere i øvrigt

¹²⁶ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1988, Kapitel 2 The life of the Prophet s. 21. Senere hedder det hos Khan om Koranens "Uforanderlighed" "The Quran was not only preserved at the time of its revelation. It has also been carefully safeguarded from any alterations ..." op.cit. s. 139.

basis of no scholarship more recent than Montgomery Watt's books of the 1950s."¹²⁷

Der således rig anledning til at dvæle ved problemstillingen ved at se, hvad Hallaqs nyeste forskning viser om dette centrale problem. Hallaqs tidligere fremstillinger af Islams og Shari'as udvikling er ikke omtalt af Khan eller Ramadan. Betydningen af den følgende omfattende exkurs ses bedst i argumentationen i en af de bedste dvs. oplyste og diskuterende, islamistiske introduktioner til islamisk ret, jeg er stødt på:

"The fact that Muslim scholars started the documentation of the tradition of the Prophet very early is by itself an indication of such influence (dvs. at den "legislative development was initiated by a divine "big bang", which fashioned a cultural wave that has maintained its impetus over the last fourteen centuries.) Sunna's documentation is important because it has a major influence on the legal structure of the society and state."¹²⁸

Kraften eller guddommeligheden og legitimiteten i Sunnaen hænger her sammen med dens tilknytning til de (næsten) samtidige

¹²⁷ D.O. Morgan, Anmeldelse af Lapidus, *A History of Islamic Societies* i: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London vol. 54 no 1 (1991) s. 154-155, her s. 154. Der forløbet endnu 15 års kontroverser i analysen af den tidlige Islam fra dette blev skrevet til Khan skrev sin artikel.

¹²⁸ Mawil Izzi Dien, *Islamic law, From historical foundations to contemporary practice*, University of Notre Dame Press, Indiana 2004 s. 7 f.. Dien er en af de få islamister, der nævner Hallaqs arbejde, og han bruger eksplicit den klassiske *Encyclopedia of Islam*, dvs. den ældre – også vestlige – islamforskning, som reference for sin egen diskussion.

nedskrivninger. Derfor er postulatet om den guddommelige indflydelsesbølge på trods af alle de af Dien refererede kritiske analyser af tidlig Islam, vigtigt. Metaforene blomstrer og skjuler den tynde historiske grundlag, "Det lille stearinlys, der blev tændt på Profetens tid, blev til en fakkelt i de ortodokse kaliffers tid."¹²⁹

Hallaq kritiserer den hidtidige forskning i tidlig islamisk ret, herunder klassikeren Schacht, for at tidsfæste rettens fuldt udviklede form et helt århundrede for tidligt, men han er enig med den herskende opfattelse om Muhammeds rolle:

"Mens retten som doktrin og system ikke synes at have været i Profetens tanker gennem det meste af hans karriere, så begyndte udarbejdelsen af et særligt islamisk retsbegreb faktisk at dukke op et par år før hans død." og lidt senere hedder det "Ved sin død i 11/632 efterlod han sig en lille stat og en klar forståelse af retfærdighed, men med underudviklede ideer om retten og et endnu mindre udviklet retsvæsen."¹³⁰

Hallaq understreger og underbygger, at profeten først efter ankomsten til Medina og tvunget af presset fra konkurrerende monoteistiske religioner begyndte at gøre sig forestillinger om et "nyt politisk system og slet ikke en ny ret eller retssystem." Samtidig med

¹²⁹ Op.cit. s. 110. Læst sammen med Knut Vikørs helt anderledes *Between God and the Sultan, A history of islamic law*, Hurst & Company, London 2005 kapitel 2 og 3 om den tidlige Islam og rettens opståen, gives et fremragende blik for spændvidden – og de fundamentale modsætninger - i diskussionen.

¹³⁰ Hallaq, Wael B.: *The origins and evolution of islamic law*, Cambridge University Press. 2005 hhv. s. 4 og s. 8

behovet kommer åbenbaringerne med en strøm af nye retsregler (Sura 5) en ny lov, som ”var parallel til men også klart adskilt fra andre monoteistiske retsregler.”¹³¹ Men først og fremmest var situationen flydende, hvilket ses af, at Koranen, som danner rammen om den spirende retsdannelse, endnu ikke ved profetens død fandtes i en samlet, godkendt udgave, men kun som tekstfragmenter og i hovedet på nogle af profetens tilhængere i forskellige – og konkurrerende udgaver. De to første ’retledte’ kaliffer forsøgte at stable en autoriseret udgave på benene men måtte opgive, og først for den tredje, Uthman (23/644-35/655) lykkedes det.¹³²

Med Koranens tekst fastlagt stiller Hallaq skarpt på profetens Sunna og Hadith litteraturen. Udgangspunktet er, at al historisk viden viser at retlig autoritet i det meste af det første århundrede efter profetens død ”på ingen måde udelukkende stammede fra profeten.” Parallelt med Muhammeds var også de efterfølgende kaliffer og andre ’ledsagere’ retsdannere – faktisk sker retsudviklingen og retstolkningen i ”flertallet af tilfælde, hvor der krævedes autoritative afgørelser, skete det uden at man påkaldte sig Profetens autoritet.”¹³³ Mange andre forhold end de profetiske udsagn og handlinger eller åbenbarede tekster påvirkede retsudviklingen.

¹³¹ Op.cit. hhv. s. 19 og s. 20

¹³² Op.cit s. 33. Se også Lahoud, *Political Thought in Islam* op. cit. s. 56 ff. for en tilsvarende beskrivelse baseret på delvis andre kilder og rettet mere direkte mod at vise det holdbare i islamisternes helt afgørende fortælling om Medina-tiden og de retledte kaliffers ideale liv især i Mawdudis og Qutbs versioner s. 51 ff.

¹³³ Hallaq, *The Origins* op.cit. s. 44

Profetens Sunna var som historier om andre karismatiske og centrale personers adfærd vigtig. Gennem en lang proces blev Profetens Sunna sat over alle andre og til sidst en kilde til tolkning af Shari'a ved siden af Koranen: "I løbet af de første få årtier efter Muhammads død var hans Sunna en blandt mange uanset hvor vigtig den senere skulle blive."¹³⁴ I disse år optrådte Profetens Sunna uregelmæssigt og ikke mere betydningsfuldt end de retledte kaliffers Sunnaer. Men efter år 60/680'erne begynder en række dommere eller administratorer/mæglingmænd at fremhæve især Muhammeds Sunna, fordi denne "Sunna havde den yderligere fordel (ud over at være en afgørende rollemodel NB), at den udgjorde en del af Koran-fortolkningen. ..." ¹³⁵ At vide hvordan Profeten havde udlagt teksten eller sagt og gjort noget i relation til tilsvarende sager, var uhyre vigtigt for administratorerne i det efterhånden udstrakte rige. Hallaq konkluderer:

" I løbet af det første halve århundrede efter Muhammeds død, var den profetiske Sunna ... kun en af adskillige typer af sunnaer som dannede den autoritative retlige kilde for dommerne (qadis), selvom den bestemt fik en stigende betydning i løbet af denne periode. Langt fra at have en status som den eksklusive sunna-kilde til retlig adfærd, som profetens Sunna senere fik, er der således ingen hentydning til, at den var

¹³⁴ Op.cit. s. 49

¹³⁵ Op.cit. s. 50

udmærket i forhold til de andre Sunnaer i perioden, selvom den måske vejede tungere end de andre.”¹³⁶

Det forekommer rimeligt at hævde, at den islamistiske diskurs søger legitimitet og støtte til sin autoritet ved at trække på de centrale skrifter og vise, hvorledes den er i overensstemmelse med islamismens mål. Deres fortolkningspraksis er både fleksibel, alt skal kontekstualiseres, og rigid, det koranske bogstav står til troende – begge dele, når det passer ind i den politisk-religiøse eller religiøst-politiske strategi. Lahoud viser, hvorledes den religiøse diskurs er i stand til at ”bevæge sig ind og ud af den religiøse sfære, mens den samtidig hævder altid at være indenfor rammerne af, hvad der konstituerer den ’sande’ Islam.”¹³⁷ Qutbs og Mawdudis brug af Medina-tiden har været fremhævet før og repræsenterer den konkrete brug af elementer af historiske, litterære, folkloristiske og videnskabelige diskurser: ”Vi må leve, som om vi er i dette første samfund af muslimer, og blive optaget i dets ægte menneskelighed, i det aktuelle liv og i den måde, hvorpå det møder sine menneskelige problemer.”¹³⁸ Blandingen af diskurser er af en sådan art at det formodentlig er helt uden betydning, at en af dem, viser sig absurd eller blot forkert.

¹³⁶ Op.cit. s. 56

¹³⁷ Lahoud, *The Political Thought ... op. cit.* s. 69. Hun bruger begrebet ta'wil (fortolkning, mening) og gennemgår forskellige lærdes, herunder Qutbs, brug og fortolkning af dette koranbaserede begreb (3:7).

¹³⁸ Qutb citeret af Lahoud, *The Political Thought ...op.cit* s. 86

Selvom Ramadan nogle steder understreger betydningen af Medina-forfatningen og af Hadith-fortællinger om perioden¹³⁹ undlader han at bruge dem så meget som hans teoretiske standpunkt tilsiger, at han kunne. Hans projekt er ganske vist at fastholde den oprindelige tekst og de oprindelige handlinger fra profeten og hans retledte efterfølgere, som afgørende orienteringspunkt. Men andre dele af hans projekt – tilpasningen til det komplekse moderne samfund – forbyder ham at gå samme regressive vej som f.eks. Taleban. Eller måske har han indset de uoverskuelige historiefortolkningsproblemer, han løber ud i forhold til et europæisk (i relation til et muslimsk kritisk) publikum.

Ramadan gør et andet sted selv rede for sin udvælgelsesproces og den instrumentelle og opportunistiske rationale bag den. Nogle tænkere og lærde forsamlinger af traditionalistisk karakter er imod enhver form for "kontekstualiseret approach" og slår fast 1. der er ikke nogen valg i islam, 2. man må ikke begære et politisk embede, 3. en muslim kan kun sværge troskab til en muslim og ellers afstå fra politisk deltagelse, 4. en muslim skal adlyde den politiske autoritet, som udøves af en muslim, 5. det demokratiske system respekterer ikke de islamiske kriterier (Shura). 2, 3, 4 baserer sig direkte på Koran-citater. Men Ramadan argumenterer – meget sympatisk og i

¹³⁹ F.eks. *Islam, the West* op. cit. s. 94, 106, 148, 338, *At være europæisk muslim* op. cit. s. 191, *Western muslims* op. cit. s. 34 f.. For en omfattende fremstilling af Medina-traktatens eller –forfatningens tilblivelse og betydning se Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the muslim world, Fundamentalism, constitutionalism and international politics*, Carolina Academic Press, Durham 2003 kapitel 3. Her argumenteres åbent for dokumentet som Islams svar på Magna Charta (146) og at "retlige dokumenter fra den første islamiske stat bør tjene som en vigtig orientering, ikke en kilde til blind efterligning for enhver muslimsk stat eller samfund."(s. 175)

sig selv politisk forståeligt – for, at denne holdning eller anvendelse af ijtihad (selvstændig kreativ juridisk refleksion) til at modificere ortodoksien, ikke er nok.

”At tænke og vurdere virkeligheden på en skala som er skabt af et angiveligt (supposed) ”idealsamfund” kan give referencepunkter i udarbejdelsen af retlige synspunkter, men som vi har sagt, er det i realiteten lammende. Det ville, efter min opfattelse, være bedre på de politiske og økonomiske områder at gå tilbage til de universelle og globale principper i Islams budskab – snarere end de ideale modeller, der er blevet udledt af dem (dvs. bl.a. ”modeller der er baseret på situationen på profetens tid eller på en anden afgrænset periode ...)”¹⁴⁰

Det er uklart, hvor man skal placere Ramadans eftertrykkelige henvisninger til *Sunnaen*, men her er han helt på linje med de ellers så foragtede liberale tænkere, der sætter som præmis, at demokrati og islam ”grundlæggende er defineret ved deres underliggende moralske værdier og deres tilhængeres holdningsmæssige engagement ...” men netop ikke i deres historiske klæder. Således siger eksempelvis Khaled Abou El Fadl, amerikansk universitetsjurist, og slår fast, at Koranen ikke specificerer nogen særlig politisk organisations- eller regeringsform. Men den fastslår tre sæt politisk moralske værdier, efterstræben af retfærdighed gennem samarbejde og gensidig støtte, etablering af en ikke autokratisk, konsultativ regeringsmetode, institutionalisering af

¹⁴⁰ *Western muslims* op.cit. s. 158 ff. Her s. 160

barmhjertighed og medfølelse. ”Derfor, alt andet lige, bør muslimer i dag give deres tilslutning til den form for styre, der mest effektivt hjælper til med at fremme disse værdier.”¹⁴¹ El Fadl konkluderer ikke overraskende, at demokratiet støtter disse værdier, men at det kræver viljestyrke, en inspireret vision og et moralsk engagement at få demokratiet ind i Islam. Hvis man sigter på de underliggende værdier, ”vil vi opdage, at islamisk politisk tænkning indeholder både tolkningsmæssige og praktiske muligheder, som kan udvikles til et demokratisk system.”¹⁴²

Men mens Ramadan fastholder sin tilknytning til det paradigmatisk forskellige, det guddommelige i modsætning til det menneskelige, rationelle, så fører Fadl så at sige Ramdans tøvende kritiske indsigter videre. Først i en diskussion af det centrale begreb i demokratiet, kontrollen med magten. Grundlæggende tænkes Shari’a som det retlige, guddommelige, grundlag som skal beskyttes af politikken, herskeren. Men, siger Fadl, islam har ingen overvejelser over grænserne for den politiske magt. For at beskytte Shari’a kan alt godkendes. Det samme problem gør sig gældende mht. rådslagningen, ”Selvom Shura omformes til instrument for en repræsentation af deltagere, må den begrænses af et system af private og individuelle rettigheder ...”¹⁴³, og disse uklarheder bevirker at der ikke er nogen umiddelbar forbindelse mellem Shura og demokrati, fordi nogle af de ”grundlæggende værdier”, som

¹⁴¹ Islam and the challenge of democracy i: Joshua Cohen og Deborah Chasman (eds.) *Islam and the challenge of democracy*, Princeton University Press, 2004, s. 5 ff.

¹⁴² Op. cit. s. 4 f.

¹⁴³ Hhv. s. 15 og 18

Ramadan mener, er fælles for islam og demokrati, også viser hen til direkte kontrære modsætninger mellem de to tænkemåder - kontrol, mindretalsbeskyttelse, rettigheder.

Fadl kommer derimod i sin klare analyse frem til, at der er en modsætning mellem den guddommelige lov og en lov, der baserer sig på et af de centrale principper i islam, retfærdighed. Hans kættersk, liberale spørgsmål lyder:

”Hvis den guddommelige lov går forud for retfærdighed, så drejer det retfærdige samfund sig ikke længere om ytringsfrihed og forsamlingsret eller retten til at udforske midlerne til at opnå retfærdighed, men blot om implementeringen af den guddommelige lov. Forudsæt i stedet, at vi accepterer retfærdighedens primat i den koranske diskurs, sætningen om den menneskelige statholder eller bestyrer, og ideen om at pligten til at skabe retfærdighed er blevet tildelt menneskeheden i det hele taget. En fornuftig konklusion ville være, at værdien, retfærdighed, burde kontrollere og lede alle anstrengelser på at fortolke og forstå den guddommelige lov. Dette kræver et alvorligt paradigmeskifte i islamisk tænkning.”¹⁴⁴

Dette paradigmeskift er det, de liberale reformfolk som an-Na'im og Tibi har forsøgt, og som Ramadan afviser med den omkostning, at hans teoretiske standpunkter ikke blot bliver tilsyneladende aparte –

¹⁴⁴ Op.cit. s. 21. Fadls indledende essay, som også diskuterer individuelle rettigheder, kommenteres af en række kristne og muslimer.

liberal og konservativ, pluralistisk islamist – men faktisk bliver modsigelsesfulde og usammenhængende og styret af en politisk instrumentalisme, som ikke har den samme pæne flavour som åbenhed og fleksibilitet, og mest af alt ligner velsmurt demagogi.

Efter denne lange men nødvendige ekskurs om islamistisk historiefortolkning og demokratiets betingelser vender vi tilbage tildet mere specielle spørgsmål om Menneskerettigheder i Ramadans *Islam, The West and The Challenges*. Som nævnt er det et af de få steder, hvor dette emne behandles (s.97-104), men mønstret er det samme, det uforenelige kan forenes på næsten mystisk vis – hvis man vil:

Menneskerettighederne stammer fra 1700 tallets revolutioner, renæssancen og rationalismen:

”Født og plejet i Vesten af intellektuelle, som kæmpede imod undertrykkende kræfter, som selv var retfærdiggjort af det absolutte – er filosofien om menneskerettighederne i sit væsen præget af denne oprindelse. Frem for at være et universelt instrument, er den et tegn på et historisk tidspunkt for fornuftens befrielse fra dogma, og for hævdelser af individet og dets autonomi imod undertrykkelse fra en magt og en religion, som fornægtede individet ... Det var i et forsøg på at hævde sig selv og befri sig selv fra pålagte pligter, at rettigheder, som udelukkende baserede sig på rationalitet, blev udråbt og kodificeret. Uafhængigt af vores ønske om at forsvare menneskerettighederne er vi nødt til at erkende, at den

dynamik, som fremmede disse tekster, indeholder tre basale karakteristika. Med sin egen historie fastlægger den den rationelle tænkings/norms primat. Den baserer sig på et forsvar for menneskets autonomi. Og endelig er den virkeliggørelsen af forkastelsen af alt absolut.”¹⁴⁵

En accept af menneskerettighederne betyder accept af alt det, Islam ifølge Ramadan ikke står for. Men som om han bliver lidt nervøs for sin egen argumentation, stiller han det retoriske spørgsmål om, hvorvidt menneskerettighederne så skal forkastes. Overhovedet ikke, men der skal heller ikke laves nogle skidne kompromisser med den særlige islamiske tolkning af rettighederne. I en yderst interessant argumentation mod forfatterne af både den Universelle islamiske menneskerettighedserklæring fra 1981 og Cairo-erklæringen fra 1990 hævder Ramadan, at det næppe er muligt at formulere sig med de samme ord, når forestillingerne om mennesket er så forskellige. Han mangler en holistisk, islamisk formulering af sammenhængen mellem ret og pligt og ikke kun en markering af, at Islam sætter pligt over ret.¹⁴⁶ Først på baggrund af indsigten i forskellen er det muligt at komme videre med politiske – ikke filosofiske og teologiske kompromisser.

¹⁴⁵ *Islam, The West and The Challenges* op. cit s. 98 f.

¹⁴⁶ *Islam, The West and The Challenges* op. cit. s. 100 f. note 34 og 37: s. 129 f. Når begreberne ikke er sat ind i det rette perspektiv forvrænges de: "...den konstante reference til 'loven' (Shari'a) rejser tvivl om mulighederne for respekt for menneskerettighederne." s. 130. Ann Mayer giver i opslagsform en kort gennemgang af årsagerne til, at det er med rette, at denne tvivl rejses ved en gennemgang af nogle af Cairo-erklæringens paragraffer og de tilhørende "islamiske kvalifikationer og betingelser". Det er vanskeligt at se, hvordan disse begrænsninger kan trylles væk ved teologiske perspektivforskydninger. Human Rights i John Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press 1995 s. 143-148 her s. 146 f.

”Der findes et holistisk begreb, som gennemstråler alle områder af menneskelig handlen. Det er i forholdet mellem Gud og menneske, menneskene imellem og endelig mellem menneskene og naturen. Forholdet til Gud kommer først, det gælder også inden for hvert af de tre områder. Forestillingen om ansvarlighed og pligter kommer først. ... (individet) har forpligtelser over for Gud, sig selv, andre mennesker og også over for naturen før det får rettigheder. ... Som vi sagde tidligere, er menneskerettigheder resultatet af én historisk frigørelsesproces. Det islamiske begreb er på en anden måde baseret på en krævende balancegang (exigency of balance). Det formulerer ikke rettigheder som resultat af en trussel om undertrykkelse, men snarere som en forestilling om, at mennesket fra begyndelsen er en ansvarlig skabning. ... Menneskerettigheder eksisterer i Islam, men de er ikke desto mindre dele af en holistisk vision, som retningsbestemmer deres rækkevidde.”¹⁴⁷

Forskellene er substantielle, men de må ikke føre os til at konkludere, at dialog mellem civilisationerne er en umulighed. Tværtimod. Selvom kilderne og grundlaget er forskellige, er det muligt i Islam at finde ”orienteringer og fundamentale principper om rettigheder, der stammer fra forpligtelser, som er på linje med de, som udgår fra teksten fra 1948.” Ved at gennemarbejde Koranen og Sunnaen og ved at anvende ijthad får man øje på, at man ”ud af

¹⁴⁷ Op.cit. s. 100 f.

centrum af islamiske lovgivning, ud af Shari'a, kan uddrage elementer, som relaterer sig til rettigheder. ... Disse rettigheder inkluderer retten til liv, frihed, lighed, ikke-diskrimination, retfærdighed, asylret og ret til samvittighedsfrihed etc. ”¹⁴⁸

Det er let at blive overvældet efter en tur i Ramadans ordkarrusel, og man forstår Bassam Tibis behov for at skære igennem den internationale debat. I sin diskussion af menneskerettighederne og islam støtter han sig meget til Mayers analyser, men ”I strongly disagree with Ann Mayer's view that ”the stakes in the battle over human rights standards are ultimately political”. Ramadans argumentation giver Tibi ret. Der er efter Tibis mening som nævnt ovenfor kulturelle og religiøse forhindringer for en etablering af egentlige individuelle rettigheder i islam. Han spørger:

”Hvordan kan kulturer i hvilke individet tænkes som lem af et organisk defineret religiøst-kulturelt kollektiv tillade individuelle rettigheder uden at undergå radikale forandringer i deres herskende verdensbillede? Hvis man undlader at stille dette spørgsmål, kan man ikke få et ordentligt greb om emnet.”¹⁴⁹

Ramadans argumenter stiller selv det samme spørgsmål og viser, at det ikke er herfra, at de grundlæggende kulturelt-religiøse

¹⁴⁸ Op. cit s. 101

¹⁴⁹ Tibi, Islamic law/shari'a, human rights op. cit. hhv. s. 100 og 101. Hele Tibis analyse med sin blanding af kulturstudie og international politik studie og dens skarpe og veldokumenterede pointer er både stil og indholdsmæssigt et fint modstykke til Ramadans analyse. Et lærerigt kultursammenstød, både politisk kultur og akademisk kultur.

forhindringer for accepten af individets rettigheder skal forventes fjernet. Nu skal der blot tales henover problemerne. I fortsættelsen kommer der ingen korancitater om disse rettigheder, men derimod en generalformel: Islam ”forkaster ikke nogen tanke, som relaterer sig til menneskerettigheder, hvis de forstås som beskyttelsen af menneskelig værdighed.”¹⁵⁰ Her står Ramadan nærmest i kø med masser af andre islamister, og hans særlige bidrag til diskussionen hører op, hvilket ses af, at den politiske retorik tager over: De vestlige lande overholder heller ikke menneskerettighederne osv. Forskellene er markeret og lad os så komme i gang med at respektere rettighederne i konkrete politiske aktioner og kompromisser.

Men netop her går det galt: Serbernes masse mord og etniske udrensninger blev overværet – ’indenfor syns- og hørevidde’ – af hele klodens befolkning og de serbiske uhyrligheder blev vurderet af stormagterne med etnisk og religiøs slagside.¹⁵¹ Ikke med et ord nævnes det, at NATO bombede serberne til at stoppe uhyrlighederne. Ikke at det nødvendigvis var en god ide men det er ren demagogi at undlade at fortælle det.

Ramadan fremhæver med rette Vestens lange række af brud på menneskerettigheder og støtte til regimer i f.eks. Mellemøsten og Sydamerika og hele tiden vurderer Vesten rettighederne i forhold til

¹⁵⁰ Ibid. Det er ikke helt klart hvad de ellers skulle forstås som? Eller er det blot en ny formulering af at forså vidt Shari’a tillader det, som vi kender fra Cairo-erklæringen.

¹⁵¹ Op. cit. s. 102

de interesser, der skal beskyttes eller fremmes, og ikke i forhold til deres karakter af forpligtelse. Men retorikken kører med Ramadan, som tidligere netop har gjort meget ud af, at han var europæer, når han skriver "Hvordan man bilde sig ind at indbyggerne i Syden, uanset om de er muslimer eller ej, stadig skulle tro på storheden i Menneskerettighederne." Herefter er det retorisk muligt at sidestille, hvad han ikke hidtil har kunnet vise var ens. "Problemet med menneskerettighederne i dag er, lige som problemet med de rettigheder, der anerkendes af Islam, at det stadig tilhører det teoretiske niveau, intentionernes domæne, samtidig med at alt er tilladt i praksis. ... Vores fælles engagement starter her."¹⁵²

Dette er et primitivt demagogisk kneb: at tvinge forkæmpere for menneskerettigheder til at anerkende de islamistiske ikke-rettigheder under henvisning til krænkelser af rettighederne begået af vestlige regeringer men bekæmpet af forkæmperne for menneskerettighederne. Her kan ikke laves andet end udvendig multikulturalistisk anerkendelsespolitik, dvs. ghettoisering. Læren fra Muhammedkrisen er ikke trængt ind hos Ramadan. Der findes ingen høflig ytringsfrihed. Tolerance skal udøves af den, der lytter ikke af den der taler. Religionsfrihed forudsætter ubegrænset ytringsfrihed og den demokratiske, deliberative politiske proces kan kun kombineres med en effektiv majoritetsbeslutningsproces ved, at mindretal har ubegrænset adgang til at kritisere flertallets beslutningsforslag.¹⁵³ Ramadans argumentation for en høflig

¹⁵² Op.cit. s. 103 f.

¹⁵³ Se argumentationen i min artikel Pli, demokrati og den nødvendige blasfemi fra *Kritik* 182, december 2006

pluralisme, læs multikulturalisme, giver derfor ingen mening, for så vidt der tales om forholdene om borgernes rettigheder i Europa. Måske kan høfligheden og pragmatismen bruges som instrumenter i international politik, i forholdet mellem landene. Intet af det her sagte har taget sigte på dette spørgsmål, altså om menneskerettighederne skal have første prioritet i frigørelseskampen i og omskabelsen af de nuværende muslimske lande.¹⁵⁴ Kort sagt kan kvinderne i Ægypten og Saudiarabien eller de intellektuelle og politiske skribenter i lande, hvor der er muslimsk flertal, acceptere Ramadans og andre islamisters teologiske 'kvalifikationer og begrænsninger' af rettighederne, som gælder uindskrænket i Europa, så er det deres valg. Hverken demokrati eller sekulære menneskerettigheder kan eksporteres – det har den sekteriske vold i Iraq nu demonstreret blodigt tydeligt. Men rettighederne i Europa kan i høflighedens og pragmatismens eller multikulturalismens navn undergraves eller udvandes.¹⁵⁵ Derfor er det vigtigt at forstå Shari'a og Tariq Ramadan.

¹⁵⁴ En meget interessant diskussion af muslimske landes vej væk fra det autoritære system via 'konstitutionalisme' som instrument for introduktion af friheder og demokratisering snarere end full-scale demokratisering ses i Anoushiravan Ehteshami, Islam, Muslim Politics and Democracy i: John Anderson (ed.) *Religion, Democracy and Democratization*, Routledge London 2006 s. 90-110

¹⁵⁵ Et omfattende indlæg til fordel for kulturel pluralisme og ikke multikulturalisme og kulturel relativisme i en ny strategi for integration i Europa ses i Bassam Tibi, Euro-islam and ghettoization i: Nezar AlSayyad og Manuel Castells (eds.) *Muslim Europe or Euro-islam, Politics, Culture and Citizenship in the age of Globalization*, Lexington Books, London 2002 s. 31-52 Tibi gør sig eksplicit til talsmand for en ny Euro-islam med en utvetydig accept af sekulært demokrati, individuelle menneskerettigheder for mænd og kvinder og civilsamfund.

Litteratur

- Afsaruddin, Asma: Anmeldelse af Kamali i *The Middle East Journal* Vol 53 no 1, 1999 s145 f.
- Ahmad, Anis: Mawdudi's concept of Shari'ah i: *The Muslim World* July/Oct 2003 s. 533-45
- al-Azm, Sadek: The Satanic Verses Post Festum, The global, The local, The literary I: *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East* vol XX no 1&2, s. 44-78
- al-Marzouqi, Ibrahim Abdudlah: Political rights and democracy in islamic law in: Eugene Cotran og Adel Omar Sherif (eds.) *Democracy , the rule of law and islam*, Kluwer Law International , The Hague, 1999, CIMEL Book series nr. 6 s. 455-475
- An-Na'im, A.A.: Shari'a and Islamic Family Law: Transition and transformation i: An-Na'im (ed.) *Islamic Family Law in a Changing World : A global ressource book*, Zed books, London 2002 s. 1-23
- Baderin, Mashood A.: *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford University Press, 2003
- Bakht, Natasha: Family arbitration using Shari'a law: Examining Ontario's Arbitration act and its impact on women i: *Muslim World Journal of Human Rights* vol 1 no 1 article 7, <http://bepress.com/mwjhr/>.
- Berger, Peter: *The PEW Forum on religion and public life*, Event Transcript Religion in a globalizing world, Monday, december 4, 2006, <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=136>.
- Bielefeldt, Heiner: Muslim Voices in the human rights debate i: *Human Rights Quarterly* 17.4 1995 s. 587-617,
- Bredsdorff, Nils: Shari'a og satire i *Social Kritik* nr. 104 2006 s. 60-73
- Bredsdorff, Nils: Pli, demokrati og den nødvendige blasfemi fra *Kritik* 182, december 2006.
- Buruma, Ian: Kronik i *Information*, Refleks-tillægget 10.-11. marts 2007 s. 8-9.
- Bæk Simonsen, Jørgen: *Hvad er Islam?*, Akademisk forlag, Kbh. 2006
- Calder, Norman: Legal thought and jurisprudence i: John Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the modern islamic world*, Oxford 1995 s. 450-456
- Christianity reborn, *The Economist* 23. december 2006 s. 81-84.
- Dalacoura, Katerina: *Islam, liberalism and human rights, Implications for International relations*, Tauris, London 2003 s. 49-58

Davidson, Scott: Introduction i: (Alex Conte et al. Eds.) *Defining Civil and Political Rights, The Jurisprudence of United Nations Human Rights Committee*, Ashgate, Aldershot 2004 s. s. 1-15

Dien, Mawil Izzi: *Islamic law, From historical foundations to contemporary practice*, University of Notre Dame Press, Indiana 204

Doi, Abdur Rahman I.: *Shari'ah: The islamic law*, Ta Ha Publishers, London 1984/1997

Eder, Klaus: Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsekuläre Gesellschaft? I: *Berliner Journal für soziologie* 3/2002 s. 331-343.

Ehteshami, Anoushiravan: Islam, Muslim Polities and Democracy i: John Anderson (ed.) *Religion, Democracy and Democratization*, Routledge London 2006 s. 90-110

El Fadl, Khaled Abou: Islam and the challenge of democracy i: Joshua Cohen og Deborah Chasman (eds.) *Islam and the challenge of democracy*, Princeton University Press, 2004,

El-Gindy, Gamil Mohammad: The Shura and human rights in Islamic law – the relevance of democracy I: Eugene Cotran and Mai Yamani (eds.) *The Rule of law in the Middle East and the Islamic world*, Tauris, London 2000 s. 164-169

Haddad, Yvonne Yazbeck og Barbara Freyer Stockwasser: Introduction i: Haddad og Stockwasser (eds.) *Islamic Law and the challenges of modernity*, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA. 2004

Hallaq, Wael B.: Can the Shari'a be restored? I: Yvonne Yazbeck Haddad og Barbara Freyer Stowasser (eds.), *Islamic Law and the challenges of modernity*, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA. 2004

Hallaq, Wael B.: *The origins and evolution of islamic law*, Cambridge University Press. 2005

Idris, Sajjad: Reflections on Mawdudi and human rights i: *The muslim world* vol 93 (3-4) s. 547-561

Jackson, Sherman A.: Anmeldelse af Kamali i *International Journal of Middle East Studies* vol 31 no 3 (1999) s. 450 ff.

Kamali, Mohammad Hashim: *Freedom of expression in Islam*, revised edition, Islamic texts society, Cambridge 1997

Kamali, Mohammad Hashim: Law and Society i: John Esposito (ed.) *The Oxford History of Islam*, Oxford University press, 1999 s. 107-153

Kamali, Mohammad Hashim: *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge (1999) 2002

Khan, Ali: Islam as intellectual property: "My Lord! Increase me in knowledge" i: Hisham M. Ramadan (ed.) *Understanding islamic law*, Altamira Press, Oxford 2006 s. 135-184

Khan, Maimul Ahsan: *Human Rights in the muslim world, Fundamentalism, constitutionalism and international politics*, Carolina Academic Press, Durham 2003 kapitel 3

Khankan, Sherin: Islams pseudospecialister i: *Information* d. 30.-31. december 2006,

Koranen, Borgen 2006, oversat af A.S. Madsen og *Koranen*, Forlaget Vandkunsten, Kbh. 2006 oversat af Ellen Wulff

Laban, Abu: Interview med *Information*, En moderat islamist, d. 7.januar 2006

Lahoud, Nelly: *Political Thought in Islam, A study in intellectual boundaries*, Routledge, Oxon 2005

Lapidus, Ira M.: *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1988, Kapitel 2 The life of the Prophet s. 21-36

Lester, Anthony: Freedom of expression i: R.St.J.Macdonald et al. (ed.) *The european system for the protection of human rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1993s. 465-491

Lorenzen, Rehof, Trier, Holst-Christensen, Vedsted-Hansen: *Den Europæiske Menneskerettighedskonvention med kommentarer*, Jurist- og økonomforbundets forlag, Kbh. 2003

Lykkeberg, Rune: Leder i *Information* 13.-14. januar 2007

Macdonald, R.St.J.: The margin of appreciation i: R.St.J.Macdonald et al. (ed.) *The european system for the protection of human rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1993 s. 124

Magaard, Tina: Tretunget europæisk muslim, *Jyllandsposten* 30. december 2005

Mawdudi, Abul A'la: *Human Rights in Islam*, The islamic foundation, Leicester, UK, 1976, 1993

Mawdudi, opslag i John Esposito (ed.) *The Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford, 1995

Mayer, Ann Elisabeth *Islam and and human rights – tradition and politics*, 3. udgave Westview Press 1999 og 4. udgave smst. 2007

Mayer, Ann Elisabeth: Human Rights i: John Esposito (ed.) *Encyclopedia of modern islamic world.*, OUP, 2001 s. 143-148

Mayer, Ann Elisabeth: Anmeldelse af Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* i: *The American Journal of International Law* vol 99, no 1 (2005) s.302-306

Mehdi, Rubya: "Sharia: Europa har brug for statskontrolleret Shari'a" Interview i *Information* 7. november 2006

- Moosa, Ebrahim: The Dilemma of Islamic Rights Schemes, i: *Journal of law and religion* vol XV ... s. 185-215
- Morgan, D.O.: Anmeldelse af Lapidus, *A History of Islamic Societies* i: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London vol. 54 no 1 (1991) s. 154-155,
- Nielsen, Jørgen S.: Forord til den engelske udgave trykt i *Ramadans At være Europæisk muslim*, Hovedland 2002
- Nielsen, Jørgen S.: New centres and peripheries in european Islam i: B.A. Roberson (ed.) , *Shaping the current islamic reformation*, Frank Cass, London 2003, s. 64-81
- Naijar: Fauzi M.: Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Nasr Hamid Abu Zayd i: *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000) vol 27 (2) s. 177-200
- Political Islam i: *The Economist* 4.februar 2006
- Qaradawi, opslag http://en.wikipedia.org/wiki/Yusuf_al-Qaradawi
- Qutb, Sayyid: *Social Justice in Islam*, Islamic Publications International, New York, 2000
- Ramadan, Said: *Islamic Law*, London 1961
- Ramadan, Tariq: *The West and the Challenges of Modernity*, Islamic foundation, Leicester, 2001
- Ramadan, Tariq: *At være Europæisk muslim*, Hovedland 2002
- Ramadan, Tariq: *Western Muslims and the future of islam*, Oxford University Press, 2004
- Ramadan, Tariq: The Way (al-Sharia) of Islam i: Mehran Kamrava (ed.), *New voices of islam, Reforming politics and Modernity, A Reader*, Tauris, London 2006 s. 65-97
- Ramadan, Tariq, Dette er ikke et sammenstød mellem frihed og tro, *Kronik* 14.febr. 2006 *Information*
- Rasmussen, Lissi: Når definitionen af sharia fastlåses i: *Politiken* d. 24. marts 2006)
- Rodinson, Maxime: *Muhammad*, New Press, New York, 2002 (1980) Introduction
- Rytter, Elo: *Den europæiske Menneskerettighedskonvention – og dansk ret*, Forlaget Thomson, Kbh. 2003
- Sardar Ali, Shaheen: *Gender and human rights in Islam and international law*, Kluwer Law International, The Hague, 2002
- Schacht, J.: Law and Justice i: P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernhard Lewis (eds.) *The Cambridge history of Islam* vol. 2 B, Cambridge University Press (1970) 2000 s. 539-568

Tibi, Bassam: Euro-islam and ghettoization i: Nezar AlSayyad og Manuel Castells (eds.) *Muslim Europe or Euro-islam, Politics, Culture and Citizenship in the age of Globalization*, Lexington Books, London 2002 s. 31-52

Tibi, Bassam: Islam and modern european ideologies i: Brian S. Turner (ed.) *Islam, Critical concepts in sociology* Vol IV, Routledge, London 2003 s. 122-137

Tibi, Bassam: *Islam between Culture and Politics*, second Edition, Palgrave, London 2005

Tibi, Bassam: Islamic law/Shari'a, human rights, universal morality and international relations i: Shahram Akbarzadeh (ed.) *Islam and globalization, Critical concepts in islamic studies*, Routledge, London 2006 s. 88-109

Tibi, Bassam interview i *Der Spiegel* 2. oktober 2006

Tibi, Bassam, Cultural change in Islamic Civilization i: L. Harrison og J. Kagan (eds.) *Developing cultures: Essays on cultural change*, Routledge, London 2006 s. 245-260

Vikør, Knut: *Between God and the Sultan, A history of islamic law*, Hurst & Company, London 2005, kapitel 2 og 3

Yilmaz, Ihsan: Law as Chameleon: The question of incorporation of muslim Personal Law into English Law i: *Journal of Muslim Minority Affairs* vol 21 no 2, 2001

Zubaida, Sami: *Ret og magt i den islamiske verden*, Forlaget Vandkunsten, Kbh. 2006

Zubaida, Sami: Den nye irakiske forfatning og spørgsmålet om islamisk lov i: Præsentationsblad til Zubaidas bog *Ret og magt i den islamiske verden*, Carsten Niebuhr Biblioteket – en bogserie om den islamiske kultur, 2006

Østerberg, Dag: *Social kritik* 104, 2006 s. 78-85