ISLAMSK HUMANISME

EN ANTOLOGI MED TEKSTER AV:

ALI CHISTHI | FARHAN A. SHAH | LENA LARSEN
SHOAIB SULTAN | MOHAMED ABDI | ELLEN REISS
NORA S. EGGEN | UMAR ASHRAF
OG LINDA NOOR

Innhold

FORORD 4

LESERVEILEDNING 9

ALI CHISHTI:
Frihet og mangfold i islam – et historisk perspektiv 12

FARHAN A. SHAH:
Islamsk humanisme 24

LENA LARSEN:
Islam og menneskerettigheter 36

SHOAIB SULTAN:
Å være, eller ikke være, en islamsk stat! 64

MOHAMED ABDI:
Islam og religionsfrihet 78

ELLEN REISS:
Asma Barlas: Meningsmangfold i Koranen 88

NORA S. EGGEN:
Umma – et mangfoldig, og omstridt, begrep 102

UMAR ASHRAF:
Mellom meg og min Gud 116

LINDA NOOR:
Terrorrektruttering i islams navn 124

STIKKORDSLISTE 142

Forord

I kjølvannet av terroraksjoner og fremveksten av bevegelser som al-Qaida og IS, ropes det etter reform av islam og det fremsettes krav om at muslimer må ta et oppgjør med ekstremisme i egne rekker. Og det eksisterer utvilsomt en rekke utfordringer knyttet til tolkninger og praksiser av islam, tolkninger som kolliderer med universelle menneskerettigheter og grunnleggende demokratiske prinsipper. Men det finnes tradisjoner og bevegelser innen den muslimske verden som har en islamforståelse forent med moderne idealer knyttet til humanisme, menneskerettigheter og rettsstaten. Disse ønsker vi å løfte frem. Det handler om definisjonsmakt, og kampen om hjerter og sinn.

For å forstå islam som religion i dag er det også avgjørende med kunnskap om det filosofiske og kulturelle mangfoldet som hele tiden har preget islams historie.

Adams barn er hverandres lemmer,
de er skapt av samme stoff.
Når skjebnen påfører ett lem smerte,
forblir de andre ei i ro.
Evner du ikke å vise medynk med andres sorg,
fortjener du ikke å bli kalt menneske.

Dette diktet av den persiske dikteren Saadi (1210–1290) henger i FNs hovedkvarter. Diktet er fra *Rosenhagen*, som er en lærebok i livsfilosofi og moral. I dette verket finner man en humanistisk tenkning utviklet i en samtid hvor Koranen og Profeten Muhammads lære utgjorde de mest sentrale referanserammene.

Saadi var ikke et unntak. Tvert imot var det i århundrene fra 749 til 1258 en omfattende blomstring innen humanistiske, rasjonelle og vitenskapelige tradisjoner i den muslimske verden. Søken etter kunnskap sto svært høyt i kurs og forholdet mellom religionen og vitenskap var tett forbundet. Under den islamske gullalderen var mantraet at kunnskapen om skaperverket skulle brukes til å skape et bedre samfunn. De historiske skriftene fra perioden viser en åpenhet for individualisme, ytringsfrihet, kritisk tenkning og sekularisme. Enkelte aspekter av renessansehumanismen som vokste frem i Europa, har røtter i den islamske storhetstiden.

Selv om nyhetsbildet idag preges av fundamentalister og voldelige ekstremister tilhører ikke den islamske humanistiske tenkningen en svunnen tid. En av verdens mest anerkjente nålevende islamske lærde, Habib Ali al-Jifri (f. 1971), utga sin siste bok med tittel «Humanity before Religiosity» (2015), hvor han forklarer hvordan det er meningsløst å dyrke religiøsitet uten menneskeheten som utgangspunkt, og at religion ikke er ment for å skape skiller og konflikt, men for å gi næring til gjensidige relasjoner av respekt og kjærlighet.

Et annet humanistisk forbilde finner vi i den nylig avdøde Abdul Sattar Edhi. Ehdi var en pakistansk filantrop som viet hele sitt liv til å hjelpe de ressurssvake og trengende i Pakistan. Han bygget opp et velferdsimperium, og er blant annet kjent for sitt utsagn «No religion is higher than humanity». Da Ehdi døde sommeren 2016, ble det arrangert minnesmarkeringer blant muslimer over hele verden.

Humanisme (av latin *humanus*, «menneskelig») kan beskrive en rekke ulike filosofiske og etiske perspektiver. Begrepet har blitt brukt både av religiøse og ateister, med fellestrekket

om å fremme verdien og verdigheten til mennesket, individuelt og kollektivt. Mennesket har en iboende verdi i kraft av å være menneske, og dets evne til fornuftig og utforskende resonering vektlegges fremfor blind aksept og dogmetenkning. Humanisme kan også vise til dannelse, ideen om at vi ved hjelp av kultur, vitenskap og filosofi, kan utvikle oss som mennesker. Dannelse (*adab* på arabisk) er også sentralt innen islamsk tenkning, og kunnskapssøking er en religiøs plikt for muslimer.

Forutsetningen for et demokrati er også det humanistiske idealet om at mennesker i fellesskap er i stand til å bygge gode samfunn, og både ivareta fellesskapets interesser og skape trygghet for enkeltindivider. I troen på demokratiet, ligger troen på at de beste løsningene vil vokse frem i brytningene mellom ulike synspunkter og erfaringer, som diskuteres åpent. Dette er også tankegods som vi kan finne igjen i Profeten Muhammads praksis med *shura* – konsultasjon og rådslagning, samt egalitær tilnærming til innbyggernes rettigheter.

Koranen oppfordrer gjennomgående dens leser til å reflektere, undersøke og forstå; et sentralt ideal i humanismen. Men til tross for det, så er rommet for kritisk tenkning og intellektuell debatt svært innsnevret i mange muslimske majoritetsland- ofte som følge av diktatoriske og undertrykkende regimer og manglende demokrati. Det medfører et ekstra ansvar for muslimer som lever i frie demokratier, som Norge, om å holde den humanistiske arven ved like. Norske muslimer kan ved å kultivere frem en humanistisk og demokratisk forståelse av islam, motarbeide destruktive bevegelsers forsøk på definisjonsmonopol.

Tekstene i denne boken viser at humanistiske idealer som toleranse, rettferdighet og solidaritet, også er islamske kjerneverdier. Humanismens samlende moralske prinsipp kan oppsummeres i *den gyldne regel:* Man bør behandle hverandre som man ønsker å bli behandlet selv. Dette prinsippet finner vi i ulike versjoner i flere religiøse tradisjoner. I islam lyder Profeten Muhammads ord: «Ingen av dere er sanne troende før dere ønsker for andre det dere ønsker for dere selv.» (Al Bukhari og Muslim)

I islam betraktes mennesket som Guds høyeste skapning og er blitt gitt fri vilje og forvalterrollen over skaperverket. Idealet er å handle i samsvar med Guds veiledning, men det står også fritt til å handle imot. Et sentralt premiss i alle former for humanisme er at mennesket er født fritt, med fri vilje. På det grunnlaget har islam en humanistisk essens, som vi ønsker å tydeliggjøre i denne boken.

Litteratur på norsk om forholdet mellom islam og det moderne samfunn, er en mangelvare. Spesielt vanskelig er det å finne bøker om islam forfattet av muslimer selv. Vi er klar over at en slik bok, med et så stort og ambisiøst tema, vil ha mange begrensinger og mangler. Vi har i denne omgangen forsøkt å ha et overordnet perspektiv, slik at boken blir tilgjengelig for flest mulig lesere. Vi håper med denne boken å få debatten om islam inn på et mer saklig og nyansert spor, samt gi den oppvoksende generasjon norske muslimer en innsikt i det islamske mangfoldet som sjelden får plass i mediene. Boken presenterer et lite omtalt perspektiv på islamske og humanistiske tradisjoner og tenkere, for å gi et mer nyansert bilde av vår tids mest omdiskuterte religion.

Leserveiledning

Tekstene i boken berører den islamske humanismen fra ulike innfallsvinkler, fra å vise islams tidlige humanistiske mangfold, som Ali Chishti gjør i sin tekst, til å finne tankegods om menneskets frie vilje, rasjonalitet og menneskerettigheter i gamle islamske kilder, slik Farhan Shah gjør i sin tekst. Shah viser hvordan Koranens kjerne kan leses som et etisk kall til sameksistens og konstruktivt samarbeid, og til å utvikle menneskehetens velferd.

Lena Larsen utdyper og skriver om den stadig voksende bevegelsen av muslimske eksperter og tenkere som fremmer nytenkning i tråd med internasjonale menneskerettigheter. En bevegelse som i altfor liten grad får oppmerksomhet, både i vestlige land og i den muslimske verden.

For å sikre at menneskerettighetene til alle samfunnets borgere blir ivaretatt, er det viktig med en sekulær stat, argumenterer Shoaib Sultan i sin tekst. Han avfeier at sekulære stater er ensbetydende med anti-religiøsitet, og viser med historiske eksempler og utgangspunkt i Koranen, hvordan tanker om sekularitet eksisterer i islamsk tankegods. Som Sultan selv sier: «Det er nettopp når en tror av egen overbevisning, og det ikke er tvang fra myndighetene, at en i ordets rette betydning er troende».

Viktige prinsipper for en humanisme i tråd med menneskerettighetene er religionsfrihet og likeverd. Mohamed Abdi argumenterer for religionsfrihet både utfra Koranen og med utgangspunkt i internasjonale menneskerettigheter. Mens intervjuet og tekstene til Asma Barlas viser hvordan selve kjernen i Koranen kan leses som motsigelser til kvinneundertrykkende praksis.

Gjennom å analysere hvordan tidlige tolkninger har oppstått, og en vektlegging av Koranens grunnvers, kommer hun frem til en mer humanistisk forståelse. Barlas etterlyser en endring på tolkningsmonopolet som dominerer i dag: »Først og fremst må vi ha frihet til å debattere religiøs betydning åpenlyst».

For å få til en bred humanisme og et globalt samhold trenger man også et styrket fellesskap. Nora Eggen skriver om hvordan *umma*-begrepet (arabisk: «fellesskap») har blitt brukt ideologisk og politisk for å samle muslimer, både mot overmakten til koloniherrene og for å forene muslimer globalt. I Koranen brukes begrepet i flere ulike sammenhenger, og begrepet kan brukes som betegnelse på et større felleskap som også strekker seg utover de rent religiøse.

For å skape samhold må man få bukt med hverdagsmoraliseringen. Umar Ashrafs tekst viser hvordan moralisering og fordømming av andres handlinger ikke er i tråd med islam, fordi det samtidig er å betvile deres *taqwa* (bevissthet om Gud) og så tvil om deres intensjon. Ashraf ønsker et mer manfoldig fellesskap og sier: »Vi kan ikke alltid enes om alt, men vi må fokusere på det vi faktisk er enige om; at Gud er en, og at profeten Muhammad er hans sendebud. Alt etter det er mellom oss og Gud».

Bokens siste tekst er skrevet av Linda Noor og tar for seg de komplekse *sosiologiske* årsakene som ligger bak voldelig radikalisering. Ekstreme islamistiske grupper sikter seg inn på sårbar muslimsk ungdom i vestlige land, og konsekvensen er at islam blir assosiert med terrorisme. Men i denne gjennomgangen blir det tydelig at motivasjonen bak radikaliseringsprosessen er basert på så mye mer enn rent religiøse insentiver.

Er du interessert i en spesiell tematikk, så finner du en rekke stikkord til slutt i boken, med sidereferanser.

ALI CHISTHI

Frihet og mangfold i islam – et historisk perspektiv

ALI CHISHTI er en aktiv samfunnsdebattant og vinner av Fritt Ords honnørpris etter at han i februar 2015 arrangerte «Fredens Ring», en solidaritetsmarkering hvor norske muslimer slo ring om den jødiske synagogen etter terrorangrepet mot synagogen i København. Initiativet fikk stor internasjonal oppmerksomhet.

SAMMENDRAG

*Religionens oppgave er å gi svar på de store spørsmålene om vår eksistens – spørsmål om vår opprinnelse, vår skjebne og meningen med livet. Religion kan gi oss verdimessige og moralske rettesnorer, men den skal først og fremst være personlig. Den må bunne i en oppriktighet hos den enkelte troende. I Koranen står «islam» for en individuell holdning: å overgi seg selv til Gud. En «muslim» er den som overgir seg til sin Skaper i trygghet og tillit. Koranen snakker også om islam som et levesett (*deen*) som handler om verdiene og normene Profeten Muhammad overbrakte, som kan lede den troende til frelse. «Jeg kom ikke for noe annet enn å foredle deres moral», sa Profeten til sine følgesvenner.*

Gjennom hele islams historie, fra dens tidlige begynnelse og frem til i dag, har forholdet mellom islam som en individuell relasjon mellom den troende og Gud, og den kollektive forståelsen av islam som religion og levevei, vært gjenstand for diskusjon og konflikt. Som individer kan vi leve etter det vi ser på som islamske verdier og fremme disse verdiene innenfor et demokratisk rammeverk, men det prinsipielle skillet mellom statens og religionens anliggender må ligge til grunn. Troen bør primært handle om den enkeltes streben mot et etisk ideal etter fri overbevisning.

PROFET OG POLITISK LEDER

Islam ble etablert av profeten Muhammad på 600-tallet på halvøya som i dag utgjør blant annet Saudi-Arabia og Jemen. Muslimer anser profeten Muhammad som Guds siste sendebud, den siste i en lang rekke profeter. De fleste av disse profetene deler islam med kristendommen og jødedommen, og i Koranen blir også de som fulgte profeter som Abraham, Moses og Jesus omtalt som mennesker som overgir seg til Gud – «muslimer».

Som 40-åring fikk Muhammad sin første åpenbaring gjennom engelen Jibril, og i løpet av de påfølgende 23 årene ble hele Koranen åpenbart. Koranen blir ansett som Guds ord og består av 114 kapitler eller surer. Navnet Koranen stammer fra det arabiske ordet for å lese eller resitere. Den er nedtegnet på arabisk, og er formulert i et vakkert, poetisk språk.

Koranen utgjør muslimers primærkilde til religionen sammen med Profetens *sunna*, som er overleverte beretninger (kalt *hadith*) om hva Profeten sa og gjorde. Hadithene blir sett på som en kilde til veiledning og etterlevelse for muslimer, både på selvstendig grunnlag og som utfyllende forklaring til

Koranens budskap. For eksempel er det en hadith som definerer islams fem søyler, de religiøse pliktene som gjelder for alle muslimer:

> *Guds sendebud sa: Islam er bygget på disse fem: vitnesbyrd om at det er ingen guddom utenom Gud og at Muhammad er Guds sendebud, å be tidebønnene, å betale velferdsskatten, å utføre pilgrimsferden og fasten i ramadan.*
> (al-Bukhari og Muslim)

Profeten Muhammad var både religiøs veileder og imam (den som leder bønnen) mens han levde, og han ble også muslimenes politiske leder. Han var hærfører, han meglet mellom individer og folkegrupper, og han signerte avtaler og traktater.

Da Muhammad og hans venner og tilhengere i 622 utvandret fra Mekka til Medina, ble representanter for alle innbyggerne i området, muslimer, kristne, jøder og andre, invitert til et møte hvor det ble foreslått å opprette en bystat i Medina. De kom til enighet, og det ble utarbeidet en konstitusjon som ble kalt *al-Sahifah*. Sahifa regnes for være en av verdens eldste grunnlover. Dokumentet inneholder en rekke lover som skulle regulere forholdet mellom utvandrerne fra Mekka, deres muslimske verter i Medina og de jødiske stammene som bodde i området. Sahifa anerkjente disse to religiøse fellesskapene som én politisk enhet, og grunnlaget for en statsdannelse. Jødene og muslimene var sidestilte i politiske rettigheter. Konstitusjonen fastsatte blant annet prinsipper for forsvar og sikkerhetspolitikk, samt at den organiserte et velferdssystem for innbyggerne.

POLITIKK OG RELIGION

Forstått ut fra Sahifa var det et konkret skille mellom hva som

var religiøst og hva som var politisk. Muslimene utgjorde én religiøs nasjon og jødene en annen, samtidig som de to, sammen med andre monoteister, utgjorde én nasjon i den *politiske* betydningen av ordet. Mange hevder at politikk og religion er uadskillelig i islam, men så enkelt er det ikke.

Grensene mellom politikk og religion er ikke alltid like tydelige, men kan identifiseres i Profetens liv og virke. En kjent beretning forteller om en dag da Profeten gikk forbi en gruppe bønder i Medina som krysspollinerte palmetrær. Profeten sa: «Jeg ser ikke nytten av å gjøre det.» Gruppen trodde det var en guddommelig åpenbaring og stoppet derfor å behandle trærne sine, noe som igjen medførte en dårlig avlingen det året. Bøndene spurte derfor Muhammad om hvorfor han hadde bedt dem stoppe å krysspollinere, og Profeten svarte: «Dere vet selv best hva som er mest fordelaktig for dere i hverdagslige anliggender.»

Religionen er sfæren for overholdelse av religiøse ritualer og forpliktelser som definerer forholdet mellom den troende og Gud. Politikk er på den andre siden sfæren der makt fordeles, sfæren for argumentasjon og forhandlinger. Profeten var viden kjent for å rådføre seg med kompetente personer, og han oppfordret folket til å dyrke samarbeid. Samtidig var det også åpenhet for diskusjon og uenighet. Prinsippet om *shura* (konsultasjon) står sterkt i islam. Gjennom å konsultere og høre folkets mening kan man komme fram til løsninger som flertallet er enige om. Sett i et litt annet perspektiv er dette det samme prinsippet som moderne demokratiske modeller bygger på. Både kvinner og menn fikk betydningsfulle stillinger i det tidlige muslimske samfunnet, på ulike felt. Spesielt utmerket Shafa Bint Adwiya, Nusaybah Bint Ka'ab og Samra Bint Nuhayk seg som kvinnelige lederskikkelser.

MANGFOLD OG KUNNSKAP

Utvandringen fra Mekka til Medina i år 622 markerer starten på den islamske tidsregningen. Ti år etter *hijra*, utvandringen til Medina, døde profeten Muhammad. Religionen han etterlot seg spredte seg raskt, og det vokste fram et stort islamsk rike. Dette riket var ikke kun for muslimer, for store deler av befolkningen fortsatte å bekjenne seg til jødedommen og ulike retninger innen kristendommen.

Spredningen av islam, både som religion og samfunnssystem, førte til en drastisk urbanisering. Overgang fra beduinlivet til bylivet hadde en sterk sivilisatorisk betydning for områdene i Midtøsten og Nord-Afrika. Under umayyadenes styre, som varte fra 661 til 750, var hovedstaden Damaskus. Under det påfølgende abbasidedynastiet ble hovedstaden flyttet til Bagdad. Byer som Kairo, Aleppo, Fez og Damaskus ble viktige sentre for læring, og det kulturelle og vitenskapelige livet blomstret. De islamske kunnskapstradisjonene har alltid vært mangfoldige og dynamiske. Kunnskap ble utvekslet, og debatten gikk høyt for seg mellom de ulike retningene som utviklet seg. Mest kjent er de to hovedretningene innen islam: sunni (som utgjør majoriteten av verdens muslimer) og sjia (omtrent 13 prosent i dag), men det finnes igjen en rekke ulike retninger innenfor disse to.

RELIGIONEN ER FØRST OG FREMST PERSONLIG

I islamsk historie finnes flere eksempler på at en statsmakt har forsøkt å tvinge én bestemt forståelse av religionen på muslimene. Noen av forsøkene er blitt slått tilbake, mens andre har ført til omveltninger. Abbaside-kalifen al-Mansour, som regjerte fra år 754 til 775, bekymret seg for det mangfoldet av synspunkter og religiøse tolkninger som hadde vokst ut av islam. Han fryktet at uenighetene innenfor religionen også ville splitte staten

han styrte. Dermed sendte han bud på imam Malik, stifteren av en av de fire store sunnimuslimske lovskolene, og ba ham om å forene alle de ulike fløyene som hadde oppstått.

Kalifen var svært fornøyd med imam Maliks verk *Al-Muwatta* og ville at boken skulle få status som en lov som forente alle muslimer. Dette skremte imam Malik, og han insisterte på at det ikke måtte skje. Muslimene hadde ekspandert raskt og underlagt seg land og riker med ulike folk og skikker. Siden det var så stort mangfold i det området kalifen styrte, mente imamen at det beste var å tillate folk å velge det de selv mente var best. Det er denne tankegangen som ligger til grunn for at det i dag er ulike lovskoler som dominerer i forskjellige deler av den muslimske verden.

En lignende historie handler om da en annen av abbaside-kalifene forsøkte å innføre én gyldig tolkning av Koranen og den islamske trosbekjennelsen. Da protesterte imam Ahmed Ibn Hanbal, stifteren av hanbaliskolen. Han nektet staten å forsøke å ta monopol på religionen, noe som førte til at han ble arrestert og torturert. Til slutt klarte han å snu folket mot staten, slik at kalifen ble tvunget til å gi etter.

På midten av 900-tallet hadde det islamske riket gjennomgått mange konflikter og splittelser. Noen var basert på ideologiske uenigheter, andre var mer maktpolitiske. 1100-tallet ble preget av flere kriger mot korsfarerne, og på 1200-tallet kom den største trusselen fra øst, med de mongolske krigerstammene som herjet. I 1258 falt Bagdad for mongolene, en hendelse som ble stående som symbolet på nedgangen for det islamske riket, ikke bare politisk men kulturelt og vitenskapelig.

POLITIKK OG RELIGION I DAG

I dag er forholdet mellom religion og politikk i islam minst

like aktuelt. Blant islamske lærde har distinksjonen mellom det religiøse og politiske alltid vært tydelig. Det skilles mellom anliggender som handler om tilbedelse og ritualer (*ibadat*) og det samfunnsmessige og sosiale (*muamalat*). Når det gjelder tilbedelsen og hvordan man utfører ritualer som bønn, faste og pilgrimsferd, er dette noe som regnes som en permanent del av islam. Muamalat, som omhandler alt det mellommenneskelige og samfunnsmessige, er derimot en flytende størrelse som forandrer seg med tid og sted.

Islam har aldri hatt en formell hierarkisk oppbygning med noe som ligner en pave på toppen, og den flate strukturen har alltid gitt rom for et mangfold av forståelser og tolkninger. Dette har bidratt til at islam som religion og filosofi har kunnet overleve politiske omveltninger og fungere i samspill med ulike makthavere gjennom århundrene. Staten som maktapparat skal være nøytral og en garantist for *alle* innbyggernes friheter: ytringsfrihet, politisk frihet og religionsfrihet. Statsmakten skal ikke favorisere den ene eller andre parten. Loven, rettssikkerheten, skal være lik for alle.

TOLKNING

Islamsk tenkning baserer seg først og fremst på fortolkning av primærkildene Koranen og profeten Muhammads sunna. Det er forståelsen av tekstenes innhold og forholdet mellom de ulike tekstdelenes autoritet og legitimitet som tradisjonelt har dominert de skriftlærdes debatter.

Et av de mest påtrengende spørsmålene innen islamtolkning handler om den normative kraften til hadithene. Hadith-litteraturen utgjør mange tusen enkeltberetninger og danner dermed et meget omfattende kildegrunnlag. Det blir derfor viktig å definere hva som skal ansees som spesiel-

le hendelser i Profetens liv og kun angikk ham, og hva som skal anses som hendelser som danner normer som skal gjelde for alle muslimer. Det må også vurderes hva som skal forstås konkret, og hva som skal forstås i overført betydning.

Noen hadither er tilsynelatende motstridende, og noen strider også tilsynelatende mot innholdet i Koranen. Sett med moderne, kildekritiske øyne er hadith-beretningene usikre som historisk materiale. Det er også et stort behov for å lese det normative budskapet som finnes i hadith-samlingene i nye kontekster. Det er tatt initiativ til et stort tekstkritisk prosjekt ved universitetet i Ankara, der tusenvis av hadither blir gjennomgått og sett på med det 21. århundrets briller.

Profeten Muhammad uttrykte helt klart at samfunnet bør være så egalitært som mulig og at det er et kollektivt ansvar å ta vare på de trengende og ressurssvake. Selve religionens kanal kan ikke være statsapparatet, men den personlige og individuelle overbevisningen. Statens oppgave består i å organisere tjenester til befolkningen og sørge for sikkerhet, arbeid, utdanning og helse. Staten skal ikke kontrollere folks hjerter og sinn eller misbruke religionen til å befeste politisk makt. Islamske normer og moral var aldri ment som et middel for staten å holde folket i sjakk med. Den beste beskyttelsen av både den troendes integritet og religionen i sin helhet, finner vi derfor i dag i en sekulær, demokratisk styringsform hvor likhet for loven er et bærende prinsipp. Slik vil også målet med selve *sharia*, Guds lov, bli oppfylt: rettferdighet (*adl*), bevaring av liv (*nafs*), intellekt (*aql*), tro (*deen*), identitet (*nasl*) og velferd (*mal*).

MISFORSTÅTT SHARIA

Sharia blir ofte misforstått som begrep. Rent bokstavelig refererer det arabiske ordet til *Guds vei*, eller *veien til Gud*, om man

vil. Sharia er prinsipper utledet av de islamske primærkildene Koranen og sunna. Det er ikke et ferdig, endelig nedskrevet lovsett, men en flytende størrelse som innsirkles ved hjelp av en omfattende rettslære – *fiqh*.

Sharia regulerer forholdet mellom den troende og Gud, samt mellommenneskelige og samfunnsmessige forhold. For de aller fleste muslimer er sharia en etisk rettesnor i deres personlige liv. Ingen muslim vil ta avstand fra sharia i denne betydningen, men muslimer som tar avstand fra ulike tolkninger og praktiseringer av sharia er det mange av. Ikke minst gjelder dette i land hvor et udemokratisk lovverk er legitimert i sharia, som i Iran og Saudi-Arabia. Den store islamske filosofen Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111) uttrykte det slik: «Dette livet og vår fysiske eksistens er gitt til mennesket for å søke åndelig erkjennelse og nærhet til Gud. Men prosessen må aldri være omvendt, religion må ikke brukes som et middel til å oppnå noe jordisk. Da mister religionen hele sitt grunnlag og sin verdi. Derfor må alle våre handlinger skje i samspill med hjertets tilstedeværelse og ydmykhet.»

I spørsmål om selve gudstilbedelsen (*ibadat*) er det naturlig at skriftlærde og teologer, med sin kompetanse i lesning av kildene, får det siste ordet. Men i samfunnsrelaterte og mellommenneskelige spørsmål er det like påkrevet at de lærde har faglig innsikt også innenfor for eksempel medisin, psykologi, sosiologi og økonomi. Islam er i sin kjerne en kunnskapsreligion, det vil si at å søke og dyrke kunnskap er en religiøs plikt for alle muslimer. Kunnskap respekteres høyt, og ydmykhet ovenfor ens begrensede forståelse av ulike tema, er en dyd. *Iqra* (les) er det første ordet som ble åpenbart fra Gud til Profeten.

SØSKEN I MENNESKEHETEN

Islam kom som en revolusjonerende bevegelse på den arabiske halvøya, en bevegelse som førte til massiv urbanisering og fremveksten av en verdensledende sivilisasjon. Profeten var en progressiv samfunnsreformator som fikk igjennom sosiale omveltninger som ga grobunn for utvikling og rettigheter for alle. Fleksibilitet og tilpasning til tid og sted var nettopp årsaken til at islam kunne spre seg så raskt og få så stort nedslagsfelt.

Dagens unge muslimer er en generasjon som har vokst opp i en tid der ekstremisme og terror i islams navn har fått sette dagsorden, og vi ser muslimhat og fremmedfrykt vokse, både i Norge og i resten av Vesten. Det er en ond sirkel, og vi muslimer må gjøre vårt for å bryte den. Den intellektuelle og åndelige kampen mot de som insisterer på en ekstrem tolkning av islam har aldri vært viktigere, samtidig som vi som samfunn må gjøre noe med faktorene som gjør unge mennesker sårbare for ekstremisme. Gjensidig respekt og fredelig samkvem mellom muslimer og ikke-muslimer er et av hovedprinsippene i islam. Når man ser forbi etniske og religiøse skillelinjer, er vi alle mennesker med de samme behovene. Og når alt kommer til alt, er det det eneste som betyr noe. Klarer vi å se på hverandre som likeverdige mennesker, vil vi ikke klare å dehumanisere og hate hverandre. Koranen understreker vårt felles menneskelige opphav i Adam og Eva, slik er vi alle *søsken i menneskeheten*. Koranen oppfordrer oss videre til å anerkjenne hverandres ulikheter, men forenes i rettskaffenhet. Det er mye som står på spill, og vi som kjemper for en islamforståelse der Koranen leses og forstås i lyset av barmhjertighet og nåde – slik Gud insisterer på innledningsvis i 113 av Koranens 114 kapitler – må intensivere kampen.

FORSLAG TIL VIDERE LESNING:

KARI VOGT: *Hva er islam*? Universitetsforlaget 2007.
TARIQ RAMADAN: *In the Footsteps of the Prophet*. Oxford University Press 2007
KHALED ABOU EL FADL: *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. Harper One 2007
REZA ASLAN: *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. Random House 2005

FARHAN A. SHAH

Islamsk humanisme

FARHAN A. SHAH har skrevet en masteravhandling med utgangspunkt i den pakistanske humanisten, reformatoren og filosofen Muhammad Iqbal (1877–1938), ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.[1] Shah samarbeider med kristne og muslimske teologer og filosofer i USA for å opprette et islamsk humanistisk senter for unge muslimske akademikere.

SAMMENDRAG

I dag oppfattes moderne humanisme av mange som en vestlig idé, men i gamle islamske kilder finnes tankegods om menneskets frie vilje, rasjonalitet og menneskerettigheter som bør hentes fram igjen. Koranens kjerne kan leses som et etisk kall til sameksistens og konstruktivt samarbeid for alle mennesker. Mange av dagens islamtolkninger er et resultat av autoritære geistlige eliter som har hevdet tolkningsmonopol. For å kjempe mot ekstremisme og dehumaniserende mekanismer må det derfor åpnes opp for kritisk undersøkelse av de islamske kildene.

1: «Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam: An examination of Muhammad Iqbal's God concept». 2016

RELIGIONSKRITIKK I NORGE

Humanetikere har en lang historie med religionskritikk i Norge. Nasjonaldikteren Arnulf Øverlands (1899–1968) foredrag fra 1933 med tittelen *Kristendommen, den tiende landeplage* er verdt å merke seg. I foredraget formulerte Øverland en kraftig intellektuell og moralsk kritikk av kristendommens seksuallære og dobbeltmoral, dens forhold til menneskelig fornuft og kirkens herskesyke. Forfatteren og religionsforskeren Andreas Edwien (1921–2015) er en annen humanist og ateist som i nyere tid har reist krass kritikk mot Bibelens doktriner. Fellesnevneren for Øverland og Edwien var at de mente kristendommen hadde en antihumanistisk og underkuende moralkodeks.

Nå er det slik at kristendommen i Norge i stor grad har åpnet opp for en historisk og kritisk undersøkelse av religionens hellige skrifter. Samtidig har den tatt til seg moderne ideer om allmenne menneskerettigheter og individets selvstendighet. Vestlig kristendom har på den måten tatt opp i seg mye av opplysningstidens moralske og intellektuelle arv, og er dermed langt på vei blitt «friskmeldt» fra diagnosen som ble satt av humanetikerne i forrige generasjon.

I dag er islam den nye «pasienten» som må kureres av humanetikerne. Samtidig blir mye av den legitime kritikken mot islam supplert av høyrepopulistisk fremmedfiendtlighet. Geopolitiske konflikter på den internasjonale arenaen, terroraksjoner utført i islams navn, innvandringsdebatten i Europa og oppkomsten av salafistiske grupper, har alt sammen bidratt til stereotypiske og entydig negative forestillinger om muslimer og islam. Terror og salafisme blir for kritikerne en bekreftelse på at islam er krigersk og blodig i sin essens. Terroren forsterker også myten om at islam er i en kontinuerlig krig med Vesten og vårt demokratiske og humanistiske verdigrunnlag.

Slike tolkninger er ofte ahistoriske og forenklende. De gjør at man går glipp av viktige perspektiv som tar lokale politiske og økonomiske forhold med i beregningen, ikke minst når man vil forsøke å forklare destruktive handlinger begått av muslimer i islams navn. Vi må rette vår oppmerksomhet mot sosiologiske, politiske, økonomiske og historiske årsaker til konfliktene. Derfor blir det feil hvis vi utelukkende fokuserer på fordreide, moderne salafistiske tolkninger av islam som for eksempel Daesh (IS) og Profetens Ummah representerer. For er islam virkelig en så syk pasient som en del av de argeste kritikerne så iherdig forsøker å påvise?

HUMANISTISK ISLAM I HISTORIEN

I dag oppfattes gjerne den moderne humanismen som entydig vestlig i sitt vesen. Men også islam har fra første stund hatt en humanistisk livsanskuelse, og bidro til å stimulere den europeiske humanismens tidlige vekst. Islams hurtige ekspansjon fra midten av 700-tallet medvirket til å skape en kreativ, mangfoldig, dynamisk og rik sivilisasjon som utviklet seg videre til 1200-tallet. Det ble etablert urbane læringssentre, blant annet i Bagdad, Cordoba og Palermo. Muslimske intellektuelle samarbeidet den gang med kristne og jødiske tenkere for å samle skrifter som omhandlet medisin, filosofi og vitenskap, og viktige antikke skrifter ble oversatt til arabisk.

Mens Vest-Europa opplevde nedgangstider i middelalderen, beskjeftiget den muslimske verden seg med et mangfold av humanistiske prosjekter. De islamske tenkerne var inspirert både av Koranens tekst og gresk filosofi, og mange av verkene deres var sentrert rundt verdier som etisk individualisme, individets ukrenkelighet og rasjonalisme, altså verdier som pekte fram mot moderne menneskerettigheter. Den islamske huma-

nismen ble dermed med på å bane veien for den europeiske renessansen, opplysningstiden og det moderne vestlige samfunnet.

Et eksempel på det nære forholdet mellom islamsk og antikkens tenkning er Ibn-al-Muqaffa, som på 800-tallet skrev verket «Den store dannelsesboken» (*Kitab al adab al-kabir*) basert på den greske filosofen Aristoteles' tenkning. Al-Muqaffa fremhevet viktigheten av verdier som samarbeid og vennskap på tvers av religiøse, kulturelle og geografiske grenser. Mutazila-teologene, en rasjonalistisk bevegelse i Irak på 900- og 1000-tallet, vektla også menneskets frie vilje og ukrenkelige rettigheter som sentrale elementer i den islamske etikken. De forfektet rasjonalitet og fornuft som redskaper i fortolkning av Koranen og kritiserte den førislamske forestillingen om at mennesket er underlagt skjebnen.

En annen viktig filosof og vitenskapsmann fra denne tiden er Al-Farabi, som skrev et moralskfilosofisk og politisk verk med utgangspunkt i Platons begrep om den fullkomne stat, og formulerer generelle leveregler som skal regulere individets livsførsel i en kosmopolitisk islamsk stat. Et vesentlig prinsipp for Al-Farabi var at levereglene for et godt samfunn ikke var ment for en bestemt gruppe eller religion, men for hele menneskeheten. Ifølge al-Farabi måtte refleksjon, fri vilje og etisk fremferd gjelde på tvers av grenser, og humanismen måtte være basis for nasjonenes og menneskenes sameksistens.

Al-Farabis elev Yahyà Ibn'Adi som var kristen, formulerte en idé om at menneskene tilhører én universell stamme, og at logikk og fornuft knytter oss sammen. Menneskeheten er knyttet sammen gjennom verdier som vennskap, kjærlighet og barmhjertighet. Mellommenneskelige forhold må baseres på respekt for individet, og av dette følger en politisk teori som innebærer at statens viktigste oppgave er borgernes velferd.

En annen arabisk 900-tallshumanist, Ibn Miskawayh, forfattet et filosofisk verk med tittelen «Etiske instruksjoner» (*al-Tahdib akhlaq*). Her skriver han blant annet om kjærlighet, respekt og vennskap som utgangspunkt for en praktisk etikk.

ISLAMSK HUMANISTISK FILOSOFI

Felles for de muslimske filosofene på 900- og 1000-tallet var at de leste Koranen som en tekstuell enhet med vekt på tekstens kjerneprinsipper, som sto for en frigjørende og humanistisk teologi. Åpenbaringens intensjon (*maqasid al-wahy*) er menneskehetens velferd (*al-falah al-insaaniyat*) og det felles beste (*al-maslahah*) gjennom å beskytte menneskets iboende verdighet (*karamna*) og dets ukrenkelige rettigheter (*al-Huquq al-Adamiyyah*). Med andre ord: åpenbaringen skulle tjene mennesket i det konkrete, praktiske liv. For dem som står i denne tradisjonen ligger Koranens fundamentale mening i tanken om et samfunn med religiøs og så vel som politisk frihet.

Koranens humanistiske hovedfokus står eksplisitt i Sura 13, vers 17. Jeg reproduserer versets substans: … *det systemet eller den livsførselen som er nyttig og livsfremmende for menneskeheten, forblir på jorden*. Framstilt på en annen måte vektlegger Koranen dannelsen av samfunnssystemer og styringsorganer som tilrettelegger for individets selvrealisering. Koranen er mot systemer og strukturer som undertrykker menneskets potensiale og muligheter for kreativ selvutfoldelse.

Flere vers i Koranen tydeliggjør at tro på den ene Gud henger direkte sammen med hvordan vi oppfører oss som medmennesker og samfunnsborgere (se Koranen 18:30, 19:76 og 42:38–43). Innenfor denne forståelsen av religionen handler islam om sosiopolitisk og økonomisk rettferdighet og

kaller til mellommenneskelig samarbeid. Det betyr at islam langt ifra er en religion i dogmatisk, ritualistisk forstand.

For noen innebærer konservativ teologisk tenkning i dag at muslimer først og fremst forplikter seg til pedantiske, mekaniske aktiviteter av diverse slag for å vinne Guds belønning, men dette er i strid med åpenbaringens intensjon, som er menneskets utvikling og velferd. Essensen av tilbedelse (*ibadah*), ifølge koransk terminologi, kan leses som *å tjene Gud ved å tjene menneskeheten*.

Den etiske monoteismen (Guds enhet, arabisk: *tawhid*) er grunnpilaren i islam. Det gudskonseptet som kan utledes fra Koranen er verken tyrannisk, demonisk eller hemmende. Gud er ikke der for å inngyte angst, men for å sette mennesker fri. Belegg for et rettferdig samfunn med menneskerettigheter som ytringsfrihet finnes flere steder i Koranen (18:29), tros- og religionsfrihet (2:256), respekt for menneskets iboende verdighet (17:70), demokratiprinsipper som rådslaging (42:38), kjønnslikestilling (33:35), fravær av teokrati og geistlig elite (50:16) og sosio-økonomisk rettferdighet (16:90). Disse prinsippene utgjør kjernen i, og målet for, islamsk teologi og sharia.

LIV OG LÆRE

Men selv om islam er en humanistisk religion, er det dessverre ikke alltid samsvar mellom liv og lære. Oppkomsten av islam la grunnlaget for en intellektuell blomstring, men etter hvert vokste det også fram despotiske og autoritære samfunnsstrukturer i den muslimske verden. Geistlige eliter med tolkningsmonopol fikk makt, og religionen ble blandet med folkelig overtro og helgendyrkelser. I tillegg fikk man lover mot blasfemi og frafall, til tross for at det ikke finnes noe belegg for noe av dette i Koranen.

Den etiske monoteismen (Guds enhet, arabisk *tawhid*) er grunnpilaren i islam. Det gudskonseptet som kan utledes fra Koranen er verken tyrannisk, demonisk eller hemmende. Gud er ikke der for å inngyte angst, men for å sette mennesker fri.

I dag er vi inne i en periode preget av en ekstremistisk og krigersk islamforståelse. Ekstremistene avviser kategorisk humanisme og menneskerettigheter som moderne, vestlige konstruksjoner. Ofte blir sekundære religiøse tekster som hadith-litteraturen brukt for å legitimere og støtte opp under rigide, anti-humanistiske og manipulerende tolkninger av Koranen. For å kunne imøtegå slike stive, uhistoriske lesemåter, er det nødvendig med en kritisk nylesing av de islamske kildetekstene. Vi må skille ut tankegods som har oppstått under andre politiske, kulturelle og sosiale omstendigheter og lese både hadith-litteraturen og Koranen i lys av Koranens hovedprinsipper og det samfunnet vi lever i. I noen tolkningsmiljøer blir hadithene favorisert og får høyere status enn Koranen når det oppstår et spenningsforhold mellom de to kildenivåene. Det er viktig å huske at hadith-litteraturen er et produkt av menneskelig virksomhet i spesielle historiske kontekster, og derfor må kunne underkastes kritisk undersøkelse.

SELVSTENDIG KRITISK TENKNING

Store endringer, som når man flytter til et fremmed land eller opplever en rask teknologisk utvikling, kan skape frykt. Da er det menneskelig å søke trygghet i det konservative og kjente. Men en blind og ukritisk etterfølgelse av fortidens religiøse autoriteter er et ukonstruktivt forsøk på å fastholde *status quo*, og det kan føre til at man taper kampen både mot egne ekstremister og islamfiendtlige krefter. «Gud forandrer ikke et folks vilkår, før de forandrer seg selv!» (Koranen 13:11). Mange muslimer flyter med strømmen og etteraper religiøse autoriteter fremfor å være med på å revitalisere religionen i takt med endrende omstendigheter. Gjennom oppdragelsen er mange blitt advart mot selvstendig tenkning, mye på grunn av den sterke lydigheten til religiøse autoriteter. Men blind og ureflektert tradisjonalisme strider mot Koranens bud om individuelt ansvar og selvstendig kritisk refleksjon. Når dette er sagt, er det mange utfordringer ved den islamkritikken som florerer i det norske samfunn, både fra eks-muslimer, humanetikere og høyrepopulister. Slik jeg ser det, feiler mye av kritikken fordi det ikke tas høyde for det omfattende mangfoldet av både klassiske og moderne tolkningstradisjoner, tolkninger som muliggjør en dynamisk, humanistisk, egalitær og rettferdig islamforståelse. Den forståelsen vil bidra til en islam som er i harmoni med de fundamentale verdiene i moderne humanisme, som for eksempel menneskets selvbestemmelsesrett og dets iboende verdighet, demokratisk aktivitet, menneskerettigheter, sosial-politisk rettferdighet og optimistisk syn på rasjonalitet og fornuft.

Om vi muslimer betrakter Koranen som medisin mot ekstremisme og dehumaniserende kulturelle, politiske og økonomiske mekanismer, så må vi også ønske velkommen en kritisk undersøkelse av de islamske kildene. Det er akkurat hva den pakistanske filosofen og teologen Muhammad Iqbal (1877–1938) etterlyste. I sin bok *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1934) understreket han at enhver generasjon må løse sine egne problemer innenfor det rammeverket Koranen gir. Han mener ikke at fortidens autoriteter og de etablerte lovskolene konsekvent skal forkastes, men at det bør foretas en kritisk granskning av det overleverte tankegods og utformes tolkninger i samsvar med aktuelle samfunnsperspektiver og omstendigheter (*ijtihad*).

Iqbal oppfordrer til en syntese mellom kategoriene «permanens» og «endring». *Permanens* betyr det varige bestående og betegner Koranens fundamentale verdier. Verdiene er, som jeg tidligere har påpekt, å befri mennesket fra alle former

for underkastelse under menneskelige autoriteter, og ønsket om et humanistisk og demokratisk sivilsamfunn. *Endring* innebærer nytolkning av verdier som hører til i en bestemt kontekst og et bestemt samfunn, og tilpassing av de islamske verdiene til aktuelle forhold og utfordringer.

Skal vi få til en nylesing av Koranen og en kritisk granskning av de klassiske hadith-samlingene, må vi erkjenne de skadelige effektene som en imperialistisk, stykkevis og kontekstløs lesing har ført til. De såkalte lærdes krav på absolutt autoritet, i kombinasjon med blind tradisjonalisme, har ført til at vårt åndsliv og refleksjonsevne har stagnert. Å forstå dette er en forutsetning for en nytolkningsprosess som kan frigjøre muslimsk tenkning fra en innsnevret og statisk struktur i utakt med de aktuelle vilkårene vi lever under.

VÅRT FELLES ANSVAR

Som borgere av det lille landet Norge har vi alle et felles ansvar for å skape et rettferdig, mangfoldig og dynamisk samfunn, et samfunn fritt for all slags marginalisering og diskriminering. Da må vi holde fast på ideen om at samtlige mennesker – uavhengig av kjønn, rase og religion – er likeverdige og besitter en iboende, menneskelig ukrenkelighet. Om vi faktisk ønsker et trygt og raust norsk samfunn for kommende generasjoner, må vi få til en bevissthetsendring fra «oss» versus «dem» til et «vi», et «vi» med et felles humanistisk prosjekt: å beskytte menneskets verdighet både på individ- og statsnivå.

Vi må få frem at det har eksistert og fortsatt eksisterer en islamsk humanisme. Her må vi sile ut mylderet av uislamske praksiser og holdninger som gjennom tidens løp har blitt inkorporert i islam. Moderne humanisme og islamsk humanisme med basis i Koranen, kan og bør – i humanitetens ånd – danne

en felles front mot polariserende, ekstremistiske og voldsorienterte organisasjoner, sekulære så vel som religiøse. Det er mitt inderlige håp at vi, både som privatpersoner og i vårt offentlige liv, viser at det islamske budskapet er en altomfattende, kompromissløs respekt for mennesket.

LENA LARSEN:

Islam og menneskerettigheter

LENA LARSEN er leder for Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet ved Norsk senter for menneskerettigheter, Universitetet i Oslo. Hun har bidratt til og vært medredaktør av bøker om religion, menneskerettigheter og kjønn, og skrev sin doktorgradsavhandling om fatwaer for muslimske kvinner i Vest-Europa.

SAMMENDRAG

De internasjonale menneskerettighetene er resultat av forhandlinger mellom land med ulike politiske, økonomiske og kulturelle interesser. Også muslimske land deltok i prosessen med utformingen av disse normene. Å kalle menneskerettigheter et vestlig anliggende blir derfor feil. Det er imidlertid ikke til å underslå at tradisjonell islamsk rettstenkning kommer i konflikt med internasjonale menneskerettigheter.

I denne teksten presenteres argumenter for islamtolkninger som vil oppheve konflikten mellom tradisjonell rettslære og internasjonale menneskerettigheter. Nytolkning som fremmer tilslutning til internasjonale menneskerettigheter har gått under radaren i massemediene, som stort sett er fokusert på ekstreme og voldelige muslimer og antiislamske stemmer som gjør islam synonymt med islamisme og en truende fare. Den stadig voksende bevegelsen av muslimske eksperter og tenkere som fremmer nytenkning i tråd med internasjonale menneskerettigheter blir i altfor liten grad hørt. Det gjelder både i de vestlige land og i den muslimske verden.

UFORENELIGE RETTIGHETER?

Påstanden om at islam og menneskerettigheter er to uforenlige størrelser, fremmes noen ganger som religionskritikk rettet mot islam, og andre ganger av muslimer som et argument mot vestlig dominans. Det er ikke til å stikke under en stol at det finnes en rekke konfliktområder knyttet til forholdet mellom islam og internasjonale menneskerettigheter, som likhet for loven for menn og kvinner, tros- og livssynsfrihet, ytringsfrihet, minoriteters rettigheter og straffemetoder. Når påstanden fremmes som beskyttelse mot vestlig politisk dominans dreier det seg for eksempel om muslimske majoritetsstater som reserverer seg mot artikler i FNs kvinnekonvensjon med henvisning til «sharia». Stormakters støtte til muslimske diktatorer i Midtøsten, invasjon i Afghanistan og Irak, Palestina-spørsmålet, folkemordet i Srebrenica og den pågående krigen i Syria bidrar også til muslimers anklager at internasjonale menneskerettigheter ikke omfatter muslimer på samme måte som folk i Vesten.

Men er det virkelig slik at islam og internasjonale menneskerettigheter er uforenlige? Er internasjonale menneskerettigheter et vestlig anliggende, skapt av og for Vesten? Ja, hva er egentlig internasjonale menneskerettigheter? For å kunne vurdere muslimske synspunkter på menneskerettighetene er det naturlig å spørre om det finnes islamske argumenter for en tilslutning til dem. Det er mulig å søke svar på disse spørsmålene ved å se på historien bak *Verdenserklæringen om menneskerettigheter* av 1948, *Konvensjon om sivile og politiske rettigheter* og *Konvensjonen om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter*, og bidragene fra muslimske stater. Den omstridte *Kairoerklæringen om menneskerettigheter i islam* fra 1990 er et bidrag på statsnivå. Fra 1990 og fram til i dag fremmer stadig flere muslimske tenkere og lærde islambaserte teorier som innebærer en tilslutning til internasjonale menneskerettigheter.

VERDENSERKLÆRINGEN OM MENNESKERETTIGHETENE

Året er 1947. En liten gruppe, ledet av Eleanor Roosevelt, er blitt pålagt av den nyetablerte organisasjonen De forente nasjoner (FN) å utarbeide et utkast til det første internasjonale lovforslaget om menneskerettigheter. I FN-sammenheng var menneskerettighetsprosjektet i utgangspunktet et perifert anliggende. Hensikten med opprettelsen av FN for de allierte stormaktene Storbritannia, Frankrike, USA og daværende Sovjetunionen var først og fremst å sikre freden og fremme kollektiv sikkerhet etter to forferdelige verdenskriger. Samtidig hadde stormaktene ulike interesser. Sovjetunionen var opptatt av å sikre sine grenser og interesser i Øst-Europa, og aksepterte ideen om FN for å sikre sin posisjon som stormakt. Storbritannia og Frankrike ville sikre sine stillinger som stormakter og koloniherrer. USA var opptatt av å sikre sine økonomiske og militære interesser, og demme opp mot den kommunistiske fare. Lanseringen av menneskerettigheter som et FN-prosjekt var en innrømmelse til små land og en rekke religiøse og humanitære organisasjoner som krevde at FN skulle garantere at de massive krenkelsene av menneskets verdighet som hadde funnet sted under de to krigene, aldri mer skulle aksepteres.

Den tiende desember 1948 ble resultatet av gruppens arbeid sluttbehandlet i FNs hovedforsamling. Innstillingen ble enstemmig vedtatt som «Verdenserklæringen om menneskerettighetene». Prosessen hadde vært preget av politiske strategier, diplomatiske initiativ og forhandlinger om innhold og formuleringer. Ikke minst hadde opptrappingen av den kalde

krigen mellom USA og Sovjetunionen og spørsmålet om opprettelsen av en jødisk og en arabisk stat i Palestina, kastet en skygge over arbeidet.

Hva «universelle verdier» betyr i møte med lokale kulturer har fra begynnelsen vært en utfordring. Internasjonale menneskerettigheter blir ofte påstått å være et vestlig prosjekt som gjør krav på å være universelt.[1] Ikke bare stormaktene, men også de små landene hadde sine interesser og bidro på ulike vis i konstruksjonen av viktige internasjonale menneskerettighetsstandarder.[2] Det viktigste bidraget til den kommende erklæringen var å forsvare sosiale og økonomiske rettigheter, som retten til mat, klær, bolig og helseomsorg, lik rett til utdanning og anstendige arbeidsforhold. Nasjoner utenfor Vesten fremmet retten til ikke-diskriminering, krevde slutt på kolonistyre og forlangte å bli behandlet som selvstendige stater.

Verdenserklæringen skulle være utgangspunkt for en felles avtale der alle menneskerettighetene skulle være like viktige. Slik ble det ikke. I stedet ble to konvensjoner vedtatt: *Konvensjonen om sivile og politiske rettigheter* og *Konvensjonen om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter*. Begge ble vedtatt i 1966 og trådte i kraft i 1976 etter at 35 land hadde tilsluttet seg og undertegnet. Verdenserklæringen og de to konvensjonene blir kalt *Internasjonal lov om menneskerettigheter*. Det overordnede prinsippet var *individets* rettigheter, noe som utfordret det gamle synet om at en stats behandling av egne borgere er et internt anliggende som andre land ikke har rett til å blande seg i.

Regjeringer fra land med muslimsk majoritetsbefolkning deltok i utarbeidingen av menneskerettighetsinstrumentene. Omar Lotfi fra Egypt, Jamil Murad Baroody fra Saudi-Arabia, Bedia Afnan fra Iraq, Jawaat Mufti fra Syria, Muhammad

Zafrullah Khan fra Pakistan og Abdul Rahman Pazwak, var alle prominente diplomater som bidro. Libanon var representert ved Charles Malik, som hadde en nøkkelrolle i Menneskerettighetskommisjonens utarbeiding av dokumentene.[3] Temaene som sto i fokus var religionsfrihet og retten til å skifte religion, likhet mellom kjønnene i ekteskapet, sosial rettferdighet og folkenes rett til selvbestemmelse eller «koloniparagrafen». Ikke alle anliggender og argumenter vant fram, men de muslimske landenes diplomatiske innsats må heller ikke undervurderes.

KAIROERKLÆRINGEN OM MENNESKERETTIGHETER I ISLAM

Arabernes tap i seksdagerskrigen i 1967 og ildpåsettingen av al-Aqsa-moskeen i Jerusalem var to direkte årsaker til opprettingen av Organisation of Islamic Conference (nå Organisation of Islamic cooperation) OIC i 1969.[4] Men det finnes også en annen teori: At initiativet var et ledd i å fremme islamsk konservatisme på tvers av landegrensene som en motvekt mot sekulære og nasjonalistiske regimer i muslimske land.[5]

I 1990 vedtok OIC *Kairoerklæringen om menneskerettigheter i islam*. Hovedpåstanden i erklæringen var at det ikke var tatt hensyn til islamske verdier og tradisjoner i praktiseringen av internasjonale menneskerettigheter. Erklæringen kan også leses som første skritt på veien til å etablere et regionalt menneskerettighetsregime som omfatter muslimske majoritetsland.[6] Erklæringen er blitt sterkt kritisert av menneskerettighetseksperter[7] fordi «sharia» blir oppgitt som eneste kilde og premiss for rettighetene i dokumentet, og brukes til å legitimere diskriminering av kvinner og minoriteter, brutale straffemetoder og begrenset ytringsfrihet. I mangel av en godkjent internasjonal myndighet med ekspertise til å tolke sharia, blir det også opp til den enkelte stat å kontrollere at disse standardene blir oppfylt.

Mennesket er skapt for å tjene Gud gjennom å være Hans forvalter av jorda. For å oppfylle denne rollen må vi skaffe oss og implementere kunnskap, rettferdighet, fornuft, trosfrihet, mangfold og kjærlighet. Det er gjennom disse verdiene vi må forstå likhet mellom kjønnene, menns og kvinners felles ansvar *(wilaya)* for å bygge samfunnet og menns og kvinners forvaltning av offentlig og private sfære *(qiwama)*.

Dette er det motsatte av internasjonale menneskerettigheters formål: å beskytte det enkelte individ mot statens vilkårlige overgrep.

Til historien hører imidlertid at OIC selv er kritisk til erklæringen, og har gitt signaler om at den vil bli gjennomgått og oppdatert.[8] Dette vil skje innenfor rammen av Den uavhengige permanente menneskerettighetskommisjonen, som OIC lanserte i 2011. Målet for kommisjonen er å beskytte menneskerettigheter i medlemsland og for muslimske minoriteter verden over, i tråd med universelle menneskerettighetsnormer og -standarder og islamske prinsipper for rettferdighet og likhet.[9]

MUSLIMSKE STEMMER

Reform av islamsk tenkning er ikke noe nytt fenomen. Fra slutten av 1800-tallet vokste islamsk modernisme fram, med ideen om en nytolkning av islam i møte med vestlig herredømme og den moderne tids utfordringer. Tematikken reformistene brakte opp er fremdeles aktuell. Stadig flere stemmer fremmer islambaserte teorier og argumenter for en tilslutning til internasjonale menneskerettigheter. Av ulike årsaker blir de ofte ansett som farlige. Selv om de er i minoritet, har de støtte innad i store grupper. Men forsøk blir også gjort på å kneble noen av disse stemmene.

MOHSEN KADIVAR OM MENNESKERETTIGHETER OG MODERNE ISLAM[10]

Den islamske lærde Mohsen Kadivar (f. 1959) mener at Kairoerklæringen vitner om håp, og at vi må se den som et uttrykk for at muslimske samfunn i det minste anerkjenner at de må forholde seg til menneskerettighetene. Erklæringen representerer et framskritt ved å forby slaveri og hevde retten til å kjempe mot kolonialisme, mener Kadivar. Samtidig hevder han at

erklæringen er lite vellykket fordi den baserer seg på tradisjonelle islamske normer, som nettopp står i konflikt med internasjonale menneskerettigheter. Kadivar regner opp seks slike konfliktområder: manglende likhet mellom muslimer og ikke-muslimer, mellom kvinner og menn, mellom slaver og frie mennesker, mellom lekfolk og lærde muslimer i offentlige anliggender, samvittighets- og religionsfrihet versus forbudet mot frafall, og utenomrettslige straffer, brutale straffer og tortur.

Disse konfliktene er ikke små og overfladiske, men dype og alvorlige. Det dreier seg om konkurrerende verdenssyn og helt ulike forutsetninger og begrunnelser for menneskesyn og menneskerettigheter. For den enkelte er dette en utfordring: menneskerettigheter kan ikke kombineres med lover som strider mot dem. Muslimer som gir menneskerettighetsbegrepet adgang til sitt sinn må være klar over denne konflikten, advarer Kadivar.

I lys av økende aksept for tanken om menneskerettigheter i muslimske samfunn har islamske eksperter valgt to strategier for å løse motsigelsen: På den ene siden forsøker de å rettferdiggjøre de religiøse påbud som er i konflikt med menneskerettighetene. På den annen side forsøker de å finne og markere eksempler i islamske tekster som underbygger menneskerettighetene. Det overordnede målet med denne tilnærmingen er å fjerne islam fra skuddlinjen for menneskerettighetskritikk. Dette er ikke en god framgangsmåte for å løse problemet, slår Kadivar fast. Løsningen krever en grundigere tilnærming enn som så.

Først må problemet defineres. Det kan formuleres slik: Hva er årsaken til normer som strider med internasjonale menneskerettigheter? I historisk (eller tradisjonell) islam er det Gud og ikke mennesket som står i sentrum, og sharia dreier seg om religion og menneskets plikter. Å kjenne og respektere disse plik-

tene, også kalt sharia-forskrifter, er vektlagt. I møtet med menneskerettigheter har islam historisk bidratt med et generelt svar: Hvis denne rettigheten hadde spilt en viktig rolle for menneskets lykke og var korrekt og gyldig, da ville den vært inkludert i muslimers plikter og i shariaforskriftene. Denne tankegangen sier at alt nødvendig er tatt hensyn til av den allvitende Gud i utformingen av forskriftene, inkludert menneskenes sanne rettigheter, og at rettighetene er uforanderlige i forhold til tid og sted. Sanne menneskerettigheter slik de defineres innenfor historisk islam er dermed redusert til shariaforskrifter og menneskers plikter.

Betyr dette at islam er uforenlig med menneskerettighetene? Nei, hevder Kadivar. I førmoderne tid trengte ikke islam å forholde seg til menneskerettigheter. Problemet har oppstått i vår tid, og derfor handler det om å balansere tradisjon opp mot moderniteten. Det finnes en løsning på den dype konflikten mellom islam og internasjonale menneskerettigheter: en moderne, intellektuell islam som erstatter tradisjonell islam. Den moderne islam skiller mellom det evige budskap og tidsbestemte normer, og den vektlegger tro, etikk og moral, og tilbedelse som hovedelementer i islam. Moderne islam benekter ikke sharia og fiqhs plass i islam, men mener at det er behov for en ny fiqh som tillegges mindre vekt og får en mindre privilegert stilling i forhold til de andre tre elementene i islam (etikk og moral, tro og tilbedelse) enn den posisjonen fiqh har i dag. Prinsippene for en ny fiqh skiller seg også fra prinsippene for en tradisjonell fiqh.

FORNUFT ELLER ÅPENBARING

Hva kjennetegner så en ny fiqh? Hvilke prinsipper ligger til grunn for normene?

Da Koranen ble åpenbart, hadde shariaforskriftene noen kjennetegn, de ble ansett å være fornuftige og rettferdige i for-

hold til datidens konvensjoner, og de ble oppfattet som en bedre løsning enn tidligere praksis. Forskriftene ble derfor sett på som framskrittsvennlige løsninger som la grunnlaget for et vellykket religiøst system. Med andre ord var shariaforskrifter formulert av Lovgiveren i samsvar med de troendes interesser, hvor forestillingen om rettferdighet hadde en framskutt plass.

Hvis forskriftene ikke lenger oppfyller disse kriteriene, vil de miste sin relevans. Kadivar skiller mellom to typer forskrifter: de foranderlige og de uforanderlige. De uforanderlige omfatter etiske verdier, som plikten til å være rettferdig, takke Gud, forbudet mot urettferdighet og svik, plikten til å ta vare på tillit, og forbudet mot å lyve. De foranderlige forskriftene omfatter forskrifter som kan ivareta folks interesser under visse omstendigheter, men som kan skade under andre. De fleste forskriftene i Koranen hører til i kategorien foranderlige forskrifter og kan erstattes. Det finnes en rekke eksempler i Koranen selv på at så er tilfelle. Dette innebærer kun en ny tolkning, ikke en endring av koranteksten.

Men hvilke metoder og tolkningsprinsipper er legitime hvis man vil oppheve eller endre shariaforskrifter? Kan et bevis eller argument basert på fornuft oppfylle kravene til å oppheve en shariaforskrift? Herom strides de lærde. Det eksisterer et spenningsforhold mellom åpenbaring og fornuft i islam, og fortolkningen av forholdet mellom de to har vært et sentralt tema opp gjennom islams historie.[11] To hovedretninger utviklet seg tidlig: de som la vekt på Koranen og Profetens praksis (*naql*) og de som la vekt på fornuftsbasert tenkning (*'aql*) for forståelsen av Guds sannhet. Kjennetegnet ved vår tid er fornuftens betydning, sier Kadivar. Kritisk fornuft aksepterer ingen grenser, men stiller spørsmål ved alt, også det som i tidligere tider ikke lot seg diskutere. Ingen

religiøse lærde kan være uavhengige av rasjonelle studier, herunder tekstanalyse, religionsfilosofi, religionspsykologi, historie, filosofi, lov og etikk. Innvendinger og kritikk kan ikke avfeies med at shariaforskrifter ikke kan være gjenstand for forandring. Moderne mennesker anser slaveri og kjønnsdiskriminering for å være urettferdig, de anser religionsfrihet for å være en medfødt menneskerettighet, og mener at grusomme og nedverdigende straffer ikke skal tåles. Når fornuften forstår og anerkjenner en norm, blir den bindende. Fornuften er sterk nok i dag til å tjene som målestokk for å revurdere tradisjonsbaserte bevis i sin forgjengelighet. Men hvordan?

I møte med menneskerettigheter skiller moderne muslimer mellom to posisjoner i tekst og tradisjon: Den ene posisjonen bygger på påstander som ikke er i konflikt med oppfatningen av menneskerettighetene og som klart bekrefter at mennesket har rettigheter i kraft av å være menneske. Disse påstandene er beskrevet i generelle vendinger i de såkalte Mekka-versene og Profetens eksempel i Mekka, så vel som i imam Alis eksempel da han var leder.

Den andre posisjonen er uforenlig med menneskerettigheter og skiller mellom menneskers rettigheter basert på deres religion, kjønn, om de er slave eller fri, om de er lærde eller ikke. Denne posisjonen vil også gi sin støtte til grusomme og nedverdigende straffer, og forkaste ideen om religionsfrihet. Påstandene til støtte for denne posisjonen finner vi eksplisitt i noen av koranversene som ble åpenbart i Medina, og i noen av fortellingene om shia-imamene. Tradisjonell islam hevder at den siste posisjonen er sterkest, fordi den første posisjonen er generell, mens den siste er spesifikk, avgrenset og detaljert.

Løsningen ligger i at den første posisjonen som er generell og forenlig med menneskerettigheter blir støttet med fornufts-

baserte argumenter, og at disse argumentene blir brukt som målestokk for å vurdere tidsrammen for de detaljerte og spesifikke normene i den andre posisjonen. Mer presist: Fornuftsargumentet i kombinasjon med generelle bevis opphever spesifikke bevis som er i konflikt med menneskerettigheter. Ved å løse problemet med motstridende bevis er også konflikten mellom islam og menneskerettigheter løst.

ISLAM OG LIKHET FOR LOVEN

Kvinne- og familierelaterte spørsmål er spesielt brennbare tema i møtet mellom islamsk identitet og vestlige verdier. Islamsk begrunnede normer og familielovgivning anses å beskytte samfunnets verdier og moral. Det står mellom to konkurrerende normsett: på den ene siden, det tradisjonelle islamske prinsippet med vekt på kvinners plikter og underordning, på den andre siden likhet mellom kjønnene med vekt på kvinners rettigheter og likhet for loven.

Kairoerklæringens manglende aksept av likhet mellom kjønnene og muslimske majoritetslands reservasjoner mot artikler i FNs kvinnekonvensjon illustrerer denne konflikten. For muslimske kvinner som ønsker å være gode muslimer blir konflikten mellom de ulike normsettene personlig. Er jeg ikke en god muslim hvis jeg mener at ulik rett til skilsmisse, menns rett til å gifte seg med opptil fire koner og ulik arverett mellom søsken er urettferdig? Dette stemmer ikke med læren om at sharia er rettferdighet og at en norm som ikke leder til rettferdighet, ikke er en del av sharia.

Vi finner altså en motsetning mellom tradisjonell islamsk rettstenkning og en moderne oppfatning av hva som er rettferdig. Motsetningen mellom sharia og kvinnekonvensjonen ser også ut til å være akutt ved at «sharia» er referanse for bestemte, kodifiserte familielovgivninger i muslimske majoritetsland. Landene har reservert seg mot artikler i Kvinnekonvensjonen med henvisning til sharia. Det kan virke som at muslimske kvinners valg står mellom talsmenn for tradisjonell islam og talsmenn for kvinners myndiggjøring gjennom å ta avstand fra islam. Men det finnes en løsning, en tredje vei som ligger i islamske argumenter om likhet for loven.[12]

MANNENS AUTORITET: EN SOSIAL KONSTRUKSJON

Tradisjonell islamsk rettstenking på dette feltet tar utgangspunkt i lærdes tolkninger av Koranen 4:34: «Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart (…)» Dette verset er blitt tolket i lys av det samfunn fortolkerne levde i, patriarkalske samfunn og stammesamfunn i førmoderne tid, og ut fra denne forståelsen er begrepet *qiwama* eller formynderskap blitt utledet. Begrepet ble videreutviklet til et prinsipp og et helt verdisystem som eksisterer i seg selv basert på at Gud har gjort menn til kvinners formyndere og plassert dem under menns autoritet.

Den britisk-iranske antropologen Ziba Mir-Hosseini kommenterer dette slik: «For disse juristene var menns overlegenhet og autoritet over kvinner gitt og juridisk ukrenkelig. Det var i samsvar med en oppfatning av rettferdighet som aksepterte slaveri og mannsdominerte samfunn, så lenge slaver og kvinner ble behandlet rettferdig.»

Tolkninger av dette verset har vært en krumtapp for utledning av normer for kjønnsrelasjoner og synet på plikter og rettigheter privat og i det offentlige – mannen har forsørgeransvar

i bytte mot lydighet fra kona og rett til å oppdra henne, rett til ensidig å skille seg og rett til å gifte seg med opptil fire koner. Kvinnen, på sin side, arver halvparten så mye som sin bror, må være to vitner for ett mannlig vitne, har begrenset bevegelsesfrihet, kan ikke ha visse posisjoner i samfunnet, og kan ikke overføre sin nasjonalitet til eventuelle barn.

Disse normene har blitt kodifisert i familielovgivninger i muslimske majoritetsland. Der muslimer lever som minoritet, anses kjønnsrelasjoner basert på tradisjonell fiqh av mange muslimer som del av den islamske *tradisjon* og fungerer ofte som et uformelt normsystem.

ISLAMSK RETTSTENKNING ER FORANDERLIG

Qiwama-begrepet som prinsipp ble ansett å være rettferdig i samfunnet det sprang ut fra. Men siden slutten av 1800-tallet har dette endret seg. Kvinners erfaringer utfordrer tradisjonelle tolkninger og normer i kvinnespørsmål. Hva hvis kvinnen er den som forsørger? Skal hun fremdeles være lydig? Eller skal prinsipp om gjensidighet og likhet gjelde?

De som hevder diskriminerende normer og lover i kvinne- og familiesaker med islamske argumenter, sier ofte at normene er guddommelige og uforanderlige. Men er det slik at alle islamske normer er uforanderlige? Og er de Guds lov? Islamske tenkere og eksperter deler sharia i de overordnede prinsipper (som rettferdighet) og tolkningen av dem, *fiqh*. «Fiqh» er bokstavelig talt feilbarlige menneskers forståelse av guddommelige prinsipper. Sharia slik vi kjenner den gjennom normer (*ahkam*) er derfor menneskeskapt. I skillet mellom de to kategorier i fiqh: rituelle handlinger (*'ibadat*) *og* sosiale transaksjoner (*mu'amalat*) hører kvinne- og familierelaterte saker inn under sistnevnte kategori, og de er åpne for endring etter behov ut fra tid og sted.

KORANENS BUDSKAP: LIKHET MELLOM KJØNNENE

Sharias overordnede målsetting er rettferdighet. Å sikre individets og samfunnets interesser i samsvar med sharias formål må være målet for endring av normene. Rettferdighet er et overordnet prinsipp. Teorien om sharias hensikter ble formulert av blant annet imam al-Ghazali (d. 1111) og den lærde al-Shatibi (d. 1388). Sharias hensikter ble delt inn i tre kategorier eller nivåer, med dertil hørende normer: livsnødvendigheter (*daruriyyat*), behov (*hajiyyat*) og «utsmykning» (*tahsiniyyat*). Den islamske rettseksperten Muhammad Khalid Masud beskriver de de tre kategoriene som universelle eller grunnleggende behov (*daruriyyat*), rettslige krav (*hajiyyat*) og sosiale preferanser (*tahsiniyyat*).[13]

De tre kategoriene beskytter og er avhengige av hverandre. Al-Shatibi plasserer familien i kategorien grunnleggende, naturlig behov. Rettslige normer som regulerer ekteskap, skilsmisse og arv er nødvendig for å beskytte familien. Definisjon av «passende« partner for inngåelse av ekteskap, og brudegave (*mahr*) hører til i kategorien «sosiale preferanser» som bidrar til å tilpasse islamske prinsipper til lokal kultur. Betingelsen for at sharias hensikter skal oppnås er at de tre kategoriene normer må være i harmoni i en gitt kontekst. Her ser vi også mekanismen for mulig endring av normer. Endres saken eller omstendighetene, åpnes muligheten for ny tolkningsargumentasjon og endring av normene. Her finner vi også åpning for islamske argumenter for likhet for loven.

Stadig flere muslimske eksperter og islamske lærde leser 4:34 med henblikk på sosial likhet mellom kjønnene. Marokkanske Asma Lamrabet er en av dem.[14] Koranen er først og fremst et etisk budskap for og pålegg om veiledning til menneskeheten, skriver hun. Mennesket er skapt for å tjene Gud gjennom å

være Hans forvalter av jorda. For å oppfylle denne rollen må vi skaffe oss og implementere kunnskap, rettferdighet, fornuft, trosfrihet, mangfold og kjærlighet. Det er gjennom disse verdiene vi må forstå likhet mellom kjønnene, menns og kvinners felles ansvar (*wilaya*) for å bygge samfunnet og menns og kvinners forvaltning av offentlig og private sfære (*qiwama*).

Å være Guds forvalter innebærer ikke bare å ta vare på skaperverket slik det er, men også å bidra til å bygge og styre samfunn. Dette ansvaret påhviler alle mennesker enten de er kvinner eller menn. Ansvar er knyttet til friheten til å velge, arbeide, styre og delta i samfunnet. Likhet mellom kvinner og menn er uttrykt i Koranens 9:71: «Kvinner og menn er hverandres beskyttere. De forordner det rette og forbyr det urette (…)» Koranen beskriver ideelle mannlige og kvinnelige troende som mennesker som på like vilkår hjelper hverandre i å nyte felles goder og forby dårlige gjerninger, skriver Lamrabet. Dette innebærer sosialt og politisk engasjement og premisset om demokrati og lik rett til statsborgerskap i muslimske samfunn. Dessverre er dette verset, i likhet med andre vers i Koranen som vektlegger likhet mellom kjønnene, blitt neglisjert, på bekostning av for eksempel vers om kleskode, som i sin tur er redusert til kvinners hijab.

Den grunnleggende likhetstenkningen i Koranen må også være bestemmende for hvordan vi skal tolke qiwamabegrepet. Lamrabet deler begrepet i to: Qiwama i den offentlige sfære baserer seg på Koranens oppfordring til kvinner og menn om å stå fast på det rette og fremme rettferdighet, mens qiwama på hjemmebane ikke dreier seg om et privilegium som Gud har gitt menn, men plikt til å sørge for familien. Det er ikke en ære, men et ansvar. Og hvis kvinnen må forsørge, noe som er vanlig i vår tid, er det hun som blir qawwam, bemerker Lamrabet.

Qiwama-begrepet i ekteskapsrelasjoner må leses i sammenheng med andre vers som handler om livet i familien. Menn og kvinner har felles ansvar og skal hjelpe hverandre (sure 9:71), kjærlighet og godhet mellom partene understrekes (sure 30:21) og avgjørelser skal baseres på rådslagning og enighet (sure 2:233).

Asma Lamrabets konklusjon er klar: Forståelsen av begrepene *qiwama og wilaya* må endres og inkludere koran-etiske kjerneprinsipper. Synet på mennesket og dets rolle i Koranen fordrer likhet og rettferdighet for kvinner og menn.

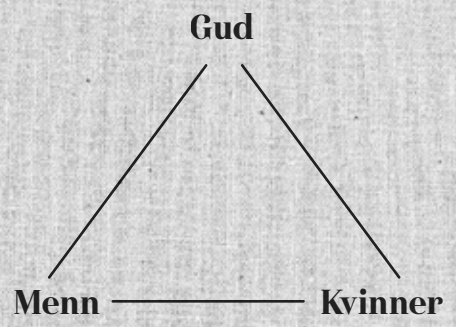
Tolkninger med henblikk på reform utfordrer tradisjonelle tolkninger som ligger til grunn for ulikhet for loven mellom kvinner og menn. Ikke bare utfordrer de tolkninger, de utfordrer også tradisjonelle lærdes autoritet, og kan derfor oppleves som en trussel mot «tradisjonen». Et patriarkalsk og et egalitært syn på islam er ytterpunkter som står mot hverandre, representert ved to konkurrerende oppfatninger av hvordan verden skal være ordnet. Tradisjonen fremmer et patriarkalsk verdenssyn. Gud er øverst i hierarkiet, under ham er mannen, og under ham igjen er kvinnen. Som sådan har menn direkte tilgang til Gud, mens en kvinnes forhold til Gud går gjennom mannen, som dermed blir ansvarlig for å kontrollere hennes moral og levesett.

I motsetning til dette står det egalitære synet på hvordan verden skal være ordnet, der mann og kvinne er likestilt og begge har direkte tilgang til Gud. Kvinner blir derved frie, selvstendige individer, ansvarlige for sine egne handlinger. Det er kanskje ikke så rart at mange muslimer er bekymret for å fremme kvinners rettigheter i moderne forstand – menn mister kontrollen over kvinnene. Det kan være en trussel mot samfunnets orden og moral, sett fra et patriarkalsk perspektiv.

Konkurrerende verdenssyn:

PATRIARKALSK KOSMOLOGI

EGALITÆR KOSMOLOGI



REFORMSTEMMER MØTER ALLTID MOTSTAND

Det blir gjerne stilt spørsmål ved islamforståelsen til reformtenkerne. De argumenterer på sin side med at reform er mulig og at etikk og normer med sikte på sosial likhet kan utledes innenfra den islamske tradisjon – og samtidig forbli del av det islamske trosfellesskapet. Frontene er steile. Betyr det at å diskutere kvinnespørsmål og kjønnsrelasjoner er mer tabu enn andre spørsmål i islam? Nei, ifølge Mohsen Kadivar. Opp gjennom islams historie er alle typer spørsmål blitt debattert, til og med gudsbegrepet i islam (*tawhid*). Når til og med det kan diskuteres, sier det seg selv at kvinnespørsmålet ikke er unntatt muligheten for debatt.[15]

Men det handler ikke bare om konkurranse mellom autoriteter. Det handler også om individets frihet og retten til å fremme islamske argumenter for likhet for loven blir et trosfrihetsanliggende. Det påligger staten å beskytte individets trosfrihet. Dette kan åpenbart være et dilemma og åpent for strid.

OM TROSFRIHET OG FRAFALL FRA ISLAM

«Trosfrihet er en grunnverdi i islam» var overskriften i et innlegg som sto på trykk i debattspalten i Vårt land i 2003. Basim Ghozlan, forstander for Det Islamske Forbundet, imøtegår i denne teksten den tradisjonelle normen i islam for frafall – som er dødsstraff – og hevder retten til trosfrihet. Han baserer seg på tolkning av Koranen, profeten Muhammads eksempel, tro i forhold til makt, og gjensidig respekt mellom troende og ikke-troende.

Ghozlan viser til at Koranen forbyr bruk av tvang i religiøse spørsmål. Mest kjent er nok verset om at det ikke er noen tvang i religionen. En rekke andre vers utdyper denne erklæringen: «Om Gud hadde bestemt det, hadde alle i hele verden vært troende. Vil du da tvinge menneskene, så de blir troende?» (sure

10:99). Koranen understreker også at Profeten Muhammad ikke er en vokter over folks tro (sure 6:104). Koranen nevner ingen straff for frafall i dette liv. Det er opp til Gud i det neste liv. Hvorfor nevner ikke Koranen noe straff i dette liv, mens den nevner straff for tyveri og mord?

Når det argumenteres for dødsstraff for frafall henvises det gjerne til hadith (vitnesutsagn om Profeten). Tre hadith omhandler temaet, men uten at de kan leses entydig som at frafall i seg selv fortjener straff. Profeten selv straffet ikke noen for deres tro, selv i rapporterte tilfeller der personer gikk bort fra islam i all offentlighet. Opp gjennom historien er imidlertid frafall definert som forræderi og gjenstand for dødsstraff.

«Det er ingen makt på jorden som kan bestemme over hva en skal tro på», skriver Ghozlan. «Det eneste makt og trusler kan gjøre er å begrense muligheten til å uttrykke tro og overbevisning i det offentlige rom. Hvilke scenarioer kan vi ane hvis staten skulle bruke makt? Hjertet ville være uberørt av truslene. Hvis man skjuler sin tro og later som man er muslim innebærer dette hykleri. Tvang og dødsstraff blir i dette perspektivet meningsløst, siden det vil føre til hykleri i samfunnet. Dette går også imot den koranske ide om verden som 'et konkurransested for forskjellige livsstiler og trosretninger': Gud skapte Satan og ga ham fri adgang til å 'lure' mennesker og friste dem bort fra Guds vei. Menneskene selv må bekjempe disse fristelsene og fritt velge Guds side. Handlinger som ikke skjer av fri vilje blir ikke akseptert av Gud.»

Ghozlan tar også opp gjensidighetsprinsippet. Mange muslimer ignorerer at gjensidig respekt og fredelig samkvem mellom muslimer og ikke-muslimer er et av islams hovedperspektiver, skriver han. Når muslimene på den ene siden krever respekt og beskyttelse for dem som konverterer til islam i et land som Norge, må de også garantere rettigheter for folk som velger å konvertere bort fra islam. Han viser også til den såkalte Hudaybiya-avtalen som Profeten inngikk med Mekka-folket. Der garanterte han at de muslimene som ønsket å gå over til mekkanerne (les: motstanderne), skulle få lov til det. Hvorfor skulle da konversjon bort fra islam være problematisk?

Ghozlan avsluttet innlegget i Vårt Land med en kraftsalve: «Muslimer som fortsatt tror på dødsstraff for frafall, må justere sine kunnskaper på nytt. Eller de må, hvis de ikke vil, svare for seg når de krever respekt av ikke-muslimer for sine ytringer og overbevisninger. Det går ikke an å kreve noe for seg selv hvis en nekter å garantere det samme når en sitter med makten». Ghozlans tekst var et bidrag i prosessen som endte med at Islamsk Råd (IRN) underskrev en felleserklæring med Mellomkirkelig råd Norge (MKR) om retten til å skifte tro i 2007. På spørsmål om å bo i Norge har påvirket tenkningen omkring trosfrihet svarer Basim Ghozlan bekreftende. Minoritetssituasjonen som muslim har vært en pådriver til å tenke nytt om etablerte islamske sannheter. «Mange vil nok anklage meg for å la meg presse av majoritetssamfunnet til å endre oppfatning i viktige islamspørsmål», forteller ham. «Det er ikke tilfelle. Erfaringen selv gjorde at jeg begynte å stille spørsmål og lese Koranen og hadith i et nytt lys».

FRIHETENS ÅND – ISLAM OG INDIVIDETS AUTONOMI

Men det er ikke bare i Norge der muslimer lever som minoritet at det tenkes nytt om trosfrihet. Hasan Yousefi Eshkevari, en av Irans kjente reformtenkere, fremsetter i artikkelen «Frihetens ånd. Islam og individets autonomi» (Morgenbladet 29.09.00) en teori om det islamske samfunnet og dets forhold til individets frihet, stat og samfunn.[16] Det er mulig å virke-

liggjøre samfunnets allmenne mål samtidig som individets rett ivaretas, mener Eshkevari. I Koranen snakkes det om samfunn som trossamfunn, fellesskapet av de troende (*umma*). De danner en enhet uansett hvor de måtte befinne seg på kloden. Menneskene i dette fellesskapet bindes sammen av troen og ritualene. Eshkevari beskriver islams oppfatning av trossamfunnet som en region hvor det råder rettferdighet og frihet og hvor alle reisende beveger seg i samme retning samtidig som deres individualitet ivaretas. Individet er grunnsteinen i trossamfunnet. Troen er grunnlaget for individets tilhørighet.

Troen, skriver Eshkevari, betyr en valgfri oppdagelse av Guds eksistens og en bevisst og lidenskapelig kjærlighet til Den allmektiges vesen. Slikt sett er troen mer enn noe annet et individuelt anliggende, for den kan bare fullbyrdes i menneskets indre. I overensstemmelse med dette retter Guds ord seg mot enkeltmennesket. Islams budskap med individet i sentrum erstattet blodsbånd, rasemessige og arvelige bindinger med menneskelighet, toleranse, tro og rettferdighet. Mennesket anses å være skapt med fri vilje og ansvarlig for sine handlinger, også for valg av sin religion. Av dette følger logisk at mennesker ikke kan stilles til ansvar for sine handlinger hvis de gir opp sin individualitet, identitet og beslutningsfrihet til fordel for trossamfunnet. Enhver lov og religiøs instruks (fatwa) som er rettet mot den frie beslutning og garantien for individets rettigheter står derfor i motsetning til troens prinsipp. Alle individers rett til å velge på alle plan må ivaretas i det moderne samfunnet. Hvis ikke oppstår vegring, tvang og list, noe som på ingen måte samsvarer med et trossamfunns tro og prinsipper. Slik sett står også en lov som tillater drap på frafalne i skarp motsetning til troens prinsipper.

Hvilke rettigheter har så individer som ikke tilhører det islamske trossamfunnet? I staten og samfunnsforvaltningens rammer er sivile rettigheter avgjørende, ikke religiøse. Staten må derfor forholde seg nøytral til enkeltmenneskers eller gruppers tro. Bare slik kan den beskytte alle borgeres sivile rettigheter. Løsningen er et tydelig skille mellom religion og stat. Eshkevari trekker også inn gjensidighetsargumentet: Hvordan kan muslimer, hvis de ikke har denne oppfatningen, forvente at de skal bli akseptert som troende muslimer i ikke-muslimske land? Det handler også om det islamske trosfellesskapets fremtid; trossamfunnets videre eksistens er logisk sett bare mulig når alle individers rettigheter aksepteres, skriver han.

Etter hjemkomsten til Iran fra en konferanse i Berlin i 2000 ble Eshkevari arrestert og dømt til døden av en geistlig domstol, som også fradømte ham retten til å bære geistlig kappe og turban. Begrunnelsen for dommen lød på frafall fra islam og «krig» mot religionen. Dommen ble senere omgjort til fem års fengsel. Eshkevari lever i dag i eksil.

Hva tenker Eshkevari selv om sin argumentasjon for trosfrihet og demokrati? «Den oppfatningen av et islamsk trossamfunn, og dets forhold til individets frihet, stat og samfunn, som jeg har prøvd å beskrive her, er mer eller mindre ny. Den avviker naturligvis sterkt fra de forestillinger som ennå er rådende blant muslimer.»[17]

AVSLUTNING

De normene som stater, gjennom internasjonale avtaler, og konvensjoner har blitt enige om å kalle menneskerettigheter, er resultat av forhandlinger mellom land med ulike politiske, økonomiske og kulturelle interesser. Også muslimske land deltok i prosessen med utformingen av disse normene. Å kalle mennes-

kerettigheter et vestlig anliggende blir derfor feil. Det er imidlertid ikke til å underslå at tradisjonell islamsk rettstenkning kommer i konflikt til internasjonale menneskerettigheter. Men det er utviklet islamske argumenter for en tilslutning til internasjonale menneskerettigheter.

I denne teksten har jeg presentert argumenter for islamtolkninger som vil oppheve konflikten mellom tradisjonell rettslære og internasjonale menneskerettigheter. Eksemplene viser at konfliktforholdet er et felles sunni- og shiaislamsk anliggende og at skottene mellom de to tradisjonene ikke er tette. Ja, når det gjelder reform i kvinnespørsmål, samarbeides det på tvers av konfesjoner. Nytolkninger som fremmer tilslutning til de internasjonale menneskerettighetene har gått under radaren i massemediene, som stort sett er fokusert på ekstreme og voldelige muslimer og anti-islamske stemmer som gjør islam synonymt med islamisme og en truende fare. Den stadig voksende bevegelsen av muslimske eksperter og tenkere som fremmer nytenkning i tråd med internasjonale menneskerettigheter blir i altfor liten grad hørt. Det gjelder både i vestlige land og i den muslimske verden.

KILDER OG FORSLAG TIL VIDERE LESNING

BECTOVIC, SAFET: *Islamisk filosofi. Baggrund, problemstillinger og moderne udforminger.* København: Forlaget ANIS 2012.

BIELEFELDT, HEINER: «'Western' versus 'Islamic' Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussions on Human Rights» i *Political Theory*, vol. 28 no 1, februar 2000 (s. 90–121).

BLAKER STRAND, VIBEKE OG KJETIL MUJEZINOVIĆ LARSEN: *Menneskerettigheter i et nøtteskall.* Oslo: Gyldendal 2015.

ESHKEVARI, HASAN YOUSEFI: *Islam og demokrati i Iran.* Forord og innledninger ved Kari Vogt. Oslo: Cappelen 2006

ESHKEVARI, HASAN YOUSEFI: «Frihetens ånd. Islam og individets autonomi» i *Morgenbladet*, 29.09.2000.

GHOZLAN, BASIM: «Trosfrihet er en grunnverdi i islam» i *Vårt land* 29.01.2003.

GLENDON, MARY ANN: *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights.* New York: Random House 2001.

KADIVAR, MOHSEN. 2009: « Human rights and Intellectual Islam» i Kari Vogt, Lena Larsen og Christian Moe (red.). *New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Islamic Tradition.* London: I.B. Tauris (s. 47–73).

MAYER, ANN ELISABETH: *Islam and Human Rights. Tradition and Politics.* Boulder: Westview Press 2012.

MIR-HOSSEINI, ZIBA: «Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality» i Ziba Mir-Hosseini, Mulki al-Sharmani og Jana Rumminger (red.). *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition.* London: Oneworld Publishing 2015 (s. 13–43).

MIR HOSSEINI, ZIBA, KARI VOGT, LENA LARSEN OG CHRISTIAN MOE: *Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Et-*

hics in the Islamic Legal Tradition. London: I.B. Tauris 2013.
TADJDINI, AZIN: « The Organisation of Islamic Cooperation and Regional Challenges to International Law and Security» i Amsterdam Law Forum, vol. 4:2 2012 (s. 36 – 48)
WALTZ, SUSAN: «Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States» i *Human Rights Quarterly* 26 2004 (s. 799 – 844).
WALTZ, SUSAN: «Universalizing Human Rights: the Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights» i *Human Rights Quarterly* 23 2001 (s. 44–72).

NOTER:

1: For eksempel beskrev den kenyanskfødte menneskerettighetseksperten Makau Mutua, på et seminar ved Harvard-universitetet i 1998 i anledning erklæringens 50-årsjubile, Verdenserklæringen som et arrogant forsøk på å universalisere et bestemt sett ideer og påtvinge dem tre fjerdedeler av jordas befolkning, som ikke engang deltok i tilblivelsesprosessen.
2: Mer enn femti nasjoner hadde deltatt i prosessen, blant annet Belgia, Hellas, Panama, Cuba, New Zealand, Norge, Uruguay, Brasil, Den dominikanske republikk, Mexico, India, Chile, Libanon, Irak, Haiti, Filipinene og Saudi Arabia. Se Waltz 2001.
3: Afghanistan, Egypt, Libanon, Syria, Saudi-Arabia, Iraq og Iran, Algerie, Indonesia, Iran, Iraq, Jordan, Libya, Malaya, Mauritania, Marokko, Pakistan, Sudan, Syria, Tunisia, Yemen.
4: OIC har 57 medlemsland.
Se http://www.oic-oci.org/oicv3/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en.
5: Tadjdini, Azin. 2012.
6: Menneskerettighetsregimer består av fire elementer: erklæringer, konvensjoner, en kommisjon til overvåke opp og en rettsinstans som kan dømme for brudd.
7: Se for eksempel Mayer 2012 og Bielefeldt 2000.
8: Fra daværende generalsekretær for OIC Ekmeluddin İhasanoğlus tale under den uavhengige permanente menneskerettighetskommisjonen i OIC sitt første møte i Jakarta i 2012. Se http://www.brookings.edu/research/opinions/2012/04/23-cairo-kayaoglu.
9: http://www.oic-iphrc.org/en/about/.
10: Presentasjonen av Mohsen Kadivars argument om islam og menneskerettigheter er hentet fra artikkelen «Human rights and Intellectual Islam» som ble publisert i artikkelsamlingen *New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Islamic Tradition* i 2009. Mohsen Kadivar er en ledende intellektuell i den islamske reformbevegelsen i Iran. Han er anerkjent som *mujtahid* (har rett til å utføre ijtihad) etter fullførte studier i 1997 hos storayatollah Montazeri i Qom, og har Ph.D i islamsk filosofi og teologi fra Tarbiat-e Modarres-universitetet i Teheran i 1999. Kadivar er for tiden forsker ved Duke-universitetet i USA. Interessene hans omfatter klassisk og moderne islamsk tenkning med et spesielt fokus på islamsk filosofi, teologi, jus, etikk, Koranstudier, shiapolitisk tenkning, islam og modernitet (spesielt demokrati og menneskerettigheter), religion og vitenskap, religion og politikk, komparativ middelalderens filosofi og komparative religionsstudier.
11: Safet Bectovic gir en god innføring i forholdet mellom overlevert tradisjon (naql) og fornuft (‘aql) sin bok Islamisk filosofi.
12: Dette spørsmålet var utgangspunktet for Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihets prosjekt *New Directions in Islamic Thought and Practice*. Rapporten fra prosjektet *Justice Through Equality. Building Religious Knowledge for Reform of Muslim Family Laws* er tilgjengelig på nett. http://www.jus.uio.no/smr/english/about/programmes/oslocoalition/docs/justice-through-equality.pdf.
13: Muhammad Khalid Masud har doktorgrad fra McGill-universitetet i Canada (1973), er tidligere professor og akademisk direktør Institute for the Study of Islam in the modern World (ISIM), Nederland, og tidligere leder for Islamic Ideology Council, Pakistan. Han har publisert en rekke bøker og artikler om moderne temaer og trender i muslimske samfunn.
14: Asma Lamrabet er direktør for Center for Women’s Studies in Islam, under Rabita Mohammadia des Oulémas i Marokko. Hun er lege og hematolog ved Ibn Sina-sykehuset i Rabat. Hun er også forfatter av flere bøker, blant annet *Musulmane tout simplement* (2002); *Aïcha, épouse du prophète ou l’islam au féminin (2004); og Femmes et hommes dans le Coran : quelle égalité?*
15: Samtale med Mohsen Kadivar 2008.
16: Teksten er et bidrag til en omfattende og offentlig debatt som ble innledet i Iran i 1990-årene om forholdet mellom religion og stat, mellom islam og demokrati. Kritikk av regimets politiske bruk av islam lå til grunn, og noen av de mest brennbare spørsmålene var knyttet til islams mulighet for endring og fornyelse og til religionens plass i samfunnet, skriver Kari Vogt. (Eshekvari 2006)

SHOAIB SULTAN

Å være, eller ikke være, en islamsk stat!

SHOAIB SULTAN sitter i Oslo bystyre som representant for Miljøpartiet De Grønne, er rådgiver for Antirasistisk senter og nestleder i Nei til EU. Han er tidligere generalsekretær i Islamsk Råd Norge, og er en aktiv blogger og deltager i den norske samfunnsdebatten.

SAMMENDRAG

For den sudanske-amerikanske professoren Abdullahi an-Na'im betyr ikke sekularisme et «samfunn uten religion», men at staten skal være nøytral i religiøse spørsmål og ikke fremme én religion som «den rette». Mye av de negative assosiasjonene mot begrepet «sekularisme» i muslimske majoritetsland er knyttet til at det sekulære konseptet i stor grad ble introdusert og påtvunget av fortidens kolonimakter. Nasjonalstaten er imidlertid et moderne styringssystem som ikke en gang var påtenkt da Koranen ble skrevet. Utviklingen av muslimske samfunn kan ikke gjøres ved innføre en førmoderne samfunnsstruktur, og det finnes heller ikke belegg for å hevde at en slik førmoderne modell er mer islamsk enn en nasjonalstat.

Islam er under beleiring av vestlige krefter. Påstanden er ikke sann, men den reflekterer en utbredt opplevelse blant mange muslimer, spesielt i enkelte land i Midtøsten og Asia. Sett med vestlige øyne kan det være vanskelig å forstå denne følelsen av beleiring. Årsakene er sammensatte og kompliserte, men resultatet er en skyttergravmentalitet, hvor alle verdier og ideer som blir stemplet som «vestlige» blir angrepet eller forkastet, det være seg sekularisme, humanisme eller menneskerettigheter.

Ingen av disse prinsippene er *egentlig* «vestlige», men fra skyttergravens perspektiv finnes det ingen nyanser. Det vanskeliggjør en fornuftig debatt om sekularisme og om forholdet mellom religion og stat i muslimske samfunn. Nettopp en slik debatt som trengs sårt om muslimske samfunn skal få politiske systemer der mennesker er fullverdige borgere av staten.

EN RELIGIONSNØYTRAL STAT

«For å være muslim gjennom ren overbevisning og et fritt valg, noe som faktisk er den eneste måten man kan være muslim på, trenger jeg en sekulær stat». Det er den sudanske-amerikanske professoren Abdullahi an-Na'im som skriver dette, i boken *Islam and the Secular State* (2010). An-Na'im forklarer hvordan han tidligere forsto sekularisme som noe antireligiøst eller negativt innstilt til religioner, og dermed avfeide hele tanken. Siden forsto han begrepet fra en mer nøytral posisjon, og da endret han mening. Begrepet betydde ikke lenger «et samfunn uten religion», men at staten skal være nøytral i religiøse spørsmål og ikke fremme eller støtte en gitt tolkning av religioner som «den rette». Det er en stor forskjell på en politiker som vil blande religion og politikk og en som ønsker å blande religion og *stat*. Den første politikeren er det mulig å være enig eller uenig med, som med all politikk. Det er det ikke med den andre politikeren: En

politiker som lykkes med å blande religion med statens maktapparat og rettsvesen, er det umulig å være uenig med. Derfor mener An-Na'im at det er viktig å hindre sammenblanding av religion og stat. Det er jeg enig med ham i.

Personlig ble jeg interessert i temaet islam og sekularisme da jeg ble utfordret til å skrive et innlegg i en debattbok om statskirken utgitt av Human-Etisk Forbund i 2005. I løpet av arbeidet erkjente jeg at jeg ikke kunne godta konseptet om en statsreligion, rett og slett fordi det er *mennesker* som tror på en religion og er religiøse, ikke stater. En stat bør *legge til rette* for at mennesker kan være religiøse, men ikke noe mer enn det. Dette gjelder selvsagt like mye for en «muslimsk» stat som en «kristen» stat.

En sekulær stat betyr at staten ikke bestemmer hva som er «riktig» religion, rett tolkning av den, eller hva den korrekte doktrinen skal være. Statens institusjoner kan ikke belønne eller straffe innbyggerne ut fra om de følger en gitt religiøs doktrine eller forståelse. Målet er en stat som legger til rette for folks personlige tro ut fra en personlig overbevisning. Ifølge an-Na'im vil stater som velger side i slike spørsmål bli en hindring for religiøs frihet fordi en gitt tolkning tilgodeses og belønnes fremfor andre. Dette blir både urettferdig og feil.

DEN MUSLIMSKE SEKULARISMEN

I historien finnes flere interessante arabiske diskusjoner om sekularisme, diskusjoner som glimrer med sitt fravær i dagens samfunn. For å ta et eksempel: Med Mustafa Kemals oppløsning av det ottomanske kalifatet i 1924 oppsto det et maktvakuum i den muslimske verden som flere forsøkte å fylle. En av dem var den egyptiske kongen Fuad som prøvde å bli den nye kalifen.

I 1925 publiserte den egyptiske lærde og shariadommeren Ali Abd al-Raziq boken «Islam og grunnlaget for styring» (*Al-Islam Wa Usul Al-Hukm*). Hensikten var å motvirke kongens forsøk på å bli den nye kalifen, og boken skapte stor furore. Raziq argumenterte mot kalifatet som institusjon med islamske argumenter. Kalifatet var ifølge Raziq en konstruksjon som passet for en bestemt tid i et gitt samfunn, og den tid var forbi, mente han. Muslimer er ikke er pålagt en samfunnsstruktur eller styreform gjennom de religiøse kildene. Raziq var motstander av kongens planer, men han argumenterte for sitt syn gjennom en ramsalt kritikk av forestillingen om et bestemt styresett som det religiøst sett riktige.

Diskusjonen kunne vært starten på en viktig debatt om stat og religion, og i neste omgang hvilke former for myndighet som er å fortrekke fra et islamsk perspektiv. Men denne debatten kom aldri i gang blant muslimer, selv om al-Raziq forble en viktig skikkelse helt fram til sin død i 1966.

Mye har forandret seg siden al-Raziqs dager, dessverre lite til det bedre. Det er vanskelig å se for seg at vi kunne få en seriøs diskusjon om styreform og islam i dag, eller at en initiativtaker skulle inntatt en posisjon tilsvarende al-Raziqs. Fysiske angrep fra fanatikere var ikke den gang en del av ligningen for intellektuelle, men det må de dessverre regne med i dag.

Videre er det vanskelig å tenke seg at et politisk parti ved navn «Hizb ‘Almani» (Det sekulære parti) skulle bli opprettet og gå til valg under slagordet «Religionen tilhører Gud, hjemlandet tilhører oss alle». Men slik var stillingen i Egypt mellom 1919 og 1952. Det sekulære parti representerte ikke en motstand mot religion i seg selv, men en motstand mot den egyptiske kongens forsøk på å bruke religion for å styrke sin egen maktposisjon.

Et annet muslimsk forsvar for sekularisme er talen som Muhammed Ali Jinnah, den pakistanske statens far, holdt til den pakistanske nasjonalforsamlingen som landets president i 1947. Der han la fram visjonen om et Pakistan som en sekulær stat for religiøse mennesker.

Diskusjonsrommet har altså skrumpet inn. Selv om utgangspunktet for religionen er den samme, så har vi i dag et problem med ekstremisme og endimensjonal tilnærming til religion. Evnen og viljen til å bruke makt, både verbal og fysisk, mot alle de som er uenige med en gitt forståelse, gjør diskusjonen svært vanskelig, for ikke å si umulig.

SKEPSISEN TIL SEKULARISME

Det er sammensatte grunner til *hvorfor* så mange muslimer er så negative til sekularisme. Muslimer glemmer altfor ofte at den sekulære staten i Europa ble til gjennom en mangeårig maktkamp mellom kirke og stat, og er nært forbundet med visjonen om frihet fra et undertrykkende og brutalt religiøst regime. Som mange påpeker har ikke de arabiske eller muslimske landene vært gjennom lignende prosesser. Dermed er det sekulære konseptet i stor grad blitt introdusert, eller til og med påtvunget, av fortidens kolonimakter. Kolonimaktenes motivasjon var ofte å bekjempe politiske og nasjonale frihetsstrømninger i de muslimske landene. Dette alene er god nok grunn til at ordet «sekularisme» (*almaniyya* på arabisk) har fått en sterkt negativ klang for mange muslimer. At mange muslimske politiske grupperinger har stemplet alle som kommer med sekulære argumenter som ateister og frafalne, har videre etablert de negative assosiasjonene blant veldig mange vanlige muslimer.

En annen grunn kan vi også finne i Afghanistan-konflikten på 1980-tallet. Som et ledd i å bekjempe den sovjetiske okku-

pasjonen fremdyrket amerikanerne, sammen med Saudi-Arabia og Pakistan, en ekstremistisk religionsforståelse. Dette ble blant annet gjort i skolebøker som promoterte ekstremisme. Bøkene ble trykket av amerikanske myndigheter og sendt fra USA til Afghanistan. De amerikanske skolebøkene er fortsatt i bruk av Taliban, som ser dem som et godt ideologisk verktøy.

Skolebøkene ble siden gjenstand for en serie artikler i avisen Washington Post, i det som ble omtalt som «The Jihad Schoolbook Scandal». Skandalen fikk ikke den oppmerksomhet den fortjente da artikkelen ble publisert i 2002, kort tid etter terrorangrepet 11. september 2001. Dermed gikk hverken offentligheten eller journalister dypt nok inn i problemstillingen. Uten å fraskrive oss skylden for at alt som smaker av sekulær tankegang har kommet i vanry, er det altså verdt å peke på at frøene til den konflikten vi har observert de siste tiårene, ble sådd nylig, og ikke i ørkenen i Arabia for 1400 år siden.

Samfunnsutviklingen i den muslimske verden har lidd under arven fra kolonitiden og ettervirkningene av afghanistankonflikten de siste tiårene. Ekstremisme og skyttergravmentalitet, i kombinasjon med korrupsjon og nepotisme i flere av disse landene, gjorde at grupper som al-Qaida raskt fikk legitimitet ved å kritisere «den vestlige fienden». Sett med deres øyne er jo problemet at de korrupte regimene ikke er islamske nok, selv når de ikler seg en religiøs bekledning.

Abdullahi an-Na'im svarer i *Islam and the Secular State* at problemet er at intet muslimsk regime siden Profetens bortgang har greid å få til en komplett blanding av stat og religion. Muslimske ledere, både nå, og til dels historisk, har tendert til å påberope seg religiøs legitimitet når de sliter med egen legitimitet i befolkningen. Dessuten er det en glidende overgang fra det å beskytte religionen og legge visse islamske prinsipper til

grunn, til at staten skal trenge seg inn i det vi oppfatter som menneskers private rom med moralpoliti og morallover.

HVORDAN HÅNDTERE RELIGIØSE PARTIER

Forholdet mellom stat og religion har vært håndtert svært ulikt i ulike land med muslimsk befolkning. Her spiller lokal historie og kontekst en stor rolle. I den muslimske verden som en helhet handler ikke diskusjonen om hvorvidt det skal være en binding mellom stat og religion, men hvor dypt denne bindingen skal være. Slik har det vært selv i de mest sekulære muslimske stater, som Irak under Saddam eller Libya under Gadaffi, og her handlet forholdet mellom stat og religion ofte om praktiske spørsmål. Med religiøs kontroll kan myndighetene påvirke hva som sies i fredagsprekenen i moskeene, og de kan ansette og fremme lærde som støtter myndighetenes syn, for ikke å snakke om den legitimiteten man kan tilrane seg ved å iføre seg religiøse gevanter.

Fremveksten av en velorganisert religiøs opposisjon var en utfordring ingen så da de nasjonale konstitusjonene ble utformet. Opposisjonen har kunnet peke på korrupsjonen og nepotisme. Kontrasten ble ekstra tydelig når den «sekulære korrupsjonen» ble satt opp mot et ideelt religiøst styre som var rent og godt. Selv om religiøse partier også ofte er korrupte, slapp de lenge å stå til ansvar, rett og slett fordi de aldri slapp til makten.

En kombinasjonen av misnøye med det sittende regimet, en religiøs opposisjon og antipati mot Vesten, har vært noe av motivasjonen for at befolkningen i muslimske land har stemt på religiøse partier. Hamas vant valget i Gaza i 2006, og fire år før vant en allianse av «islamistiske» konservative partier valget i en pakistansk provins på grensen mot Afghanistan.

Siden kom resultatene av de første valgene i Tunisia og Egypt etter den arabiske våren.

Det interessante er ikke valgene i seg selv, men de ulike måtene dette ble taklet på, og situasjonen i etterkant. I de palestinske områdene er valgprosessene avlyst. Hamas sitter ved makten i Gaza, mens PLO sitter med makten på Vestbredden. Et fritt valg i dag vil trolig bringe Hamas til makten igjen i Gaza, mens situasjonen vil være mer uklar på Vestbredden. Dette til tross for at situasjonen i Gaza har gått fra ille til verre, og at Hamas har vist seg like korrupte som PLO. Fordi man har israelsk okkupasjon å skylde på, blir det ingen intern kritikk.
I Pakistan overtok en konservativ allianse i 2002 makten i en provins, og mistet makten ved neste valg. Grunnen til det var rett og slett fordi de ikke innfridde de løftene de hadde gitt. Et forbud mot partiet, eller et forsøk på å slå ned på dem, ville trolig skapt både uro og økt sympati.

I Tunisia vant Ennahda mye innflytelse ved valget etter den arabiske våren i 2011, men tapte mye av den ved neste valg i 2014. De gikk ned fra 89 til 69 medlemmer i et parlament med totalt 217 medlemmer. I et intervju med en tysk avis uttalte talsmannen for partiet Samir Dilou at Ennahda ikke ønsket et teokrati, men en demokratisk stat der folk selv bestemmer hvordan de vil leve. «Vi er ikke et islamistisk parti, vi er et muslimsk parti, som også henter inspirasjon fra Koranen», sa han. Han sammenligner i intervjuet også partiets islamske demokratiske ideologi med kristendemokratene i Italia og Tyskland.

Utviklingen i Egypt ble dessverre svært annerledes, og ble håndtert annerledes både av Muslimbrødrene som vant valget, men også av opposisjonen. Resultatet ble at det demokratiske valgte parlamentet og presidenten ble avsatt i et militærkupp.

LA DEMOKRATIET UTFOLDE SEG

Disse historiene illustrerer at man kan lykkes med å inkludere religiøse partier og at utviklingen kan bli svært uheldig når religiøse partier møtes med forbud. I Pakistan sprakk alliansen gjennom en kombinasjon av minkende oppslutning og intern maktkamp. Muslimbrødrene i Egypt gikk på sin side fram på en aggressiv måte, svært ulikt strategien til Ennahda i Tunis.

Muslimbrødrene fikk motstand i Egypt som følge av svært uheldige avgjørelser. Hadde man latt dem fortsette, ville en demokratisk «straff» fra befolkningen være tap av støtte, slik det skal være i et demokratisk system. Inkludering av religiøse partier og det å engasjere dem i dialog synes å ha en modererende virkning i seg selv. I stedet ble resultatet et kupp, og partiet har blitt nødt til å gå under jorda. Erfaringen gjør det lite sannsynlig at Brorskapet vil returnere til en strategi med valgdeltagelse, noe som er uheldig i en demokratisk sammenheng.

I Tunisia har derimot muslimske politiske partier lykkes i å finne sin plass i et relativt sekulært styresett, på samme måte som Europas kristendemokratiske partier har gjort. Den tunisiske grunnloven fastslår islam som statsreligion, men anerkjenner full religionsfrihet og likestilling mellom kjønnene. Islam kobles i grunnloven opp mot verdier som kan gjenfinnes i de universelle menneskerettighetene. Det viktige her er at det er menneskerettighetene slik de er definert av FN som brukes, og ikke Kairo-deklarasjonen (se Lena Larsens artikkel).

An-Na'im mener som nevnt at en separasjon mellom stat og religion ikke bare er riktig, men helt essensielt for praktisering av islam som en direkte relasjon mellom mennesket og Gud. Det er nettopp når en tror av egen overbevisning, og det ikke er tvang fra myndighetene, at en i ordets rette betydning

er troende. Dette er ikke et flertallssyn i den muslimske verden i dag, men an-Na'ims tanker får stadig mer oppmerksomhet.

NASJONALSTATER I KORANEN

En sekulær forfatning fører også til bedre styring av staten. Nasjonalstater er et moderne styringssystem som ikke engang var påtenkt da Koranen ble skrevet. Utviklingen og ledelsen av en nasjonalstat kan ikke gjøres med å innføre en førmoderne samfunnsstruktur. Ei heller kan man hevde at en slik førmoderne samfunnsstruktur er mer islamsk enn en nasjonalstat. Det meningsløse i en slik argumentasjon blir kanskje tydeligere om man beveger seg over på andre områder enn samfunnsstruktur, som for eksempel transport.

Er hest og kamel mer islamsk enn moderne transport med motoriserte vogner, tog og fly? Nei: det handler om hva som finnes av transport. På samme måte er nasjonalstaten en struktur som begynner å danne seg først på 1500-tallet. Selve statsbegrepet er vanskelig å bruke på tiden før den europeiske renessansen, og historikerne snakker derfor gjerne om land og riker, ikke stater før denne tiden.

Demokratitanken er ikke i strid med islamsk lære, og i Koranen finnes støtte for folkestyre når Profeten oppfordres til å konsultere folket i spørsmål: «… rådfør deg med dem i saker.» (3:159) Den fjerde kalifen i sunnitradisjonen og den første i sjiatradisjonen, Ali ibn al-Talib, er tydelig i å hente legitimitet for sitt – og sine tre forgjengeres – styre i folkets valg og støtte, ikke hos Gud eller Profeten. Synet på kalifatet som noe annet enn en løsning i henhold til tid og sted blir dermed avvist i disse kildene. At senere muslimske kalifer har sett seg som Guds utvalgte får stå for deres egen regning.

I de hellige kildene i islam, Koranen og Profetens sunna, vektlegges verdier som rettferd og motstand mot undertrykkelse. Det vi ikke finner, er en modell for «en islamsk stat». Dette fastslår den pakistanske teologen Javed Ahmad Ghamidi. Når Ghamidi tar avstand fra sekularisme som en løsning for et muslimsk samfunn, må det forstås i den sammenheng at i Pakistan er sekularisme synonymt med antireligiøsitet samt at Ghamidi beskriver samfunnet, ikke staten.

Forståelsen av sekularisme som noe antireligiøst skaper sterk motstand mot begrepet, også fra de som innholdsmessig ikke er så uenige, som Ghamidi. Han anerkjenner retten til å kjempe for et kalifat, men avviser samtidig at kalifatet har en sterkere islamsk legitimt enn andre former for myndighet. Han fastslår også det meningsløse med at en stat skal ha en religion, noe som er selve grunnlaget for begrepet sekularisme slik det er brukt i denne artikkelen. Ghamidi er interessant i denne sammenhengen også fordi han som teolog er veldig tydelig på islamske kilder for sitt syn, og ikke bruker et vestlig begrepsapparat i det hele tatt. Islam forholder seg ifølge Ghamidi først og fremst til individet, og dernest i noen grad til samfunnet. Myndighetens oppgave blir da å *legge til rette* for religionsutøvelse, ikke påtvinge folk å følge religionen.

Dette er ikke nye tanker. Den arabiske historikeren Ibn Khaldun skriver i sitt verk *Muqaddimah* om transformasjonen fra de første kalifene som var valgt av folket, til utviklingen av rene dynastiske monarkier som den dominerende styreformen i den muslimske verden. Når det gjelder argumentasjon for sekularisme er det interessant også at grunnlaget for europeisk sekularisme legges gjennom blant andre den muslimske filosofen Ibn Rushd (1126–1198), i Vesten kjent som Averroës.

Et gitt styresett er ikke forskrevet i de hellige tekstene i islam. Derimot er det folkets kollektive visdom og rådslagning som skal ligge til grunn for styresettet. Av det følger at sekularisme og islam er kompatible størrelser. Dette betyr ikke at muslimer eller andre troende ikke kan eller skal påvirke samfunnet til å vedta lover som de føler er i tråd med deres religion, men simpelthen at de må finne ikke-konfesjonelle begrunnelser for dette som vi alle kan argumentere for eller imot på likt grunnlag, uavhengig av religiøs tilhørighet.

I etterkant av militærkuppet i Egypt så vi hvordan den tidligere britiske statsministeren Tony Blair påsto at Mursi hadde ledet landet vekk fra den arabiske vårens ideer og at militærkuppet brakte landet på rett kurs igjen. Nettopp den dobbeltmoralen som ledere som Tony Blair har stått for, er en del av problemet. Motstanden i land med muslimsk majoritet mot sekularisme handler derfor i liten grad om religion, men om sosiopolitiske og geopolitiske forhold. Det betyr ikke at arbeidet med menneskerettigheter ikke er viktig i disse landene, men at man først og fremst må støtte lokale krefter på deres egne premisser. Menneskerettigheter, sekularisme og demokrati kan ikke pådyttes folk utenfra. Det finnes lokale og nasjonale bevegelser for som slåss for rettferdighet, demokrati og menneskerettigheter i den muslimske verden, som vi kan og bør støtte.

LITTERATURLISTE

ABBAS, H. (2004) *Pakistan's Drift Into Extremism: Allah, then Army, and America's War on Terror.* Abingdon: Routledge.

AN-NAIM, A.A. (2010) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a.* Cambridge: Harvard University Press.

ESPOSITO, J.L. OG TAMIMI A. (2002) *Islam and Secularism in the Middle East*. London: C. Hurst & Co.

HASHEMI, N. (2009) *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press.

IQTIDAR, H. (2011) Secularizing *Islamists?: Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud-Da'wa in Urban Pakistan.* Chicago: The University of Chicago Press.

JOYA, M. (2009) *A Woman Among Warlords: The Extraordinary Story of an Afghan Who Dared Raise Her Voice*. New York, Scribner.

LODI, M.K.(2011) *Islam and the West: The Clash Between Islamism and Secularism*. Durham: Strategic Book Group.

MURPHY, E. (2013) *The Making of Terrorism in Pakistan: Historical and Social Roots of Extremism.* Abingdon: Routledge.

WHITAKER, B. (2009) *What's Really Wrong With The Middle East*. London: Saqi Books.

MOHAMED ABDI:

Islam og religionsfrihet

MOHAMED ABDI er utdannet adjunkt, og er en aktiv spaltist spaltist og skribent. I samfunnsdebatten har han engasjert seg i temaer som integrering, likestilling og religionsspørsmål.

SAMMENDRAG

Det er fullt mulig å argumentere religiøst for religionsfrihet, selv om både muslimske ekstremister og religionskritiske ikke-muslimer hevder noe annet. Religionsfrihet kan begrunnes både i Koranen og med utgangspunkt i internasjonale menneskerettigheter. Som muslimer må vi tro at mennesker har en gudgitt, fri vilje. Den amerikanske jusprofessoren og muslimen Abdullahi Ahmed An-Na'im påpeker at tolkninger som forbyr frafall er utdaterte og i strid med menneskerettighetene. Uten reell trosfrihet kan ingen være genuin i sin tro.

«JEG KUNNE IKKE LENGER VÆRE MUSLIM»

Frafall, eller apostasi, er et av de mest omdiskuterte temaene i den norske debatten om islam og menneskerettigheter. Det er et tema som mange uttaler seg om, og som både muslimer og ikke-muslimer har sterke meninger om.

Første gangen jeg kom bort i tematikken om var da jeg gikk på videregående skole og skulle skrive en oppgave i religionsfaget om islam. Jeg kom inn på et nettsted for frafalne. For en person som regner seg selv som muslim var det merkelig å finne ut at det fantes folk som ikke lenger trodde på religionen. Jeg var kanskje litt naiv, men akkurat der og da ble jeg oppriktig nysgjerrig. Hva var det som gjorde at disse menneskene brukte sin menneskerett til å skifte tro? Hvorfor bekjente de seg ikke lenger til islam? Hva tenker deres muslimske venner og familier om dette? Eller de miljøene de tilhører?

Etter hvert oppdaget jeg at noen av dem hadde konvertert til kristendommen, mens andre var blitt ikke-troende, ateister, agnostikere. I mange timer satt jeg og leste fortellingene deres. Dette nettstedet var sannsynligvis et av få steder hvor deres stemmer kom fram. Mange var anonyme eller brukte pseudonym, mens noen få brukte sitt ekte navn og bosted. Det var menn og kvinner, unge og gamle, folk som bodde i vestlig land og folk som bodde i det vi kaller «den muslimske verden». Det var mennesker fra forskjellige sosiale klasser og yrkesgrupper. Det var også elever og studenter blant dem.

Selv om alle fortellingene var forskjellige, var det én setning som var gjennomgående: «Jeg kunne ikke lenger være muslim». Før og etter denne setningen fikk jeg vite noe av grunnen til at personen sluttet å tro på islam. For noen var det snakk om det man kaller for eksistensiell søken. De spurte seg selv og andre: Hva er meningen med livet? Hva skjer etter døden? Hvis Gud eksisterer, hvorfor er det så mye ondt i verden (i filosofien kalles dette for «det ondes problem»)? Og når vedkommende ikke fikk gode nok svar på disse og mange andre spørsmål, begynte tvilen å nage. Tvil kan for noen føre til at troen blir svekket og at de mister troen, mens det for andre kan styrke troen.

FRYKTEN FOR MOTREAKSJONER

Det mange frafalne har til felles, er at de en eller annen gang har opplevd forskjellige former for reaksjoner fra familie eller nærmiljø. Dette gjelder særlig de som er åpne om sitt frafall, som fortsatt bor med sin familie, og som i tillegg lever i et muslimsk majoritetssamfunn. I noen muslimske majoritetssamfunn, som f.eks. Saudi Arabia og Iran, kan man risikere å bli rettsforfulgt og i verste fall få dødsstraff. I Norge har vi dokumenterte episoder med trakassering og vold. Men det er ikke nødvendigvis frykten for voldelige represalier som gjør at frafalne i Vesten skjuler sitt livssyn. Det er ofte mer snakk om en reell frykt for å bli utstøtt.

Den britiske kriminologen Simon Cottee som har forsket på frafaltes livssituasjon i vestlige land, har intervjuet 35 personer som lever i Storbritannia, Canada og USA, og publisert funnene i boken *The Apostates*. Cottee forteller om sosiale sanksjoner som de frafalne møter i sin hverdag. Det gjelder særlig unge som fortsatt enten bor hjemme eller har mye kontakt med sin muslimske familie, muslimske vennekrets og muslimske miljø.

Cottee skriver at mange skjuler sitt frafall. De følger ofte vanlig muslimsk praksis som å dekke seg til, gå på koranskole, be de fem daglige bønnene og faste under ramadan. For mange er frafall en personlig utfordring, og det kan være vanskeligere for jenter og kvinner. Altså er dette snakk om sosiale og ikke juridiske utfordringer, for de må jo ikke forholde seg til lover mot

blasfemi og apostasi som man må i enkelte muslimske majoritetssamfunn.

JURIDISKE DOKUMENTER

Norske borgere har juridisk beskyttelse for sin religionsfrihet. Det er tre juridiske dokumenter som understreker individets religionsfrihet og handler om individets eller den enkelte borgerens forhold til staten. I *Den norske grunnloven*, paragraf 16 står det:

> «Alle innbyggere i riket har fri religionsutøvelse. Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten. Nærmere bestemmelser om Kirkens ordning fastsettes ved Lov. Alle tros- og livssynssamfunn skal understøttes på lik linje.»

Det er den første setningen som er den viktigste for alle innbyggere i Norge. Den fastslår at *alle* vanlige borgere i Norge har religionsfrihet. Unntaket er kongen og hans familie som alltid må bekjenne seg til folkekirken (paragraf 4). Religionsfriheten i Norge betyr at du kan tro eller la være å tro på hva du vil. Det andre dokumentet er FNs *Verdenserklæring for menneskerettigheter* fra 1948. Her er det artikkel 18 som er mest relevant:

> «Enhver har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Denne rett omfatter frihet til å skifte religion eller tro, og frihet til enten alene eller sammen med andre, og offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro gjennom undervisning, utøvelse, tilbedelse og ritualer.»

Artikkel 18 påpeker spesifikt retten til å *skifte* religion eller tro. Dette er viktig å ta med seg videre når vi ser på islam og religi-

I tidlig islamsk lovgivning var det ikke noen forskjell mellom det man kaller for landsforræderi og frafall. Dette har sammenheng med at man forbandt det å forlate religionen med det samme som å forlate den muslimske ummaen, som kan forstås som et trosfellesskap, men også som nasjons- eller samfunnsfellesskap.

onsfriheten. Mange tenker at religionsfriheten først og fremst handler om en persons rett til å tro på det den personen ønsker å tro på, og retten til å praktisere troen i fred og uten at staten skal gripe inn. Men det er like viktig at denne retten til å tro også må inkludere retten til å gå fra én tro til en annen.

Det tredje dokumentet er *Den europeiske menneskerettskonvensjonen*. Denne konvensjonen er et viktig internasjonalt dokument som Norge og særlig den norske staten må forholde seg til. I saker om religionsfrihet har det hendt at den norske staten har tapt. Det mest kjente eksempelet er saken om KRL (grunnskolefaget Kristendom, religion og livssyn) fra 2007. Da ble den norske staten dømt i den europeiske domstolen i Strasbourg etter at foreldre som regner seg selv som humanetikere klagde og mente at kristendommen fikk for mye plass i undervisningen. Etter dette ble fagets navn endret til RLE (Religion, livssyn og etikk). Det ble igjen endret til KRLE (Kristendom, religion, livssyn og etikk) i 2015.

ISLAMS RELIGIONSFRIHET

Det er ikke mulig å snakke om ett bestemt islamsk syn på religionsfriheten, men den dominerende oppfatningen ifølge alle de fem islamske lovskolene (Hanafi, Shafi'i, Hanbali, Maliki og Ja'fari) er at frafall fra religionen er en synd og at det er straffbart. Dette er en problematisk tolkning i vår tid da det er et åpenbart brudd på menneskerettighetene. Jeg skal argumentere for en alternativ tolkning, men først vil jeg forklare den historiske konteksten for det gjeldende synet.

I tidlig islamsk lovgivning var det ikke noen forskjell mellom det man kaller for landsforræderi og frafall. Dette har sammenheng med at man forbandt det å forlate religionen med det samme som å forlate den muslimske ummaen, som

kan forstås som et trosfellesskap, men også som nasjons- eller samfunnsfellesskap (se Nora S. Eggens tekst). I tidligere tiders kriger og konflikter betydde det å skifte tro gjerne det samme som å gå over til fienden. Det var i hadith-litteraturen at lovskolene og klassiske muslimske fortolkere fant grunnlag for å forstå skifte av tro som en form for skifte av «nasjonalitet», og i en mye sitert hadith fastslås det at Muhammad sa: «Drep den som forlater religionen.»

På den annen side er det vanlig at mange muslimer påberoper seg Koranen i diskusjoner om islam og religionsfriheten, og sier: «Det er ingen tvang i religionen.» Dette koranverset har historisk blitt tolket som at ingen kan tvinge noen til å bli en ikke-muslim, men i vår tid blir dette verset, og en rekke andre vers, også tolket som at Koranen åpner opp for den enkeltes religionsfrihet. Det fullstendige verset (2:256) lyder slik:

> «Det er ingen tvang i religionen. Rett vei er tydelig skilt fra villfarelse. Den som avviser avguder og tror på Gud, han har grepet det påliteligste håndtak, som aldri svikter. Gud hører og vet.»

Verset understreker ikke bare viktigheten av religionsfriheten, men også at mennesker har en gudgitt fri vilje til å velge. Å tvinge mennesker til å tro på det ene eller andre fører ikke til noe oppriktig tro, men oppmuntrer til hykleri. Et vanlig tokningsprinsipp er at hvis noe i hadith-litteraturen kommer i konflikt med Koranen, skal man følge Koranen. Dette er fordi Koranen er primærkilden i islam.

MUSLIMER OG MENNESKERETTIGHETER

I deler av det som kalles for den muslimske verden er det straff-

bart å forlate religionen. Dette er problematisk og sier en del om kårene for grunnleggende menneskerettigheter enkelte steder på vår klode. De som ønsker at islam skal ha status som en verdensreligion, har derfor ikke noe annet valg enn å forkaste en tolkningstradisjon som åpner opp for forfølgelse og dødsstraff for mennesker som skifter tro. Like galt er det om man som muslim i Vesten oppmuntrer til sosial utstøtelse og hykleri. Å oppfordre til å late som man er troende muslim når en egentlig ikke er det, er det samme som å lure seg selv og andre.

Den beste måten å motarbeide hykleriet på er å si: «Det er ingen tvang i religionen.» Som muslimer tror vi at mennesker har en gudgitt, fri vilje. «Ramadan-tvangen» der muslimer legger seg oppi hverandres private praksis i fastemåneden, oppmuntrer direkte til hykleri. Summen blir for mange et liv i løgn og hykleri, uten å være tro mot seg selv, sin familie og det samfunnet man er en del av. Mange vet heller ikke akkurat hvor de står, for det er krevende å være åpen og ærlig med seg selv når man også kjenner på frykt, ikke minst for den Gud man er lært opp til å tro på. Sosialt press og trusler er også med på å kneble en viktig og nødvendig debatt.

LOGIKK OG KONSEKVENS

Den britiske forfatteren og muslimen Ziauddin Sardar mener at ved å se tilbake på islamsk historie og hente fram fritenkere, vil det være enklere og mer effektivt for dagens muslimer å utfordre vår tids fundamentalister og ekstremister. Gårsdagens fritenkere ble også forfulgt og møtte på motstand fra både religiøse ledere og myndigheter.

Som norske muslimer har vi tradisjon for å vise solidaritet med konvertitter *til* islam. Følger vi samme logikk konsekvent, bør solidariteten også gå motsatt vei og omfatte dem som forlater religionen. Ikke fordi vi er enige i deres valg, men fordi vi er enige om at religionsfrihet er riktig og viktig for enkeltmennesket. Den bør være en selvfølge, og den bør være reell for *alle* norske borgere. Vi kan fint leve med uenighet, men sosial utstøtning, ekskludering og trusler skal vi ikke godta. Det bør være nulltoleranse overfor slik intoleranse.

ASMA BARLAS

Om meningsmangfold i Koranen

TEKST OG INTERVJU: ELLEN REISS[1]

ASMA BARLAS (f. 1950) er en akademiker utdannet i Pakistan og USA. Hun forlot Pakistan i 1983 og søkte politisk asyl i USA der hun i dag er direktør for Senteret for studier av rase, kultur, og etnisitet i avdeling for politikk ved Ithaca College, New York. Hun jobber med komparativ og internasjonal politikk, islam og Koranens hermeneutikk, og kvinner og kjønn.

SAMMENDRAG

Å lese er å tolke, og ulike betydninger kan leses ut av alle tekster. For å komme fram til Koranens budskap er det viktig både å kjenne den historiske konteksten som teksten er blitt til i, og å være bevisst hvilke virkelighetsoppfatninger og fordommer en selv bringer med seg inn i lesningen.

Asma Barlas bruker tolkningslære (hermeneutikk) for å finne flere mulige betydninger i Koranen. Gjennom å henvise til at Koranen ikke skal leses stykkevis og delt, og til skriftens eget påbud om å lete etter den beste betydning av Guds ord, viser hun hvordan man kan finne argumenter for likebehandling av menn og kvinner i islam.

1: Teksten er basert på et intervju og Barlas´egne publiserte tekster

Å VOKSE OPP MED KORANEN

Som de fleste muslimske barn vokste Asma Barlas opp med å lese Koranen. Og som så mange andre leste hun den på originalspråket, arabisk. Men Barlas snakket ikke arabisk selv, og lenge hadde hun ingen formening om *hva* hun faktisk leste. Samme situasjon gjelder for mange muslimer rundt om i hele verden, både voksne og barn, og særlig nå i en stadig mer globalisert verden. Det gjør at man må stole på oversettelser og andres fortolkning av den hellige teksten. Det gjorde også Barlas lenge, men som voksen, velutdannet professor forsto hun at tekster sjelden bare har én betydning; det er aldri bare én mulig måte å tolke en tekst på. Det førte til at hun stilte spørsmål ved enkelte muslimske normer, for eksempel at kvinner er underordnet menn, og hun satte seg fore å vise hvordan det er mulig å finne argumentasjon for det motsatte i Koranen.

Muslimer rundt om i verden tolker Koranen på ulike måter og praktiserer islam forskjellig. Det blir tydelig når man på den ene siden ser på framveksten av ekstreme grupper som al-Qaida og Daesh, og på den andre siden mer moderate bevegelser, som for eksempel det tunisiske Ennahda-partiet.

– Vi må være åpne for at Koranen kan ha mer enn én betydning, sier Barlas.

– Vi må selvsagt holde oss innenfor tolkningsrammene Koranen selv definerer når vi leser, men når du leser en tekst, selv på originalspråket, er det alltid en fortolkende handling.

Tid, sted og samfunnssystem setter sitt preg på alle tekster. Det gir både en historisk ramme rundt tilblivelsen av teksten, og det påvirker hvordan teksten blir lest og tolket i dag. Barlas har undersøkt den rollen tidlige muslimske stater og fortolkende samfunn spilte i utformingen av islamsk lære og metode. Når hun snakker om «rammene Koranen selv definerer», viser

Barlas til at det står i Koranen at den skal leses som en helhet. Den skal ikke leses stykkevis og delt, det vil si at man ikke kan fremheve enkelte deler uten å ta hensyn til det helhetlige budskapet. Hun legger også hovedvekt på Koranens grunnvers når hun søker etter etter de «beste» betydningene av Guds ord.

Men før vi går inn på hvordan en leser kan følge Koranens egne anvisninger for hvordan den skal leses og ser på eksempler på hva disse tolkningene kan være, så er det på sin plass med en forklaring av prinsippene bak det som heter hermeneutisk metode.

TOLKNING OG HERMENEUTIKK

Hermeneutikk er en teori og metode for lesing og tolkning. Den tar utgangspunkt i at den som leser og tolker bringer med seg sin egen virkelighetsoppfatning i møte med teksten, noe som som igjen påvirker *hvordan* leseren forstår og tolker teksten. Leserens bakgrunn – tiden og sammenhengen leseren står i – vil påvirke hvordan teksten forstås. Tekstens innhold er dermed ikke noe som er fastsatt en gang for alle. En person som ble født i de amerikanske sørstatene på 1840 tallet tolket nok uavhengighetserklæringen, med sitt budskap om at alle mennesker («all men» i den engelske teksten) er født likeverdige, annerledes enn vi gjør i dag. Den gang omfattet ikke likeverdet for eksempel slaver og kvinner.

Ulike forutsetninger, som oppdragelse, utdanning, språklig kompetanse og personlige opplevelser, vil også påvirke lesningen av teksten. For eksempel vil mine forventninger og tolkning av en bok om islam som er skrevet av en anerkjent forsker, være en annen enn til en bok om islam skrevet av en selvstudert islamskeptiker. Når man leser, må man altså både ha et kritisk blikk på seg selv som leser, og på teksten.

Dette fører oss til viktigheten av å også forstå den spesifikke sammenhengen tekster har oppstått i. Bøker fra 1800-tallet om etikette og barneoppdragelse ble tolket som nyttige og fornuftige i sin samtid, mens de fleste i dag tolker dem som brutale og kvinnediskriminerende. De som skrev disse bøkene hadde sin egen forståelseshorisont som ikke var preget av de likeverdstanker og menneskerettigheter som vi verdsetter i dag. På den måten dannes tekstens mening gjennom en slags dialog, eller samtale, mellom leseren og opphavspersonen, og denne samtalen mellom teksten og leseren kalles ofte for *den hermeneutiske sirkel*.

EN HELHETLIG LESNING I BESTE MENING

Barlas bruker hermeneutikk for å argumentere for at det ikke bare er én måte å forstå Koranen på. Denne påstanden blir underbygget av det faktum at det fra begynnelsen av har eksistert mange retninger og lovskoler innen islam.

Det første Barlas ber muslimer om å gjøre, er å akseptere den religiøse tekstens flertydighet. Da blir det neste skrittet å bestemme på hvilket grunnlag det er mulig å argumentere for én lesing til forskjell fra en annen, og det finner Barlas i Koranen selv:

1) Tolkeren må følge påbudet om å lese Koranen som en helhet.
2) Tolkeren må følge påbudet om å lese dens innhold i «beste betydning».
3) Tolkeren må se på det historiske rammeverket som omga de første lesningene av teksten.

Det første kriteriene er å lese den som en helhet, eller det Barlas kaller tekstlig *holisme*. I Koranen står det at *hele* teksten er fra Gud, og samtidig kritiseres de som leser den stykkevis og selektivt.

> *«Referring to the law given to Moses, it accuses some people of making 'it into (separate) sheets for show, While ye conceal much (of its contents)' (6:91; in Ali, 316). It also censures 'those who divided (scripture into arbitrary parts), . . . and have made the Qur'an Into shreds (as they please),' and it warns that God will 'Call them to account' for their misdeeds (15: 90-93; in Ali, 653). The Qur'an also condemns those who 'change the words from their (right) times And places' (5:44; in Ali, 255), and who dwell only on its allegorical verses while ignoring its clear ones as a means to sow discord among people.»*

Disse sitatene underbygger hvor viktig det er å ikke bare plukke de delene fra Koranen som underbygger ens eget perspektiv, og lese ordene i sin rette kontekst.

Barlas tar utgangspunkt i lovverk i muslimske stater som på ulike måter diskriminerer kvinner. Mange av disse lovene anses som islamske, men Barlas fremhever at selv om de anses som islamske, så motsier de i noen tilfeller det Koranen selv pålegger. Som bevis på at disse lovene er islamske, nevner gjerne lovgiverne i land som Afghanistan og Saudi-Arabia koranvers som utnevner menn til kvinners foresatte, gir dem overlegenhet over kvinner og rett til å ha flere koner. Tilsynelatende gir Koranen mennene rett til å slå ulydige koner, og til å arve det dobbelte av sine søstre. Men disse versene, som mange mener gir menn overlegenhet over kvinner, går imot kjernen i mange andre vers, og dette får Barlas stiller noen spørsmål:

– Koranen sier at Gud er rettferdig og at Han aldri gjør urett (*zulm*) mot noen, så hvorfor skulle Gud tillate menn å

skade kvinner? Koranen sier at Gud skapte mann og kvinne fra samme *nafs* (selv), så hvordan kan menn ha andre rettigheter enn kvinner? Var dette selvet defekt og kom den defekte delen til kvinner, spør hun ironisk.

– Og endelig, hvis Koranen peker ut menn og kvinner som hverandres veiledere (*awliya*) og ber dem enes i det som er rett og forby det som er galt, hvordan kan man gi forrang til de versene som sier at menn er kvinners voktere? Hvordan kan de være hverandres veiledere og ha ansvar for hverandre dersom menn er kvinners foresatte og har «absolutt autoritet» over dem?

Å LESE I BESTE MENING

Barlas forteller at mange muslimer aksepterer kvinneundertrykkende lover som legitime fordi Koranen ikke leses som en helhet. De leses heller ikke i samsvar med påbudet om å tolke i «beste mening», som er Barlas' viktige andrepoeng.

– Å lese Koranens «beste» mening innebærer at betydningen kan endre seg over tid. Derfor bør vi være åpne for å nytolke Koranen i lys av ny og utviklende innsikt. Ideen om et «beste» innebærer også at muslimer skal kunne velge den mest hensiktsmessige av mange ulike tolkninger.

Koranens påbud om å lese i «beste mening» både bekrefter at den kan leses på flere måter, og at ikke alle tolkninger er like gode eller akseptable. Koranen sier ikke at bare *noen* mennesker kan avgjøre hva som er de beste betydninger, og den definerer heller ikke hva «det beste» betyr. Tvert imot overlater den dette til hver enkelt leser. Barlas kaller det «et tekstlig demokrati», der leseren bygger sin religiøse kunnskap på egne, selvstendige valg.

– Å lese Koranens «beste» mening innebærer at betydningen kan endre seg over tid. Derfor bør vi være åpne for å nytolke Koranen i lys av ny og utviklende innsikt. Ideen om «beste» innebærer også at muslimer skal kunne velge den mest hensiktsmessige av mange ulike tolkninger.

– I islam har vi ikke en kirke eller et presteskap som har fullmakt til å opptre som mellommann mellom Gud og de troende. Koranen oppfordrer *alle* troende til å reflektere over koranversene som er «tegn» fra Gud (det arabiske ordet for vers er *ayat*, som betyr tegn). Mitt poeng, rett og slett, er at Koranen ikke autoriserer klasse profesjonelle tolkere av religiøs kunnskap som har monopol på forståelsen av tekstens mening.

Dette åpner også opp for politisk demokrati og likestilling av den enkle grunn at det ikke er mulig å komme fram til en felles forestilling om «det beste» så lenge kvinner er ekskludert fra prosessene i kunnskapskonstruksjonen. Hvis muslimer ikke nyter sivile og politiske friheter som er nødvendige for å delta i en åpen, offentlig dialog, eller for å uttrykke uenighet uten frykt for forfølgelse, kan de heller ikke tolke Koranen.

PATRIARKATET SOM HISTORISK KONTEKST

Barlas tredje og siste poeng berører hvilken historisk kontekst de første lesningene ble gjort i. De fleste moderne muslimer anerkjenner at det finnes elementer i islamsk praksis som har røtter i tradisjon og kultur, mens andre normer og praksis er knyttet mer direkte opp mot de religiøse kildene. I en tolkning av Koranen må derfor leseren tenke på hvilken tid og samfunn tidligere lesere og fortolkere har levd i.

Barlas undret seg over hvorfor så mange muslimer leser Koranen som en kvinnefiendtlig tekst, og spør: Når og hvor levde de første tolkerne? Hvem har senere lest disse tolkningene, på hvilke måte har de lest, og i hvilke sammenhenger?

Det sluttet å være et mysterium for henne da hun undersøkte konseptet med patriarkatet. Patriarkat betyr bokstavelig «farsstyre» og betegner et samfunnssystem der eldre menn har makt og står over yngre menn og alle menn står over alle

kvinner. Patriarkatet er et sosialt og politisk system der menn dominerer viktige samfunnsroller, har moralsk autoritet, sosiale privilegier og kontroll over eiendom. På familierettens område vil dette komme til syne i fedre og ektemenns autoritet over kvinner og barn. I varierende grad finner vi trekk av patriarkalsk ideologi og praksis over hele kloden, og all historisk erfaring forteller at de som sitter med makten nødig vil gi slipp på den. Derfor er det viktig å se på hvilke motiver som tidlige lesere hadde for å tolke på en ene eller andre måten.

Barlas' oppfatning er at siden patriarkatet eksisterte forut for Islam og muslimer alltid har lest Koranen innenfor eksisterende patriarkater, så er det ikke rart at deres tolkninger har videreført forestillinger om maskulin makt og privilegier. Mye av dette legger Barlas over på kultur og tradisjon:

– Det er en forskjell mellom Koranens lære og hvordan muslimer faktisk lever. Mange praksiser som vi nå forbinder med islam, er kulturelle og historiske praksiser som ikke har noe å gjøre med Koranens lære. På den ene siden behandler mange muslimer både Koranen og de tradisjonelle fortolkningen av den som tidløse og hevet over historiens gang. Men på den annen side forsvarer de eldre lesninger med utgangspunkt i tradisjoner og felles historie. Det betyr at «historien» eller «kulturen» brukes både for å forsvare tidlige, kvinnefiendtlige tolkninger av Koranen *og* for å motvirke nye lesninger av teksten, spesielt av kvinner. Og dette er det som forklarer at de kvinnefiendtlige og patriarkalske tolkningene har vedvart i 1400 år, mener Barlas.

– Bare en håndfull muslimer, alle menn og for det meste arabiske, har tolket Koranen, argumenterer Barlas. – Nesten all tolkning er gjennomsyret av patriarkalske følelser. De som hevder at de har kompetanse (lærde) er med på å definere hva

islam skal bety for en milliard mennesker som praktiserer islam rundt om i hele verden. Dette er et tolkningstyranni og helt imot det jeg ser som likhetstenkning i Koranens egne læresetninger. Historisk har bare mannlige lærde tolket Koranen, stykkevis og *alltid* innenfor en patriarkalsk ramme.

Barlas mener at siden de lærde alle har vært menn som har levd innenfor et patriarkalsk system, så har det også påvirket tolkningene og gitt dem en sterk slagside til fordel for menn.

EKSEMPLER PÅ NYTOLKNING

Løsningen Barlas fant i hermeneutikken ga henne en rekke eksempler for hvorfor Koranen *ikke* legitimerer kvinneundertrykkelse. Et viktig eksempel, som er aktuelt også i vår del av verden, er æresdrap:

– Da Koranen ble åpenbart i det syvende århundre, praktiserte enkelte arabiske fedre barnedrap ved å begrave sine nyfødte jentebarn i sanden. Koranen ikke bare fordømte og gjorde dette forbudt, men det står også skrevet at på dommens dag vil alle jentebabyene som ble drept bli spurt om hvilken forbrytelse de ble utsatt for.

Barlas mener at dette er en måte for å si at de vil bli kalt inn for å vitne mot fedrene som myrdet dem.

– Jeg kan bare ikke forstå hvordan en muslim, i hvert fall noen som har lest Koranen, kan tro at fedre eller brødre eller ektemenn eller sønner har rett til å drepe en kvinne som de mener har besudlet deres ære. Kan *deres* ære rangeres høyere enn Koranens advarsler mot slik forkastelig adferd?

Også det omstridte verset om «konebanking» begynte å rakne da Barlas innså at det arabiske ordet som er oversatt «å slå» (*daraba*), kan ha flere betydninger, blant annet «å skille». Hun spør retorisk om hvilke hermeneutiske og politiske valg

som påvirket gjengivelsen av *daraba* som å slå, spesielt når Koranen andre steder råder til kjærlighet, nåde og gavmildhet mellom ektefeller, selv om de hater hverandre.

Selv argumentasjonen rundt polygyni (flerkoneri) begynte å kollapse da Barlas ble oppmerksom på at Koranen bare snakker om det som en måte å sikre rettferdighet for kvinnelige foreldreløse. Det er en feiltolkning at det kan leses som et blankofullmakt som gir alle menn rett til å gifte seg med fire kvinner, mener Barlas. Verset om polygyni ender med å si at det er bedre å gifte seg med bare én kone, slik at mannen ikke vil være delvis en annens. Skal man følge Koranens påbud, blir det feil å overse den avsluttende anbefalingen. Hun trekker fram at Koranen også direkte omhandler kvinner, og det i et språk som gjør det klart at de ikke skal forstås som «mindre» enn menn i noen sammenheng:

> «For Muslim men and women–
> For believing men and women,
> For devout men and women,
> For men and women who are
> Patient and constant, for men
> And women who humble themselves,
> For men and women who give
> In charity, for men and women Who fast (and deny themselves).
> For men and women who Guard their chastity, and
> For men and women who
> Engage much in God's praise
> For them has God prepared
> Forgiveness and great reward.» (33:35; in Ali, 1116–17)

MOT NYE HERMENEUTISKE LESNINGER

Barlas erkjenner at det ikke er lett å bli kvitt ulikhet og diskriminering mellom kjønnene i muslimske samfunn. Det vil ikke bare kreve at man går inn i de fortolkningsmessige problemstillingene, men også at man utfordrer en rekke politiske, økonomiske og sosiale forhold. Selv hermeneutiske problemer er ikke så lette å løse ettersom strukturen av religiøs autoritet i muslimske samfunn bare tillater noen få mannlige forskere å definere islam for resten.

Hun mener også at det er dypt ironisk når en religion som ikke tillater noe presteskap, har latt det utvikle seg en klasse av «virtuelle yppersteprester» på Internett som hevder å kjenne Guds vilje.

– Det står i Koranen at islam kom for alle mennesker, inkludert ulærde. Teksten oppfordrer hver enkelt muslim til å bruke sitt eget intellekt og fornuft for å tyde dens vers, sier Barlas. – Men i dag er muslimske kvinner blitt ekskludert fra en slik refleksjon, og der de engasjerer seg blir de som oftest marginalisert.

Koranens budskap blir forkludret av maktinteresser. Derfor etterlyser Barlas muligheten til å diskutere religiøse spørsmål på en åpen og inkluderende måte:

– Først og fremst må vi ha politisk og sosial frihet til å debattere religiøs betydning åpenlyst, sier hun.

BØKER OG ESSAYS AV ASMA BARLAS:

ASMA BARLAS *Re-Understanding Islam: A double critique*.
2008 Van Gorcum

ASMA BARLAS *Believing Women» in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*.
2002 University of Texas Press

ASMA BARLAS «Does the Qur'an Support Gender Equality, or, Do I have the Autonomy to Answer this Question?» in Marjo Buitelaar and Monique Bernards (eds.), *Autonomy and Islam*.
2013 Peeters: Leuven, the Netherlands.

ASMA BARLAS «Women in Islam: Facts and Perceptions», in Memoona Hasnain (ed.) *Patient-centered Health Care for Muslim Women in the United States*, 2007
Chicago Press: University of Illinois

ASMA BARLAS «Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: beyond the binaries of tradition and modernity», 2006 lecture for Association of Muslim Social Scientists: Toronto

ASMA BARLAS «Muslim Women & Sexual Oppression: Reading Liberation from the Qur'an». 2001 in the *Macalester International*, Vol. 10

NORA S. EGGEN

Umma – et mangfoldig, og omstridt, begrep

NORA S. EGGEN er arabiskfilolog, islamforsker og postdoktor ved Universitetet i Oslo. Hun har skrevet bøker og artikler om ulike emner innenfor den arabisk-islamske kunnskapstradisjonen, deriblant om Koranen, og har også oversatt blant annet hadith-samlinger fra arabisk til norsk.

SAMMENDRAG

Umma *er et nøkkelbegrep som er knyttet opp mot mange ideer og forestillinger. Selv om mange forbinder begrepet med et muslimsk trosfellesskap, så har det også en historie og en rekke betydninger som går utenfor det religiøse feltet. Umma kan også betegne kulturelle, språklige eller etniske fellesskap. Begrepet «den islamske ummaen» finner vi først og fremst fra 1800-tallet, og det ble da knyttet til mobilisering av trosfeller til en fornyet forståelse av islam, og til politisk motstand mot kolonimaktene. Innebygget i begrepet i dag finnes mange potensielle betydninger. Over tid dannes det nye forestillinger om hva det vil si å tilhøre et fellesskap, en umma, og mennesker beveger seg i mange og ofte overlappende fellesskap.*

Det arabiske begrepet *umma* refererer ofte til en forestilling om et ideelt trosfellesskap mellom alle muslimer, og mange muslimer i Norge kjenner til begrepet som en del av de religiøse tradisjonene. På midten av 2000-tallet var artisten Sami Yusuf med på å gjøre begrepet kjent blant muslimsk ungdom med albumet *My Ummah* (2005), og i norsk offentlighet har ordet blitt spesielt kjent gjennom gruppen Profetens Ummah, som fikk stor medieoppmerksomhet mellom 2012 og 2015. For mange unge muslimer i dag, inngår umma-begrepet i refleksjoner og diskusjoner omkring hvordan de skal forstå og forholde seg til ulike former for tilhørighet og fellesskap i den sosiale virkeligheten de lever i.

UMMA, ET NØKKELBEGREP

Umma-begrepet har en mangslungen historie. Det er sentralt i Koranen, og det har stått som et nøkkelbegrep i islamsk tenkning opp gjennom historien. Som så mange andre viktige arabiske begreper har også dette blitt tatt i bruk langt utenfor de arabiske språkområdene, både i den muslimske verden og i verden for øvrig.

Innenfor alle språklige og kulturelle fellesskap utvikles det en del slike nøkkelbegreper. De kjennetegnes av at de er mangetydige, og derfor ofte vanskelige å oversette til andre språk. Gjennom begrepene formes ideer og forestillinger, som igjen får betydning for hvordan begrepene brukes videre. Både betydningen og bruken av slike nøkkelbegreper kan være omstridt. De er ofte dynamiske og kan fungere motiverende, både sosialt, ideologisk, åndelig og politisk. Alt dette gjør at slike begreper også ofte er vanskelige å definere klart. I tillegg vil det gjerne være flere grupper som har interesse av å fremme sin spesielle definisjon av et ord eller begrep, og være den eller de

som avgjør hvordan det skal forstås og brukes. Det er derfor viktig å kartlegge begrepenes opprinnelse og historien om ulike betydninger og bruksmåter.

MANGE BETYDNINGER

Det arabiske ordet umma var i bruk lenge før profeten Muhammads tid. Den språklige betydningen er knyttet til en gruppedannelse eller et fellesskap. I tidlige arabiske leksikografiske verk forklares ordet noen ganger rett og slett som «en livsform» eller «en religion», og andre ganger mer generelt som «et folk med et felles utgangspunkt som de relaterer seg til». Det heter også at «enhver generasjon er en umma» eller at en umma er «en samling av en hvilken som helst type, med en forenende faktor som religion, tidsperiode, geografisk område eller annet». Vi kan altså forstå umma som et fellesskap som forenes gjennom verdier, interesser, historier eller felles referanser.

Sider ved begrepet slik det fremstår i Koranen og noen tidlige kilder, samt hvordan begrepet har blitt forstått og brukt i moderne tid, viser at «umma» ikke kan forstås i en fasttømret og ensidig betydning, snarere har det flere ulike betydninger og bruksområder.

UMMA I KORANEN

I Koranen, som utgjør en av flere viktige kilder for senere arabisk begrepsdannelse, opptrer ordet umma i en rekke sammenhenger. Vi finner mer enn 60 forekomster av ordet med mange ulike betydninger og referanser. I 6:38 heter det at alle slags dyr og fugler utgjør hver sin umma. Altså lever også andre skapninger enn menneskene i fellesskap og er innbyrdes knyttet sammen gjennom noen grunnleggende likheter. I 16:120 omtales profeten Abraham som en umma i seg selv,

her ofte utlagt i betydningen «leder» eller «eksempel», mens i 2:128 ber Abraham om at det blant hans etterkommere vil oppstå en *umma muslima* - et fellesskap som overgir seg til Gud. I 43:23 fremstår umma som et fellesskap med en bestemt tradisjon, uten at det defineres nærmere om denne tradisjonen er forankret religiøst, sosialt eller på annen måte.

Ifølge Koranen fantes det på et tidspunkt ett opphavelig fellesskap (2:213). Så ble denne enheten brutt (13:30), og menneskene ble tilbudt et mangfold for å bli kjent med hverandre (49:13) og for å gå gjennom den åndelige og moralske modningsprosessen det er å skille rett fra galt og selv å ta et valg (5:48). Hver umma har sitt ritual (22:67), og også fellesskap blant Bokens folk omtales som rettskafne folk (*qā'im*) (3:113–4). I 21:92 omtales en lang rekke profeter, og så, henvendt til leseren: «Disse er deres umma, én umma.» Her refereres det til et overgripende fellesskap av profeter og troende, også de som levde før Muhammad.

I senere koranpassasjer, fra tiden etter utvandringen til Medina, får vi flere bestemmelser av ordet som kan leses som at umma innebærer det religiøst baserte fellesskapet mellom muslimene som fulgte Muhammad som profet (3:110), eller også en gruppe innenfor dette fellesskapet (3:104). Med «dere» henvender Koranen seg til de troende: «Dere skal utgjøre en *umma wasaṭa* – et velbalansert eller rettskaffent fellesskap» (2:143).

Det ligger likevel alltid en dobbelthet latent i begrepet; *umma* er på samme tid en referanse til det overgripende fellesskapet av troende til alle tider og en referanse til det historiske trosfellesskapet rundt Muhammad. Flere har hevdet at det finner sted en betydningsforskyvning av ordet mot en mer spesifikk referanse til Muhammads tilhengere, og i henhold til overleveringer snakket Profeten også selv om «min umma» eller «Muhammads umma».

MUSLIMER, OG ANDRE

Det koranske umma-begrepet lar seg ikke fange i én entydig forklaring eller definisjon på arabisk, og det samme gjelder for oversettelser. I koranoversettelser til norsk, svensk og dansk finner vi for eksempel betydninger som varierer fra generelle ord som «gruppe» eller «fellesskap», til mer spesifikke termer som «samfunn», «trossamfunn», «folk» eller «nasjon». I tillegg finner vi noen enkeltpassasjer hvor ordet umma får den helt spesielle betydningen «eksempel» eller «forbilde» (16:120, om Abraham) eller «tidspunkt» (11:8).

Lest etter åpenbaringskronologien tilhører mange av forekomstene av ordet umma i Koranen tiden i Mekka. Ordet brukes før utvandringen til Medina og profeten Muhammads påfølgende samfunnsbyggende og politiske prosjekt. Det var et godt etablert begrep da det ble brukt i den såkalte Medina-konstitusjonen. Partene som signerte Medina-konstitusjonen kom delvis fra Mekka og tilhørte hovedsakelig Quraysh-stammen, og delvis fra byen Yathrib, senere Medina, og tilhørte mange ulike stammer. Dokumentet var en avtale mellom de som aksepterte Muhammad både som profet og som politisk autoritet, og de som aksepterte ham kun som politisk autoritet. I dette politiske styringsdokumentet er det ikke slik at umma-begrepet utelukkende omfattet muslimene.

Dokumentet innledes med å fastslå at alle partene i avtalen er å betrakte som ett fellesskap: «Dette er et dokument fra Muhammad, profeten, mellom troende og muslimer fra Quraysh og Yathrib, og de som fulgte dem, slo seg sammen med dem og kjempet sammen med dem. Disse utgjør én umma, til forskjell fra andre mennesker.»

Det finnes adskillig mangetydighet i Medina-konstitusjonen ordlyd, og dette har både teologer og forskere grunnet

over. Hva skiller mellom «troende» og «muslimer»? Er «troende» her en term for alle som bekjenner seg til en monoteistisk religion, mens «muslim» brukes eksklusivt for de som anerkjenner Muhammads status som profet? Eller er «troende» en partikulær term for disse sistnevnte, mens «muslim» må forstås i sin opprinnelige, umarkerte betydning «de som overgir seg» – altså i denne sammenhengen de som har akseptert Muhammad som sin autoritet, men uten at troen nødvendigvis har nådd deres hjerter (jf. Koranens beskrivelse av beduinene 47:14–17)?

Noe av tvetydigheten klargjøres senere i dokumentet, hvor det heter: «Jødene fra Banu Awf utgjør en *umma* med de troende. Jødene har sin religion og muslimene har sin religion». Preposisjonen «med» (*maʿ*) kan forstås både i betydningen «sammen med» og «i tillegg til», selv om den første er mest nærliggende i denne sammenhengen. Mange hevder at trosfellesskap og politisk fellesskap har smeltet sammen i dette styringsdokumentet, men istedenfor blir umma her en betegnelse på en politisk sammenslutning som bygger på en avtale med gjensidig ansvar. Her er ikke umma avgrensende overfor andre *religiøst* baserte fellesskap, men overfor andre *politisk* og *territorielt* baserte fellesskap.

Senere, i den klassiske islamske litteraturen, brukes umma både om religiøse grupper og om etniske grupper. Men begrepet umma ble ikke noe sentralt juridisk begrep, det forble et begrep som ble brukt på et mer overordnet eller filosofisk plan. For administrative og juridisk relaterte formål ble ulike religiøse grupper og trosfellesskap omtalt med andre begreper, som *milla* eller *dīn*.

Begrepet umma strekker seg altså over et vidt betydningsfelt, og de historiske begrepsdannelsene har utnyttet hele dette

I Koranen, som utgjør en av flere viktige kilder for senere arabisk begrepsdannelse, opptrer ordet umma i en rekke sammenhenger. Vi finner mer enn 60 forekomster av ordet med mange ulike betydninger og referanser.

meningsmangfoldet. Innebygd i umma-begrepet slik det brukes i dag finnes potensielt alle disse betydningene og hele dette mangfoldet av referanser. I dag brukes umma, som har flertallsformen *umam,* også for «nasjonalstat», og det arabiske navnet for FN er dermed *al-umam al-muttaḥida*.

Umma brukes også i overnasjonal, overgeografisk og overhistorisk forstand, for å knytte de troende sammen i et åndelig fellesskap som ikke er bundet av de rådende politiske forhold. Umma kan i en slik forståelse bestå i et meningsfellesskap som tidvis overlapper med ulike former for løst organiserte nettverk, uten nødvendigvis å identifiseres med ett bestemt av dem.

Noen tenkere har derimot ønsket å fremheve et mer ideologisk farget umma-begrep. Da vil spørsmålet være om det politiske språket og bruken av for eksempel et begrep som umma, gjenspeiler et historisk etablert kulturelt og religiøst meningsinnhold, eller om det snarere gjenspeiler mer samtidige, maktpolitiske forhold. I ulike perioder har begrepet umma vært brukt som argument av makthavere som har favorisert sin egen etniske gruppe, eller det har vært brukt for å mane til samling mot en ytre fiende. Men enkeltgrupper, plassert langs dogmatiske (som *shīʿa* vs. *sunnī*) eller etniske skillelinjer, har også tatt umma-begrepet i bruk for å fremstå som de sanne representantene for Muhammads umma.

DEN MUSLIMSKE UMMA

Begrepet *den muslimske ummaen* eller *den islamske ummaen* er relativt nytt. Det begynner for alvor å opptre i litteraturen fra sent på 1800-taller og utover 1900-tallet, da tenkere som Rashid Rida (1865–1935) og Ibn Ashur (1879–1973) ville mobilisere sine trosfeller og medborgere til en fornyet forståelse av islam, og til politisk motstand mot kolonimaktene. Gjennom

å forene krefter skulle man lettere kunne stå imot de vestlige maktene som i ulik grad og på ulike måter hadde dominert store deler av den muslimske verden på 1800-tallet.

En måte å forene kreftene på var å bruke slike begreper som kunne virke samlende, og motiverende. For noen sentrale tenkere i 1900-tallets revitaliserte ideologidebatter blant muslimer, som for eksempel Sayyid Qutb (1906–1966), innebar en gjenreising av islam å gjenreise ummaen, forstått som en gruppe mennesker hvis liv, forestillinger, livsformer, systemer, verdier og vurderinger springer ut fra det Qutb kaller det islamske levesettet. Denne teologisk-ideologiske rammen har følgelig blitt forstått som en politisk orden, og innenfor en slik tankegang kan umma ideelt overlappe en politisk struktur – en stat.

Utviklingen etter avkoloniseringen av Midtøsten og resten av den muslimske verden har imidlertid vist at ideen om et overgripende fellesskap av troende ikke har materialisert seg i praktisk politikk. Snarere har regionale konflikter vist hvor store interessemotsetninger det er mellom forskjellige nasjonalstater, selv om flertallet av innbyggerne må kunne sies å tilhøre ett, felles om enn særdeles mangfoldig, trosfellskap.

Men dette fellesskapet mellom de troende har ikke opphørt å eksistere selv om det finnes etniske, nasjonale og politiske motsetninger mellom muslimer. Da en muslimsk ungdomsorganisasjon i 2012 feiret sitt internasjonale, trosbaserte fellesskap ved å arrangere en fotballturnering under mottoet *Ett mål. En ummah*, ble de på både historieløst og spekulativt vis mistenkt for å løpe ekstremisters ærend. I norsk offentlighet har forestillingen om ummaen som en fasttømret og utelukkende politisk størrelse fått feste seg. På den ene siden har sterkt kritiske røster hevdet at ordet umma «betyr en islamsk nasjon underlagt kalifatet og sharia»[1] – som om

1: Se Hege Storhaugs artikkel «Hull på en større byll» i *Aftenposten* 16. november 2012, tilgjengelig på http://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/Hull-pa-en-storre-byll-137837b.html

denne smale, politiserte definisjonen er den eneste gyldige. På den andre siden var det nettopp en slik politisert forståelse av umma-begrepet som gruppen Profetens Ummah påberopte seg. Profetens Ummah var en liten gruppe muslimer som i løpet av noen få år (2012–2015) gjorde seg svært bemerket med krasse, til dels militante utspill som gjerne kom frem i spekulative medieoppslag. Det kan være nærliggende å tenke seg at gruppen valgte dette navnet nettopp for å forsøke å påberope seg den symbolmakten som ligger i umma som et historisk nøkkelbegrep, og slik oppnå legitimitet. Det førte imidlertid ikke frem.

De fotballspillende ungdommene følte kanskje at de tilhører et muslimsk trosfellesskap. De kan ha helt ulik bakgrunn, samtidig som de tilhører et transnasjonalt og transkulturelt fellesskap som holdes sammen av troen på Gud og hans sendebud Muhammad, og som delvis også holdes sammen av andre verdier og interesser, felles erfaringer og referanser. Dermed kan de også oppleve en spenning mellom sin individuelle selvforståelse og identitet, og den felles forståelsen som utgjør trosfellesskapets identitet. Det finnes dessuten mange uenigheter, og til dels store og paradoksale motsetninger innad i dette fellesskapet, både hva angår orientering og preferanser. Hvilke verdier er de mest sentrale, hvordan skal interesser beskyttes, hvordan skal man forstå og tolke historiske erfaringer og hvordan skal man bruke referansene? Dette er spørsmål muslimer verden over har til dels svært ulike oppfatninger om.

Du kan som muslim gå inn i en moské omtrent hvor det er i verden, og uten store vanskeligheter finne din plass i rekken og be til Gud, sammen med andre. Side ved side med dine trosfeller vil du ha små problemer med å orientere deg om hvordan bønneritualet utføres og hvor i bønnens forløp forsamlingen er.

Selv med lokale variasjoner vil du kjenne deg igjen når Koranen resiteres på arabisk. Men ikke før er bønnen avsluttet med fredshilsenen, så strømmer ulikheter og kanskje uenigheter til overflaten. De snakker kanskje et språk du ikke kan, de har kanskje-oppfatninger du ikke deler, vaner og tradisjoner du ikke kjenner.

MANGE OG MANGFOLDIGE FELLESSKAP

Trosfellesskapet overskrider både tid og sted, og selve livet. Men de fotballspillende ungdommenes, eller andre muslimers, tilhørighet til dette mangfoldige fellesskapet utelukker ikke tilhørighet til andre fellesskap. Diskusjonene omkring dobbelt statsborgerskap rører ved denne problematikken fra formelle, juridiske perspektiver. Bakteppet rommer også andre perspektiver, som spørsmålet om det er en selv eller andre som definerer ens tilhørighet. Det oppfattes som regel litt rart og romantisk når tredje generasjons norsk-amerikanske utvandrere bedyrer tilhørighet til et Norge de aldri har besøkt eller snakker språket til. Tredje generasjons norsk-pakistanere for eksempel, får derimot stadige spørsmål om sitt opphav. I verste fall kan de bli mistenkeliggjort på grunn av sine røtter, selv om de kanskje besøker London, New York og Dubai ti ganger for hver gang de besøker forfedrenes hjemland.

Med statsborgerskap eller permanent oppholdstillatelse i et land blir individet en del av et nasjonalt fellesskap. Skole og jobb skaper et virksomhetsfellesskap, gjennom sosialt eller politisk engasjement kommer man med i interessefellesskap, gjennom kultur eller idrett kan man bli med i aktivitetsfellesskap, gjennom vennskap skapes erfaringsfellesskap. Det finnes en mengde slike fellesskap, og de fleste av oss inngår i mange av dem samtidig. Like mye som trosfellesskap er også andre fellesskap mangfoldige. Det er fellesskap som skapes når noen

deler en hverdag, erfaringer, verdier eller interesser med hverandre, og det betyr at man også kan være uenige. Det finnes altså også uenighetsfellesskap. Man behøver ikke nødvendigvis være uenige innenfor slike fellesskap, men man behøver heller ikke være enige om alt.

Over tid utvikles nye forestillinger om hva det vil si å tilhøre et fellesskap, en umma, som overskrider kulturelle, språklige, etniske og teologiske skillelinjer, og om hvordan tilhørigheten til et slikt fellesskap skal balanseres mot de andre, ofte overlappende, fellesskapene vi mennesker inngår i. Som regel sjonglerer vi våre ulike sammenhenger og fellesskaper helt greit, men å tilhøre ulike fellesskap kan også skape dilemma. Den troendes forhold til Gud er en umistelig verdi, og noen ganger er det nødvendig å følge det koranske rådet og si: «Dere har deres religion, og jeg har min», (109:6) for å beholde sin integritet som muslim og som troende menneske. Koranen råder imidlertid ikke de troende til å isolere seg, men peker snarere på at våre forskjeller også kan være en berikelse (49:13). Det finnes ingen endelige, enkle og entydige løsninger som passer for alle dilemma vi stilles overfor i vår sosiale virkelighet. Tvert imot er det vårt ansvar, som troende og som mennesker, å løse slike potensielle dilemma etter hvert som vi står overfor dem, hver enkelt for oss selv og med hjelp av hverandre.

LITTERATUR

AHMED, SHAHAB. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton og Oxford: Princeton University Press, 2016.

ARJOMAND, SAÏD AMIR. «The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's acts of Foundation of the *umma*.» *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (200), 555–575.

COOKE, MIRIAM AND BRUCE B. LAWRENCE, RED. *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005.

DENNY, FREDERICK M. «Ummah in the Constitution of Medina.» *Journal of the Near Eastern Studies* 36 (1977), 39–47.

DENNY, FREDERICK MATHEWSON. «The Meaning of 'Ummah' in the Qurʾān.» *History of Religions* 15 (1975), 34–70.

JACOBSEN, CHRISTINE M. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill, 2011.

MICHALSEN, STIAN PAULSEN. *Norwegian Islamism: Analyzing the Ideology of the Prophet's Ummah*. Universitetet i Oslo, 2015 (masteroppgave).

UMAR ASHRAF:

Mellom meg og min Gud

UMAR ASHRAF er kommunikasjonsrådgiver for Statens Vegvesen, med spesialisering innen etnisk og tverrkulturell massekommunikasjon, mangfoldskommunikasjon og mangfold på arbeidsplassen. Han har skrevet fag- og debattboken *Hvit PR – hvorfor det er viktig å lykkes med fleretnisk kommunikasjon*, og er i tillegg en aktiv samfunnsdebattant og foredragsholder. Han er aktiv lokalpolitiker og medlem av forening i *Minareten*.

SAMMENDRAG

Moralisering og fordømming av andres handlinger ikke er i tråd med islam, for det å betvile andres taqwa (bevisstheten om Gud) er å så tvil om deres intensjon, som bare Gud kjenner. Bruk energien på å være et godt menneske selv. For å kunne stå samlet, og for å få til et godt og mangfoldig samhold, er det viktig å også anerkjenne forskjeller og være åpne for uenighet.

«Hvorfor har du ikke dekket ditt hode?»
«Hvorfor ber du ikke fem ganger om dagen?»
«Hvorfor spiser du eller drikker du det ene eller det andre?»
«Hvorfor håndhilser du på det motsatte kjønn?»
«Jeg dømmer deg ikke. Jeg bare forteller deg at du ikke har nok forståelse om Islam.»

Listen over spørsmål kan noen ganger virke uendelig. Moralisering man som muslim mottar fra andre muslimer er for mange en del av hverdagen. Som oftest er det små irettesettelser, andre ganger går det over i små eller større konflikter, og noen ganger ender det med en fordømmelse som vantro, som «kaafir» eller «kuffar». Er dette sånn vi ønsker at muslimer skal være mot hverandre?

DU ER SÅ GOD SOM DIN INTENSJON

Jeg forsto i tidlig alder at det finnes store forskjeller i hvordan folk både forstår og praktiserer religionen. Bare se på en vanlig fredagsbønn, så kommer ulikhetene til syne: hvordan folk holder hendene, hvordan de avslutter hver økt i bønnen, hva de gjør før de skal bøye seg for Gud, hva den avsluttende *dua'a* (forbønnen) inneholder, men også hvordan den utføres. Dette ga meg gjennom oppveksten en innsikt i at islam hverken forstås universelt eller er statisk. Det finnes mange like riktige måter å praktisere på; det hele avhenger av en personlig og ofte kulturelt basert forståelse.

Fortsatt bruker jeg en frase fra barndommen, en frase som har festet seg i mitt minne for evig og alltid: Handlinger er av intensjoner. Kjent som «the hadith of 'Umar»: «Verily actions are by intention.» Denne frasen betyr for meg at vi som enkeltmennesker ikke skal og ikke kan dømme om noen er en dårlig person, selv hvis vedkommende ikke opptrer i samsvar med det *vi* mener er rett levesettet etter Allahs befalinger. Bare Allah kjenner deres *niyyah* – deres intensjon. Intensjonen bak handlingen kan være noe vi ikke vet. Senere i livet kan også den samme personen være mer vellykket enn oss, i bønn, i medmenneskelighet og i å hjelpe de som er i nød. Derfor bør vi konsentrere oss om å skjerpe oss selv og styrke våre egne gode gjerninger, i stedet for å irettesette andre og krangle med dem om detaljene i deres liv.

Ofte er det også lett å lure på hva intensjonen til de som irettesetter og moraliserer er. Er det oppriktig bekymring, eller handler det om å føle seg moralsk overlegen? Islam tillegger intensjonen stor vekt, og ikke bare muslimers intensjon. Det gjelder for alle mennesker at intensjonen er det som definerer deres handlinger.

Praktisering av islam forutsetter *taqwa* (gjerne oversatt med «gudsfrykt») og intensjon. Taqwa er et begrep som beskriver bevisstheten om Gud, en konstant mental tilstand av at mitt levesett er tilpasset det Allah vil. Kall det gjerne en bevissthet om at jeg praktiserer for Den allmektige og ingen andre. En naturlig del av taqwa er selvbeherskelse. Et annet aspekt ved taqwa er å unngå deltagelse i ting som Allah forbyr. Å dømme andres handlinger er også å betvile deres taqwa, nemlig å så tvil om deres intensjon og dermed deres relasjon til Gud. Hvordan kan et gudfryktig menneske som kjenner sin plass i universet dømme sine medmennesker? Hvordan kan dette mennesket anklage andre og kaste skitt på dem? Når muslimer i dag dømmer andre, om det er for å være shia, sunni, ahmadiya, hetero, homo, kvinne, mann, hvit eller svart, så utviser de nettopp den mangelen på toleranse som får deres egen taqwa til å krympe.

INGEN ANTAGELSER

Det er heller ikke tillatt for muslimer å dømme ikke-muslimer. Ikke-muslimer har ingen forpliktelse til å oppføre seg som om de følger islamsk tro. Ikke-muslimer har en annen tro eller et annet livssyn – som kristen, jøde, hindu eller ateist – så det er selvsagt at de følger sin egen overbevisning, og de skal respekteres for det.

Før vi dømmer og kaller andre «kuffar», bør vi huske på at alle muslimer på Profetens tid var konvertitter til islam. De kunne tidligere ha gjort handlinger som ikke var i tråd med islamsk lære, men de konverterte til islam og endret seg. Ibn Umar, en av de nærmeste av Profetens følgesvenner, var på vei for å drepe profeten før han konverterte. Hvis han hadde blitt dømt for sin oppførsel og noen kalte ham for «kuffar», ville de gjort en stor feil, for Umar ble siden en av historiens sterkeste muslimer. Men det er ikke slik at ikke-muslimer skal tolereres fordi de i fremtiden potensielt kan bli muslimer. Nei, ikke-muslimer skal respekteres fordi islam også forteller at én handling av en ikke-troende kan bli bedre likt av Allah enn en muslims utallige timer på et bønneteppe.

I Koranen kan vi lese: «Dere som tror, unngå å gjøre for mange formodninger. Noen formodninger er synd. Spioner ikke, og baktal ikke hverandre.Ville vel noen like å spise kjøttet av sin døde bror som en åtselfugl? Dere ville avsky det! Så frykt Allah! Allah viser miskunn, er nåderik.» (49:12) Vi bør altså ha fokus på oss selv og bruke vår energi på å være gode mennesker heller enn å dømme andre, for det er Allah som skal dømme oss alle.

TOLERANSE OG MANGFOLD

Vi trenger en ny bevissthet om det å moralisere over andres

Jeg tror ikke at det er mulig å snakke om bare ett norsk muslimsk fellesskap. Det er et mangfold av meninger og uenigheter. Og det er bra!

private og personlige handlinger. Dobbeltmoral gjennomsyrer i dag mange av de muslimske miljøene. Moralpolitiet kommer med pekefingeren mot «søstre» som ikke bærer hijab eller er ute for sent alene, og mot homofile, mens alkoholdrikkende «brødre» sjeldnere blir møtt med moralpreken. Ikke at jeg etterlyser mer moralisering mot brødre, tvert imot. Det vi i dag trenger er å ha respekt og toleranse for individets frihet og rettigheter. Vi skal selvsagt passe på hverandre og støtte hverandre, men vi må overlate til Allah å dømme hvem av oss som er en god eller dårlig person. Kalifene Abu Bakr og Umar hadde ulike måter å herske på, men aldri kalte de hverandre «kaafir» eller «kuffar». De var forskjellige og uenige, men de kranglet ikke. Hvis de kunne oppføre seg, må vi også kunne det. Hvis noen ikke er enig med deg er det greit; du kommer aldri til å møte noen som er helt enig med deg i alt.

Jeg tror ikke at det er mulig å snakke om bare ett norsk muslimsk fellesskap. Det er et mangfold av meninger og uenigheter. Og det er bra! Muslimer utgjør et stort spekter av etnisiteter, nasjonaliteter og kulturer. Det muslimske samfunnet i dette landet er bygd opp av mennesker med bakgrunn fra hele verden; pakistanere, somaliere, arabere, sørøst-asiater, tyrkere og norske konvertitter. Det kulturelle mangfoldet er ikke bare synlig i tolkningen, men også i praktiseringen: påkledning, religiøse tradisjoner, utføring av bønn. Hver kultur har sin egen forståelse av islam.

Jeg vokste opp på Holmlia, i en av Oslos mest multikulturelle bydeler, og har sett det muslimske miljøet utvikle seg i stor fart. Siden jeg var fem år har jeg gått i en norsk moske. Den har gått fra å være et lite bønnerom og koranskole i en leilighet, til å bli flere store og organiserte moskeer enn det som kan telles på en hånds fingre. På kun 25 år. Den eldste muslimske menigheten på Holmlia har i dag ingen spesiell etnisk overvekt, det er mennesker der fra alle verdenshjørner. I motsetning til meg har mange norskpakistanere gått på koranskole og i moske i Oslo sentrum, hvor alle i styret og rådet gjerne har én og samme kultur og landbakgrunn. Selv imamen er nøye håndplukket fra landsbyen i Gujrat. Forskjellen på den typen multikulturelle moskeer jeg har gått i, og disse etnisk baserte moskeene, er enorm, for i de etniske moskeene er det kun én praksis som gjelder. Like barn leker best, tenker likt og legitimerer hverandres ståsted og ideologi. Jeg vil våge å hevde at dette er hemmende for toleransen og hindrer meningsbrytning og åpenhet for alternativ tolkning og praksis.

Så kjære deg, du som løfter din finger for å peke på andre – hvis din tro på Allah er så sterk, hvorfor kan du ikke ha tillit til Ham og akseptere at de som er født homofile også er Guds skapninger? Kan du ikke la være å dømme dem? Kan du ikke la det forbli en sak mellom dem og deres skaper? Kan du ikke la være å kalle dem for vantro? Kan du ikke la dem definere seg selv og sin egen tro? Kan du ikke la dem stå for sine handlinger mens du står for dine?

Og hva med din muslimske søster som ikke bærer hijab? Er det opp til deg å dømme hvem hun er ut fra et stykke tøy? Hvis du blir forbannet når hvite menn på ytre høyre vil rive hijaben av unge jenter, da må du samtidig forstå at du ikke gjør muslimske kvinner en tjeneste ved å kreve at de skal beholde hijaben på. Vi lever i en tid da vi trenger sårt til å stå samlet. På den ene siden forsøker ekstremister som IS å splitte oss, og på den andre siden står de antiislamske høyrekreftene og rasistene. Vi kan ikke alltid enes om alt, men vi må fokusere på det vi faktisk er enige om; at Allah er én og at profeten Muhammad (fvmh) er hans sendebud. Alt etter det er mellom oss og Allah.

LINDA NOOR:

Terrorrekruttering i islams navn

LINDA NOOR er utdannet sosialantropolog fra Universitetet i Oslo og er daglig leder i Minotenk. Hun har vært fagredaktør for antologien *Radikalisering blant unge muslimer i Norge* (2014), og skrevet en rekke artikler om radikalisering som fenomen, blant annet i Huffington Post. Hun har deltatt på konferanser og møter om tiltak mot radikalisering i blant annet Det hvite hus i Washington og FNs hovedkvarter i New York.

SAMMENDRAG

Over 5000 europeere har reist til Syria og Irak som såkalte fremmedkrigere. Det ligger en rekke komplekse årsaker forut for radikalisering og skrittet over i de voldelige ekstremistenes rekker. Ofte er det den sosiale og psykologiske rammen som spiller en avgjørende rolle i rekrutteringen, og valget om å slutte seg til IS er mer emosjonelt enn rasjonelt eller religiøst begrunnet. Sosiale bånd til andre IS-medlemmer er i mange tilfeller avgjørende, mens den religiøse kunnskapen og forståelsen ofte er lav.

Ungdom som har vokst opp etter 11. september 2001 har opplevd et klima der islam i stor grad defineres som et problem, noe som har ført til at mange har blitt mer bevisste på sin tilhørighet til et forestilt, transnasjonalt fellesskap – «den islamske ummaen». Krigen mot terror, overgrep mot sivile i muslimske majoritetsland og den offentlige debatten hvor islam settes i et motsetningsforhold til Vesten, har dyrket fram en tanke blant mange unge muslimer om at Vesten er i krig mot islam.

De som rekrutterer kjenner de unges behov og bekymringer og vet at mange er impulsive og påvirkelige. Sårbare individer tiltrekkes av en forførende miks av samhold, kvinner, våpen og makt, alt pakket inn og presentert i en islamsk kledning. Propagandamaterialet som IS bruker ovenfor unge kombinerer romantiske forestillinger om livet på Profetens tid med et apokalyptisk verdensbilde med grusomme bilder og videoer fra krigssoner, i en snodig blanding av historiske referanser og populærkultur.

5000 FREMMEDKRIGERE

Å hevde at de jihadistiske terrorangrepene vi har vært vitne til de siste årene, ikke har *noe* med islam å gjøre, er like feil som å si at de har *alt* med islam å gjøre. Det finnes argumentasjon for voldsbruk i islam, slik det gjør i alle verdensreligionene, men islam alene gjør ingen til terrorist. Å bruke islam, eller religion generelt, som et politisk verktøy, er et velkjent grep for å mobilisere og søke legitimitet hos folket. *Jihadisme* er kort forklart en ideologi som med henvisning til islam, legitimerer bruk av vold og terror for å oppnå makt og territorium. Her er det viktig å huske at de som rekrutterer til grupper som IS, spiller på mye mer enn religiøse referanser. I en vestlig sammenheng, hvor hovedsakelig unge menn med muslimsk bakgrunn har vist

støtte til IS, er det ofte den sosiale og psykologiske rammen som spiller en avgjørende rolle i rekrutteringen.

Over 5000 europeere har reist til Syria og Irak som såkalte fremmedkrigere. De aller fleste er født eller oppvokst i Europa, de har ikke bakgrunn fra politisk eller religiøs aktivisme, og svært få har geografisk tilknytning til Syria eller Irak. Andelen konvertitter er så høy som 23 prosent i noen beregninger, andelen kvinner er på 17 prosent og over 90 prosent kommer fra urbane strøk. Forut for skrittet over i de voldelige ekstremistenes rekke ligger komplekse årsaker som har ført til radikaliseringen.

GENERASJON 9/11

I årene etter angrepene på Twin Towers og Pentagon 2001 har det offentlige ordskiftet i Vesten hardnet ovenfor muslimer. Muslimer forventes å ta avstand fra ugjerninger begått i islams navn i andre deler av verden. Mange nyhetssaker om muslimer har negativ vinkling, og medienes interesse for islamrelatert stoff virker bunnløs. Hatefulle meldinger skrevet av rasister og muslimhatere florerer på sosiale medier.

Mange europeiske muslimer har foreldre med bakgrunn fra ikke-europeiske land, og før 9/11 var det vanlig å bli definert ut fra etnisk bakgrunn, heller enn religiøs tilhørighet. Man snakket oftere om «pakistanere» eller «tyrkere» enn om «muslimer». Post-9/11-ungdom, som har vokst opp i denne «islam er et problem»-virkelighetsforståelsen, er blitt mer bevisste på sin muslimske identitet. Hva innebærer det egentlig å være en europeisk muslim? Er det i det hele tatt mulig?

Et stort antall unge muslimer føler at de ikke blir akseptert som tyske, franske eller norske, selv om de er født og oppvokst i disse landene, og ny forskning viser at muslimer opplever stress

og uro fordi de føler at majoritetsbefolkningen frykter dem. Følelsen av utenforskap forsterkes av at mange heller ikke føler tilhørighet til foreldrenes hjemland. Dette har også skapt et gap mellom de unge og foreldregenerasjonen.

Alle har et behov for tilhørighet, og ideen om en universell muslimsk identitet som ikke tar hensyn til etnisitet, nasjonal eller kulturell bakgrunn, blir for mange en invitasjon til trygghet. Det som betyr noe er tilhørigheten til et fellesskap som overskrider alle motsetningene: *den islamske ummaen*. Når mediefokuset og stigmatiseringen forteller muslimer at det er noe i veien med dem, kan resultatet bli at man går i forsvar, og den delen av identiteten som er under press kan bli forsterket og trenge vekk andre deler av ens identitet. Derfor kan man ikke se fremveksten av fundamentalistiske unge muslimer isolert fra andre trekk og tendenser i et samfunn.

Følelsen av å stå i en identitetskrise er en utbredt erfaring blant unge muslimer som vokser opp i Vesten. Behovet for å finne identitet og tilhørighet blir av forskere løftet fram som en årsak til at noen dras mot ekstremisme. De aller fleste kommer ut av identitetskrisen med en tryggere forankring, men i kombinasjon med andre psykologiske mekanismer, gjør krisen noen mer sårbare og åpne for det sterke fellesskapet som radikale muslimske grupperinger tilbyr.

Generasjonsgapet mellom de unge og deres foreldre med bakgrunn fra en annen kultur handler ikke bare om landtilhørighet. Mange foreldre har en svak forståelse av kulturen deres barn vokser opp i, og har ofte ikke den fjerneste anelse om hvilket liv deres tenåringer lever utenfor hjemmet. Utfordringen finner vi også igjen i moskeen. Den eldre generasjonen kjenner ikke til de unges dobbeltliv, verken på nett eller ellers. De som rekrutterer, derimot, kjenner de unges behov og bekymringer svært godt.

Unge muslimer er IS' viktigste målgruppe også fordi de er mer impulsive og påvirkelige. De tilbys en forførende miks av kvinner, våpen og makt, alt presentert innenfor et islamsk rammeverk.

Det er viktig å huske at det totale bildet på langt nær er så dystert. De siste årene har vi sett et økende antall unge muslimer som nekter å velge mellom å være norsk *eller* muslim, europeer *eller* muslim. De er begge deler. Den norske samfunnsdebatten har fått mange nye, norskmuslimske stemmer, som er lei av å bli snakket om og ikke med. De vil snakke for seg selv og definere sine egne utfordringer og perspektiver. I de aller fleste tilfeller er tilhørighet til religionen positivt, det gir unge muslimer stolthet og trygghet, samhørighet og trøst. Men det kan gå galt hvis man søker en religiøs identitet som setter seg selv over alle andre og iscenesetter et konstruert fiendebilde mellom islam og Vesten.

FIENDEBILDER

Blant mange unge muslimer på sosiale medier kommer en tankegang til syne: Vesten er i krig mot islam. Noen vil kalle dette en konspirasjonstankegang, men mange unge muslimer føler virkelig en sterk frustrasjon over den såkalte krigen mot terror, som har medført enorme lidelser for sivilbefolkningen i land som Afghanistan og Irak, og påfølgende flyktningkriser. Når den offentlige debatten er sterkt preget av at muslimer blir sett på som en integreringsutfordring bare fordi de er muslimer, og islam blir sett på som en trussel mot ytringsfrihet, likestilling og sikkerhet, så oppleves dette av mange som en bekreftelse på at fiendebildet er riktig og at Vesten og islam er to motpoler.

Ellers i samfunnet skaper inntrykkene fra terrorangrep og kriger, fremmedkrigere og store flyktningstrømmer en stadig større skepsis og noen ganger uttalt hat mot muslimer. The

European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) har advart mot denne trenden lenge. Markante samfunnsstemmer både i Norge og andre europeiske land har bidratt til en retorikk hvor muslimer blir fremstilt som noe fremmed og farlig, med motiver om å ta over Europa gjennom barnefødsler, terror og «snikislamisering». Komplekse utfordringer knyttet til kulturelle forskjeller blir ofte forenklet og definert som at problemet først og fremst ligger i religionen islam.

Gruppetenkningen om muslimer er en alvorlig utfordring. Muslimer blir ofte omtalt som én kategori, og det enorme mangfoldet som finnes blant muslimer blir altfor ofte oversett. I mediebildet blir islam og muslimer ofte knyttet til saker som omhandler terrorisme, kriminalitet og kvinneundertrykkelse. Konsekvensen av denne utviklingene er diskriminering på flere områder i samfunnet, og hudfarge, kjønn og klasse har forsterkende effekt på stigmatisering og utestenging fra bolig- og jobbmarkedet. Norsksomaliere blir for eksempel utsatt for dobbel diskriminering, både for hudfarge og religion. Samtidig er muslimer selv med på å opprettholde gruppetenkningen, når tusenvis samler seg for å protestere mot karikaturtegninger eller en YouTube-video som håner Profeten, som om all islamkritikk er et uttrykk for meningene til et samlet, muslimfiendtlig samfunn og skal oppfattes som en personlig fornærmelse mot enhver muslim. Hat og skepsis mot muslimer blandes sammen med legitim islamkritikk, både fra muslimsk og antimuslimsk hold. IS' agenda sklir inn i denne polariseringen mellom den muslimske minoriteten i Vesten og resten av samfunnet. IS ønsker også å skape splittelse og polarisering mellom muslimer, og spiller på sekteriske strenger for å sette muslimer opp mot hverandre.

Man trenger ikke ha noen religiøs kunnskap for at IS-versjonen av islam skal gi mening, tvert imot viser undersøkelser at de fleste fremmedkrigerne har liten kjennskap til islam fra før, og at unge med religiøs kunnskap i bagasjen er sterkere rustet til argumentere mot ideologien.

RENSE VEKK GAMLE SYNDER

Noen IS-tilhengere er brennende opptatt av det de opplever som en enorm urettferdighet og dobbeltmoral i utenrikspolitikken til vestlige land, som de ofte overfører erfaringer fra sine egne liv på. Historier fra amerikanske fengsler i Irak, fra Guantánamo, fra Gaza og borgerkrigen i Syria, blir en del av deres større fortelling om at islam er under angrep. De identifiserer seg med ofrene. De føler at muslimsk blod er mindre verdt. Alt dette gjør dem mer mottakelige for de som rekrutterer til grupper som al-Qaida, IS og al-Shabaab.

Et gjennomgående trekk hos de vestlige fremmedkrigerne er en trøblete fortid. De har vært involvert i kriminalitet og rusmisbruk, mange har slitt på skolebenken og kommer fra ustabile hjem. De har følt på diskriminering og rasisme. Lovnader om å få muligheten til å «rense vekk» gamle synder og få heltestatus, har derfor stor appell. De blir overbevist om at hvis de deltar i «jihad» og blir drept, så vil deres sjel komme til *Jennah* (paradis) før deres blod treffer bakken. Det blir en vinn-vinn situasjon. Her trekker de som rekrutterer på eksempler fra profeten Muhammads tid. Flere av profetens følgesvenner hadde en mørk fortid, men ble helter etter å ha omfavnet troen.

Når noen radikaliseres, er det ofte en eller flere spesielle hendelser i livet som vipper personen over kanten. Det kan dreie seg om episoder som ikke virker så avgjørende for utenforstående, men som har satt spor for den det gjelder. Hendelsen kan være stor eller liten – som å droppe ut fra skolen, dødsfall i familien eller et kjærlighetsbrudd – men det avgjørende er at hendelsen skaper en illusjon om et vendepunkt der man står overfor et veivalg. Man opplever at det man er har trodd på, ikke gir mening. Man blir åpen for nye tanker, også destruktive og farlige. På et slikt tidspunkt kan det å slå seg sammen med IS fremstå som et attraktivt valg.

Ideen om «Det islamske kalifatet», en utopisk stat som skal samle alle muslimer, selges som den ultimate *quick fix*-løsningen på både vestlig imperialisme og diktatoriske ledere i muslimske land. Modellen appellerer til unge muslimer som ønsker å være en del av historien. Noen dyttes i den retningen av en tøff og håpløs livssituasjon, andre dras mot IS fordi de aktivt søker en «karriere» som tilbyr en type kjendisstatus med kvinner, anerkjennelse, brorskap og ikke minst adrenalinrush. De finner en ny mening i tilværelsen, som føles berusende. Det er også tvil i bildet, og man kan gå inn og ut av en radikaliseringsprosess. De fleste som har flørtet med ekstremisme, snur heldigvis før det går for langt. Det er her potensialet til forebyggende arbeid ligger.

KJØNN OG SEKSUALITET

I dokumentarfilmen *Jihad – The Story of the Others* ser den norske regissøren Deeyah Khan på hvorfor britisk-muslimsk ungdom trekkes mot voldelige ekstremisme. I dokumentaren møter vi flere tidligere ekstremister, og seerne får et innblikk i hvordan også seksuell frustrasjon spiller en rolle blant de unge som står i faresonen for å bli rekruttert.

Alyas Karmani, en tidligere jihadist som nå har blitt imam og ungdomsarbeider, formulerer problemstillingen slik: «Til syvende og sist handler dette om sex. Å søke til IS er et botemiddel mot seksuell frustrasjon.» Karmani forsetter: «Man er i Syria med våpen, som egentlig bare er en penisforlenger. Man tenker, se på meg, jeg er en *mujahid* nå. Jeg har makt, jeg er sexy! Jenter kommer til å legge merke til meg nå, og de vil gifte seg med meg.» Det er også en drøm som blir oppfylt, for det står kvinner klare til å bli deres koner. På slagmarken i Syria og Irak får IS-soldatene også tilgang til kvinnelige krigsfanger som blir seksuelt utnyttet og misbrukt.

Rundt 17 prosent av de europeiske rekruttene til IS er kvinner, og de drar først og fremst for å gifte seg med mannlige krigere. Flest kvinner har reist fra Tyskland, Frankrike og England. Kvinner følger i stor grad samme radikaliseringsmønster som menn. De blir motivert og tiltrukket av de samme faktorene. Det relativt høye antallet vestlige kvinner som har sluttet seg til IS, er et nytt fenomen, og det byr på ekstra utfordringer i arbeidet med antiradikalisering, som normalt er tilpasset menn.

Ikke alle IS-tilhengere velger å reise til Syria eller Irak. Det er også et betydelig antall som blir værende i Vesten der de jobber med å rekruttere flere støttespillere og spre ideologien. Her utmerker unge kvinner seg som særdeles aktive på sosiale medier. Etter Saudi-Arabia, Syria og Irak, er det i USA vi finner flest Twitter-kontoer som tilhører åpne IS-tilhengere.

SALAFI-JIHADISME

Når unge trekkes mot IS, er det *salafisme* de adopterer som den korrekte tolkningen av islam. Salafismen er bare én av mange retninger innenfor moderne islam, men den er enkel å forstå, den preges av en svart-hvitt-tankegang som gir klare retningslinjer for hva man kan og ikke kan gjøre. På den måten slipper man å gruble fram og tilbake om hva som egentlig er riktig og galt i en gitt situasjon. Salafisme er også i opposisjon til tradisjonell islam, og gir dem som tilslutter seg en overlegenhetsfølelse både overfor andre muslimer og ikke-troende. Vissheten om å høre til den eksklusive gruppen som vet hva som er rett, gir en følelse av selvrettferdighet som kan kompensere for andre sider av livet der man ikke har lykkes. Ikke alle salafister er voldelige, og det er ikke er noen automatikk i at unge som orienterer seg mot salafisme blir jihadister. Det er imidlertid en

overlappende sone mellom ikke-voldelig og voldelig salafisme som tilhengerne av denne retningen beveger seg innenfor, som det er viktig å være bevisst på.

Den salafi-jihadistiske ideologien som al-Qaida og IS fremmer, spiller på lag med både personlige erfaringer og følelser. Den nører opp under følelsen av samfunnsmessig utenforskap og konspirasjonstenkning – som at Vesten er i krig mot islam – og tilbyr intense sosiale bånd som et alternativ. En viktig komponent i ideologien til IS er at den er skreddersydd for å vekke raseri, dehumanisere ofrene og legitimere vold. De tolerante og medmenneskelige læresetningene og tradisjonene som finnes innen islam forkastes fullstendig, eller anses for å være forbeholdt de få utvalgte «rettroende». Man trenger ikke ha noen religiøs kunnskap for at IS-versjonen av islam skal gi mening, tvert imot viser undersøkelser at de fleste fremmedkrigerne har liten kjennskap til islam fra før, og at unge med religiøs kunnskap i bagasjen er sterkere rustet til argumentere mot ideologien.

Retorikken fra islamfiendtlige miljøer, om at årsaken til radikalisering og terror er å finne i islam i seg selv, eller at den voldelige tolkningen av islam er iboende i enhver muslims «natur», faller på sin egen urimelighet; de aller fleste ofrene for islamistisk terror er muslimer selv, og det overveldende flertallet av verdens halvannen til to milliarder muslimer er fredelige.

RADIKALISERING SKJER HURTIGERE

Hurtigradikalisering er et begrep som har dukket opp i forbindelse med terrorangrepene utført av unge muslimske menn som har vokst opp i Vesten. Sammenligner man de siste årenes jihadist-bølge med tidligere generasjoner jihadister før 2001, ser man at gjennomsnittsalderen stadig synker. Den typiske euro-

peiske jihadist i årene 2001–2009 var 27,7 år. I dag er gjennomsnittet nærmere 20 år. For ti år siden tok det år med religiøs og politisk indoktrinering for å få folk til å bli jihadister, i dag kan det ta noen få uker. Det den eldre og den nye generasjonen jihadister imidlertid har til felles, er viktigheten av de sosiale båndene: samholdet, brorskapet og kameratskapet. Den inderlige lojaliteten og omsorgen for hverandre er en mykere side av jihadistlivet som ikke må undervurderes. Samhold og kameratskap er en vel så sterk motivasjonsfaktor som martyrdoktrinen når man skal utføre handlinger som med stor sannsynlig vil medføre døden. Ens egen død vil hjelpe og styrke kampfellene, som man føler en enorm hengivenhet for. På sosiale medier omtaler jihadistene hverandre ofte som vakre, modige som løver og med ansikt fulle av «lys», og kjærlighetserklæringer utveksles.

Valget om å slutte seg til IS er således et mer emosjonelt valg enn et rasjonelt. Sosiale bånd til andre IS-medlemmer er ofte avgjørende. Det er få som slutter seg til helt alene. IS-aktivistene skreddersyr også sin propaganda til de ulike landene. Propagandaen rettet mot skandinaviske muslimer er annerledes enn den som for eksempel rettes mot franske eller tunisiske muslimer. I vår del av verden spilles det på søken etter tilhørighet, anerkjennelse, respekt, eventyrlyst og mening med livet. Ekstremistene sikter seg inn på unge individer som vårt samfunn ikke vil ha, som er kriminelle, ustabile, rusmisbrukere, utsatt for omsorgssvikt og diskriminering. Hos IS finner de unge mennene kjærlighet, både fra kampfeller og fra opptil flere hustruer som er motiverte til å gjøre alt for at deres barske kriger skal ha det så behagelig som mulig mens han utfører det ultimate offer. Synder som blir slettet og løftet om evig sjelefred og frelse er lokkende for unge med en turbulent og rotløs fortid.

Det viktigste elementet for å kunne gjennomføre et organisert terrorangrep, er kapasitet til faktisk å operasjonalisere et angrep – at man har ressurser, nettverk, kunnskap og et fristed til organisering og planlegging. Det er det som gjør celler knyttet til IS så farlige – de har alt dette i områdene de kontrollerer i Syria, Irak og Libya. I tillegg har IS gjennom sin spektakulære distribusjon av voldspornografi lykkes med å få medienes konstante oppmerksomhet. Slik blir det også attraktivt for psykisk ustabile, voldelige enkeltindivider å knytte sine massedrap opp mot IS, siden de dermed er garantert at udåden de utfører vil skrive seg inn i historien. I den sistenevne formen for angrep trenger ikke organisasjonen IS å løfte en finger, dramaturgien går av seg selv.

I arbeidet mot voldelig ekstremisme, i dette tilfellet rekruttering til IS, er det viktig å rette søkelyset på ofrene. Fremveksten av voldelig islamisme har gjort kampen for kvinners og skeives rettigheter enda mer prekær i de områdene hvor bevegelsene har fått fotfeste. Seksuell vold mot kvinner har blitt satt i et grusomt system med IS' slavehandel, men seksuelle overgrep og vold mot kvinner er et enormt samfunnsproblem som går langt utover IS-områdene. Homofiles sårbare posisjon i muslimske samfunn får grusomme manifestasjoner i IS-kontrollerte områder, men skeive muslimer er også en utsatt gruppe i vestlige muslimske miljøer, og homofili er fortsatt et svært tabubelagt og kontroversielt tema. Det er imidlertid en trend som går i retning av liberalisering rundt synet på homofili blant unge muslimer i Vesten, men det er en lang vei igjen før homofiles rettigheter er en selvfølge.

INKLUDERING ER DEN BESTE MEDISIN

Kunnskapen vi har om rekruttering av vestlige fremmedkrigere viser at denne kampen ikke kan vinnes med konvensjonelle

maktmidler alene. Like viktig er det å ta opp den ideologiske kampen, og det på en måte som faktisk når fram. Det må satses på genuine grasrotinitiativ, ikke repeterende, masseutsendte ovenfra-og-ned budskap fra eksempelvis statlige aktører, som selv er skyldige i overgrep. Som samfunn kan vi ikke konkurrere med IS' personlige og intime tilnærming til enkeltpersoner, men vi kan sørge for at enkeltpersoner ikke lar seg forføre så lett. Derfor er en lokal tilnærming avgjørende.

Hamid Ali Farooq, imam i en av de største pakistanske moskeene i Oslo, beskriver de som rekrutterer på følgende måte: «De er ingenting annet enn en gjeng med manipulatorer. De tar sårbare, svake mennesker, plukker dem ut og jobber systematisk med dem. Det er en veldig kynisk måte å utnytte mennesker på. For det er det de gjør». Farooq er en av mange imamer som har jobbet hardt for å motarbeide de som rekrutterer til IS. I mange av tilfellene lykkes ikke ekstremistene i å vinne de unges hjerter og sinn.

Forebygging, både ideologisk og sosialt, er det først og fremst andre unge mennesker som kan lykkes med. Med en empatisk og positiv tilnærming, hvor det formidles et tolerant og inkluderende narrativ, som tilbyr tilhørighet og ikke minst muligheten til å være en helt i sitt eget liv. Som en tidligere IS-imam forklarte antropolog Scott Atran: «Ungdommen som kom til oss ønsket ikke å bli belært som vettløse barn, de var for det meste både forståelsesfulle og medfølende, men fullstendig misledet».

I en tid preget av ekstremisme og polarisering, må det sivile samfunnet dyrkes og utvides. Der det ikke eksisterer et levende, inkluderende og tolerant sivilsamfunn preget av åpenhet for ulike interesser og meninger, vil frustrasjoner og spenninger gå under jorden og skape grobunn for ytterliggående ideologier og radikalisering.

Terror er først og fremst psykologisk krigføring. Vi blir ufrivillig dratt inn i terrorens teater.

FRYKT GJØR OSS SVAKE

De siste årene har terrorangrepene relatert til IS kommet stadig nærmere, samtidig som de er blitt mer og mer bestialske. Særlig er det de symboltunge målene – som en trailer som meiet ned familier som feiret den franske nasjonaldagen i Nice og halshuggingen av en prest i Nord-Frankrike – som setter dype spor i våre sinn. Det er fordi terror først og fremst er psykologisk krigføring. Vi blir ufrivillig dratt inn i terrorens teater.

Den umiddelbare effekten av terror er frykt. Frykt er en av våre sterkeste og mest dominerende følelser, direkte knyttet til vårt urinstinkt – overlevelse. Ofte blir frykten ledsaget av sinne, nok en sterk og dominerende følelse, som gjør at våre evner til å tenke nyansert og rasjonelt svekkes. Det er nettopp dette terroristene ønsker. De ønsker å skape kaos og en følelse av at vi alle er under angrep. De prøver å tvinge oss i krigsmodus. På denne måten berører terroren langt flere enn de som blir direkte rammet. Hele folket blir berørt, og det etableres en massiv forventning om at myndighetene skal gjøre noe – sette inn umiddelbare tiltak og eliminere terrorfaren. Problemet er bare at det er veldig vanskelig å sett inn effektive tiltak mot denne typen angrep, altså aksjoner mot myke mål utført med enkle våpen av personer som er villige til å dø i angrepet.

I kjølvannet av slike grusomme angrep ser naturligvis også ulike politiske aktører sitt snitt til å utnytte den lett påvirkelige sinnsstemningen i opinionen. Eksempler på populistiske utspill er at innvandring fører til terror og at vi derfor må stenge grensene; at rasisme forårsaker radikalisering og at vi derfor må sette inn flere tiltak mot rasisme, eller at islam skaper terror og at vi derfor må stenge moskeer eller holde muslimer ute fra landet. Slike årsakmodeller og løsninger vil ikke føre til mindre terror.

Noe vi ofte glemmer her i Vesten er at flesteparten av de som blir drept i terrorangrep globalt er muslimer. De siste årene har omfanget av voldelig ekstremisme og militarisering økt kraftig i det utvidede Midtøsten og Sør-Asia. Tall fra Global Terrorism Index viser at økningen i mennesker drept av terrorisme var den største noensinne fra 2013 til 2014. Nesten 80 prosent av drapene fant sted i fem land: Afghanistan, Irak, Nigeria, Pakistan og Syria. Ti av de 11 landene som er mest rammet av terrorisme har også de høyeste tallene for flyktninger og internt fordrevne. Dette viser den sterke sammenhengen mellom flyktningkrisen, terror og væpnede konflikter.

I vår del av verden, i et Europa preget av økonomiske nedgangstider og flyktningkrise, fører de grusomme voldshandlingene til splittelse og polarisering i befolkningen. Da er det avgjørende å huske at på samme måte som fellesskap er jihadistenes fremste styrke, er det også vårt samfunns sterkeste kort. Polarisering og frykt vil gjøre oss svakere. Mer demokrati og mer humanisme er på sikt det mest effektive våpenet mot alle former for ekstremisme.

Stikkordliste

APOSTASI: S. 80+82

BLASFEMI: S. 30+82

DEMOKRATI: S. 4+6+14+16+20+26+30+33+34+52+59+61+63+72+73+74+76+94+96+141

DØDSSTRAFF: S. 56+57+81+86

EKSTREMISME: S. 4+22+25+33+69+70+128+133+137+138+141

FIQH: S. 21+45+50

FOREBYGGING: S. 138

FRAFALL: S. 30+44+45+55+56+57+59+79+80+81+84

FREMMEDKRIGER: S. 124+125+126+127+128+129+131+132+135+136

FRI VILJE: S. 7+28+56+58+79+85+88

HADITH / HADIT: S. 14+15+19+20+32+34+56+57+85+103+118

HERMENEUTIKK: S. 89+91+92+98+142

HUMANISME: S. 4+5+6+7+9+10+25+26+28+29+32+33+34+66+141

IDENTITET: S. 20+48+58+112+127+128

IMAM: S. 15+18+47+51+123+133+130

INDIVIDUALISME / INDIVIDET: S. 6+13+14+15+20+26+27+28+33+40+51+55+57+58+59+61+75+82+112+113

JIHAD: S. 70+126+132+133+134+135+136+141

KAAFIR / KUFFAR: S. 118+120+122

KAIROERKLÆRINGEN: S. 38+41+43+48

KALIFATET: S. 67+68+74+75+111+133

KOLONIMAKTER / KOLONITID: S. 65+69+70

KORANEN: S. 3+5+6+9+10+13+14+18+19+20+21+22+25+27+28+29+30+31+32+33+34+45+46+51+52+53+55+56+58+65+74+75+76+85+89+90+91+92+93+94+96+97+98+99+100+103+104+105+106+107+113+114+120

LIKESTILLING: S. 30+73+79+96+129

MENNESKERETTIGHETER: S. 3+4+9+25+26+27+30+32+33+37+38+39+40+41+43+44+45+47+48+49+60+61+66+76+79+80+82+85+86+92

NORM: S. 13+20+37+43+44+45+47+48+49+50+51+55+59+90+96

PATRIARKAT / PATRIARKALSK: S. 49+53+54+96+97+98

POLYGYNI: S. 99

PROFETENS UMMAH: S. 27+104+112

RADIKALISERING: S. 10+125+127+133+134+138+140

REFORM: S.4+22+25+43+53+55+57+60+63

RELIGIONSFRIHET: S. 3+9+19+30+41+44+47+48+73+79+82+84+85+87

RELIGIONSKRITIKK: S. 26+38

SAHIFA: S. 15

SALAFISME / SALAFISTISK: S. 70

SEKULARISME / SEKULÆR: S. 5+9+20+35+41+65+66+67+68+69+70+71+73+74+75+76

SHARIA: S. 20+21+38+41+44+45+46+47+48+49+50+51+68+111

SUNNA: S. 14+19+21+75

TERROR: S. 3+4+10+13+22+26+70+77+124+126+129+130+135+137+140+141

TILHØRIGHET: S. 58+76+104+113+114+126+127+128+129+138

TOLKNING: S. 4+10+17+18+19+21+22+25+27+28+30+32+33+34+36+43+46+49+50+51+53+55+60+66+67+79+84+86+89+90+91+94+96+97+98+99+100+122+123+134+135

UMMA: S. 3+10+27+58+83+84+102+103+104+105+106+108+110+111+112+115+126+128

YTRINGSFRIHET: S. 5+19+30+38+41+129

ISLAMSK HUMANISME
© MOMENT 2016
© MINOTENK 2016
REDAKTØRER: ELLEN REISS & LINDA NOOR
DESIGN: BLUNDERBUSS | ANETTE L'ORANGE
ILLUSTRASJONSFOTO: PEXELS.COM | CC0 LICENSE
ISBN: 978-82-93097-31-0