

Københavns Universitet  
Institut for statskundskab  
Rosenborggade 15  
1130 København K

## **SPECIALE**

# **ISLAMISK DEMOKRATI**

**Analyse og videreudvikling af en demokratimodel baseret på islam**

*Skrevet af:*

**Astrid M. Hjortø**

**Christian Olufsen**

*Vejleder:*

**Henrik Jensen**

Afleveret 2. juni 2003

# Indholdsfortegnelse

<b>Indholdsfortegnelse .....</b>	<b>2</b>
<b>1. Indledning.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Indledning.....</b>	<b>5</b>
1.1 Islam og demokrati - et problem?.....	5
1.2 Hvorfor beskæftige sig med islam og demokrati?.....	6
1.3 Hovedspørgsmål og delspørgsmål.....	7
1.4 Nogle metodiske overvejelser .....	10
1.5 Specialets struktur .....	14
<b>2. Hvad er islam? .....</b>	<b>16</b>
2.1 Islam inden for tre samfundssfærer .....	16
2.1.1 Islam som religion .....	17
2.1.2 Islam og politik .....	18
2.1.3 Islam og økonomi .....	19
2.2 Den oprindelige islamiske samfundsmode: Medina-modellen.....	20
2.2.1 Historien om Muhammad og Medina .....	20
2.2.2 Medina-modellen.....	22
2.3 Sammenfatning af islam og Medina .....	26
<b>3. Hvad kan forstås ved en islamisk demokratimodel?.....</b>	<b>27</b>
3.1 Seks hovedstrømninger i fortolkningen af islam.....	28
3.2 Tariq Ramadan .....	31
3.2.1 Ramadan og islams fortolkningsrum.....	32
3.2.2 Sammenfatning af Ramadan .....	35
3.2.3 Kritik af Ramadan.....	36
3.3 John L. Esposito & John O. Voll.....	36
3.3.1 Baggrunden for de islamiske bevægelser.....	37
3.3.2 Islams demokratiske ressourcer.....	38
3.3.3 Islamiske oppositionsbegreber .....	41

3.3.4 Sammenfatning af Esposito & Voll .....	45
3.3.5 Kritik af Esposito & Voll .....	46
3.4 Mohammad Khatami .....	46
3.4.1 En anderledes civilisation og dens problemer .....	47
3.4.2 Den tredje civilisation .....	48
3.4.3 Sammenfatning af Khatami .....	51
3.4.4 Kritik af Khatami .....	51
3.5 Abdolkarim Soroush .....	52
3.5.1 Et religiøst demokrati .....	53
3.5.2 Sammenfatning af Soroush .....	55
3.5.3 Kritik af Soroush .....	56
3.6 Syntese og svaret på delspørgsmål I .....	56
3.6.1 Syntesemodellen .....	56
<b>4. I hvilken grad kan syntesemodellen karakteriseres som demokratisk? .....</b>	<b>65</b>
4.1 Dahl - en demokratiteori .....	65
4.1.1 Ideal- og realmodel .....	66
4.1.2 Det ideale demokrati .....	67
4.1.3 Det reale demokrati .....	69
4.2 Analyse af syntesemodellen ud fra Dahl .....	72
4.2.1 Idealmodellen og islamisk demokrati .....	73
4.2.2 Realmodellen og islamisk demokrati .....	75
4.3 Svaret på delspørgsmål II .....	79
<b>5. Kan de to cases bidrage med supplerende elementer til modellen? .....</b>	<b>81</b>
5.1 Iran .....	83
5.1.1 Introduktion til Iran og dets historiske arv .....	83
5.1.2 Irans statsopbygning og styreform .....	84
5.1.3 Frihed, civilsamfund og valg i Iran .....	90
5.1.4 Irans økonomiske system .....	94
5.1.5 Irans håndtering af mindretal .....	96
5.1.6 Kvinders status i Iran .....	98
5.1.7 Fortolkning af islam i Iran .....	100
5.1.8 Islamiske demokrati-elementer i Iran .....	101

5.2 Tyrkiet.....	104
5.2.1 Introduktion til Tyrkiet og dets historiske arv.....	104
5.2.2 Tyrkiets statsopbygning og styreform .....	105
5.2.3 Frihed, civilsamfund og valg i Tyrkiet.....	110
5.2.4 Tyrkiets økonomiske system.....	113
5.2.5 Tyrkiets håndtering af mindretal .....	114
5.2.6 Kvinders status i Tyrkiet .....	117
5.2.7 Fortolkning og håndtering af islam i Tyrkiet .....	118
5.2.8 Islamiske demokrati-elementer i Tyrkiet.....	122
5.3 Svaret på delspørgsmål III .....	125
<b>6. Hvordan kan islam og demokrati forenes i en islamisk demokratimodel? .....</b>	<b>128</b>
6.1 Islamokratiet tager form.....	129
6.2 Islamokrati-modellen og svaret på hovedspørgsmålet .....	144
6.2.1 Svaret på hovedspørgsmålet.....	144
6.2.2 En kritisk diskussion af islamokrati-modellen .....	146
<b>7. Konklusion, diskussion og perspektivering .....</b>	<b>148</b>
7.1 Specialets konklusion .....	148
7.2 En kritisk diskussion af islamisk demokrati .....	151
7.3 Perspektivering .....	154
<b>Bilag 1  Oversigt over tidligere forskning om islam og demokrati.....</b>	<b>158</b>
<b>Bilag 2  Ordliste med arabiske ord .....</b>	<b>162</b>
<b>Litteraturliste .....</b>	<b>168</b>

# 1. Indledning

## 1.1 Islam og demokrati - et problem?

Vi har i dette speciale valgt, at beskæftige os med emnet *islam og demokrati*. Dette emne er i den grad politiseret, og meget af litteraturen på området er præget af forskernes og forfatterens synspunkter, værdier og fortolkninger. Det kommer blandt andet til udtryk i de forskellige forskeres opfattelse af foreneligheden mellem islam og demokrati.<sup>1</sup> Ofte prises de samme muslimske tænkere<sup>2</sup> af nogle som demokrater, mens andre fremstiller dem som islamiske fundamentalister.<sup>3</sup>

Globalt set er den dominerende opfattelse af demokrati tæt identificeret med den politiske tradition i Vesten, og det er ofte vestlige erfaringer, der danner basis for demokratidefinitioner. For muslimske lande er det aktuelt at stille spørgsmålet om, hvorvidt der eksisterer en ikke-vestlig vej til demokrati og *en særlig islamisk demokratimodel*. Netop i forhold til graden hvormed demokrati identificeres med en bestemt vestlig model, kan en demokratiseringsproces komme i konflikt med ikke-vestlige landes specielle fælles identiteter, og en anklage om kulturimperialisme kan rejses. For når vestlige demokratimodeller ”eksporteres” til ikke-vestlige lande, kan demokratiseringsprocessen i disse lande anskues som en proces, der introducerer udenlandske og uautentiske institutioner. I muslimske lande findes der, ud over de vestlige modeller, ydermere et konkurrerende, omstridt begreb som islamisk demokrati. Det er dette islamiske demokrati vi i vores speciale har valgt at se nærmere på - og det er der gode grunde til.

---

<sup>1</sup> Vi kommer nærmere ind på de forskellige argumenter imod en kombination af islam og demokrati i kapitel 7.

<sup>2</sup> Vi benytter ordet ”tænker”, når der er tale om normative og abstrakte bidrag, som udgør tankeeksperimenter omkring islamisk demokrati.

<sup>3</sup> **Black**, Antony (2001): *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 319-323; **Boroumand**, Ladan & **Boroumand**, Roya (2002): ”Terror, Islam, and Democracy” i *Journal of Democracy*. Vol. 13, no. 2, april 2002, pp. 8-9, 11-12; **Filali-Ansary**, Abdou Roya (1996): ”The Challenge of Secularization” i *Journal of Democracy*. Vol. 7, no. 2, april 1996, pp. 78-80; **Kubba**, Laith (1996): ”Recognizing Pluralism” i *Journal of Democracy*. Vol. 7, no. 2, april 1996, p. 88.

## 1.2 Hvorfor beskæftige sig med islam og demokrati?

For det første har der de seneste årtier været en kraftig opblomstring af den islamiske bevidsthed i muslimske lande og blandt muslimske befolkningsgrupper i vestlige lande. Denne ”islamiske renæssance” anses som startet ved ayatollah Khomeinis magtovertagelse i Iran i 1979.<sup>4</sup> Efter Sovjetunionens sammenbrud og afslutningen på den kolde krig var det en udbredt tanke i Vesten, at der ikke længere eksisterede en egentlig konkurrerende ideologi til vores liberale demokratiforståelse. Francis Fukuyama beskrev dette som ”The End of History”<sup>5</sup>. Det har dog siden vist sig, at islam har et kraftigt potentiale til at udgøre netop en sådan konkurrerende ideologi. I Vesten er det en udbredt holdning, at vestlige værdier som liberalt demokrati, pluralisme og individets selvbestemmelse er universelle, det vil sige alment gyldige. Andre mener modsat, at der ikke findes én global enhedskultur og er dermed fortalere for kulturrelativisme.<sup>6</sup> Hvert synspunkt rummer en række paradokser. For eksempel kan man spørge, om det er udtryk for demokratisk sindelag at tvangsindføre demokrati og tvangssekularisere muslimske lande?

For det andet er den islamiske vækkelses sociale bredde stor og spænder over både veluddannede og folk, der lever på et eksistensminimum. På nuværende tidspunkt er der cirka 1,2 milliard muslimer i verden.<sup>7</sup> Der er 48 lande med muslimsk flertal, og af disse karakteriseres kun knap en fjerdedel som demokratiske af organisationen Freedom House<sup>8</sup>. Islam er verdens hurtigst voksende religion, og man regner med, at den vil være verdens største om tredivede år. Det skyldes især en eksplosiv befolkningstilvækst i muslimske lande, der medfører, at antallet af muslimer i verden kan fremskrives til at være cirka 3 milliarder på dette tidspunkt.<sup>9</sup>

Det er derfor relevant, at undersøge eksisterende islamiske demokratiopfattelser. En styreform, der kombinerer islam og demokrati, er det vi kalder for *islamisk demokrati*. Det er vores formodning, at et islamisk demokrati vil have større mulighed for at opnå anerkendelse i de

---

<sup>4</sup> **Basbous**, Antoine (2000): *L’islamisme - une révolution avortée?*. Frankrig: Hachette Littératures, p. 88.

<sup>5</sup> **Fukuyama**, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. USA: The Free Press.

<sup>6</sup> Med relativisme forstås det at betragte noget som relativt. Kulturrelativister mener ikke, at værdier kan begrundes rationelt, men derimod at de er afhængige af kultur. **Lübche**, Poul (ed.) (1983): *Politikens filosofi leksikon*. København: Politikens Forlag A/S. 1. udgave, 13. oplag 1998, p. 367.

<sup>7</sup> **Brix**, Helle Merete & **Hansen**, Torben (red.) (2002): *Islam i Vesten – På Koranens vej? En antologi*. København: Tiderne skifter, p. 11.

<sup>8</sup> **Pittelkow**, Ralf (2002): *Efter 11. september. Vesten og islam*. Danmark: Lindhardt og Ringhof. 1 udgave, 4 oplag, p. 111. Freedom House er en amerikansk, non-profit, uafhængig organisation, der blev oprettet for næsten 60 år siden af blandt andet Eleanor Roosevelt.

<sup>9</sup> Brix & Hansen (2002), p. 11.

muslimske befolkninger end en sekulær<sup>10</sup> vestlig demokratiform. Dette leder frem til en præsentation af vores hovedspørgsmål og de tre delspørgsmål, vi har koblet til dette.

### 1.3 Hovedspørgsmål og delspørgsmål

Specialets formål og dermed hovedspørgsmål er at undersøge: *Hvordan kan islam og demokrati forenes i en islamisk demokratimodel?*

Emnet *islam og demokrati* har beskæftiget især mange arabiske og persiske politiske tænkere i de sidste par hundrede år, men efterhånden er der også en del vestlige, som har taget emnet op. Særligt siden slutningen af 1980'erne og især efter 11. september 2001 er der blevet udgivet en mængde litteratur på området.

Det meste af forskningen har hidtil koncentreret sig om fire debatter: (1) Om demokratiske fremskridt i muslimske lande, det vil sige empiriske undersøgelser af politiske processer i disse lande med det formål at demonstrere, i hvilket omfang deres regeringer kan eller ikke kan beskrives som demokratiske. (2) Om islamisk fundamentalisme er en trussel, og om den vil sprede sig til mere moderate muslimske lande og ikke-muslimske lande for den sags skyld. (3) Om islam enten skal ses som en primært religiøs eller også en politisk proces. Endelig (4) om islam er forenelig med demokrati.<sup>11</sup>

Vores speciale falder inden for den fjerde debat ved konkret at se på, *hvordan* islam og demokrati kan forenes eller kombineres. Det er således på dette felt, at vores speciale bidrager til diskussionen af islam og demokrati.<sup>12</sup>

Imidlertid er vi i vores arbejde med specialet - trods omfattende litteratursøgning - ikke stødt på en "konkret" islamisk demokratimodel. Med konkret mener vi en model, der konkretiserer den politiske statsopbygning og de politiske institutioner indbyrdes sammenhæng. Det er derfor vores håb, at vi vil kunne bidrage med et bud på en sådan model. For at besvare hoved-

---

<sup>10</sup> Med sekulær mener vi en adskillelse af politik og religion.

<sup>11</sup> **Price**, David E. (1999): *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights. A Comparative Study*. London: Praeger Publishers, p. 21; **Goddard**, Hugh (2002): "Islam and Democracy" i *The political quarterly*. Vol. 73, nr. 1, januar 2002, p. 3.

<sup>12</sup> Eftersom der ikke allerede findes en oversigt over tidligere forskning inden for dette emne, har vi lavet en. Den er at finde i bilag 1.

spørgsmålet har vi opstillet tre delspørgsmål, der hver især kan yde et bidrag til modellen og supplere hinanden.

Det første delspørgsmål (I) lyder: ***Hvad kan forstås ved en islamisk demokratimodel?*** Det er et grundlæggende spørgsmål. Vi skal vide, hvad en islamisk demokratimodel kan indeholde. Dette delspørgsmål søges besvaret ved at gennemgå bidrag fra fire forskere og tænkere, der hver har et bud på, hvordan man kan forene islam og demokrati. Alle disse bidrager med elementer til vores forståelse og videreudvikling af islamisk demokrati. Efter gennemgangen af de enkelte tænkere laver vi en syntese af de fremkomne elementer, og den model, der her sammensættes, kalder vi *syntesemodellen*. Syntesemodellen vil således udgøre svaret på det første delspørgsmål og vil være den model, vi arbejder videre med i resten af specialet.<sup>13</sup>

Da vores kriterium for en islamisk demokratimodel er, at den stadig kan karakteriseres som demokratisk, er det nødvendigt at få vurderet, i hvilket omfang syntesemodellen er demokratisk mangelfuld. Derfor har vi valgt at tage udgangspunkt i Robert A. Dahls<sup>14</sup> demokratidefinition og undersøger som det andet delspørgsmål (II) følgende: ***I hvilken grad kan syntesemodellen karakteriseres som demokratisk ud fra Robert Dahls demokratimodeller?*** Her sammenligner vi den fremkomne syntesemodel med Dahls ideal<sup>15</sup> for demokrati (normativt) og hans realmodel for vestligt demokrati (polyarkiet). At vi netop har valgt Dahl skyldes, at han er en klassiker inden for demokratiteori.<sup>16</sup> Det er vigtigt, at undersøge i hvilken grad syntesemodellen er demokratisk ud fra mainstream kriterier. For hvis den på ingen måde ligner en klassisk demokratimodel, er det et spørgsmål om den overhovedet er berettiget til termen ”demokratimodel”. Ved at undersøge forskelle og ligheder mellem syntesemodellen og Dahls modeller, får vi derfor et klarere billede af, hvor den islamiske demokratiopfattelse adskiller sig fra en vestlig demokratiopfattelse. Dermed får vi klarhed over hvilke elementer i den islamiske model, der bør vægtes ud fra et demokratisk synspunkt og hvilke, der eventuelt bør sorteres fra.

---

<sup>13</sup> De tænkere vi har valgt at inddrage er euro-islam fortaleren Tariq Ramadan, de to amerikanske islamforskere John L. Esposito & John O. Voll, den iranske præsident og intellektuelle Mohammed Khatami og filosofen Abdolkarim Soroush. Kriterierne for netop at vælge disse tænkere og hvem de er, fremgår af kapitel 3.

<sup>14</sup> Dahl, Robert A. (2000): *Om demokrati*. Viborg: Nyt Nordisk Forlag.

<sup>15</sup> Dette ideal må ikke forveksles med begrebet idealtipe. Dahls ideal er det efterstræbelsesværdige, mens en idealtipe er et redskab og en tankekonstruktion, der ikke nødvendigvis er efterstræbelsesværdig.

<sup>16</sup> Se kapitel 4 for en mere uddybende begrundelse for valget af Dahl.



En ting er en model, der er en ren tankekonstruktion, noget anden er ”den svære virkelighed”. Vi undersøger derfor ved hjælp af to cases, om praktiske erfaringer fra en muslimsk virkelighed kan tilføre syntesemodellen et mere realistisk præg og understøtte modellen empirisk. Samtidig håber vi at kunne udfylde eventuelle huller i syntesemodellen med elementer fra disse lande. Mere præcist ser vi på, hvordan man i de to muslimske lande, Iran og Tyrkiet, har forsøgt at løse spørgsmål af demokratisk relevans, for eksempel vedrørende religiøse mindretalsrettigheder og kvinders status. At vi har valgt Iran og Tyrkiet, ud af 48 lande med muslimsk flertal, har flere årsager. De væsentligste er, at Iran og Tyrkiet formodes at repræsentere yderpunkterne af statsbygninger i muslimske lande, hvor Iran er prototypen på en islamisk stat, mens Tyrkiet ligger tæt på en vestlig demokratimodel. Desuden formodes begge lande at være i en proces, hvor de fra hver sit yderpunkt i nogle henseender nærmer sig et islamisk demokrati. Hermed menes, at Iran under præsident Khatami bevæger sig hen imod mere folkelig deltagelse og en opblødning af det religiøse styre, og at Tyrkiet siden 2002 har haft et islamisk regeringsparti.<sup>17</sup> I det tredje og sidste delspørgsmål (III) undersøger vi derfor spørgsmålet: *Kan de to cases, Iran og Tyrkiet, bidrage med supplerende elementer til den islamiske demokratimodel?*

Ud fra svarene på de tre delspørgsmål vil vi konstruere en model for islamisk demokrati. Den ”færdige” model har vi valgt at kalde *islamokrati-modellen*. Ordet er en hybrid af en islamisk (isla-) og demokratisk (-mo-) styreform (-krati) Grunden til at vi har valgt dette specielle navn, er for det første for at skille den ud fra syntesemodellen i specialet, og for det andet for at markere, at den som model udgør vores bud på, hvordan islam og demokrati kan forenes i en islamisk demokratimodel.

Islamokrati-modellen, som altså bygger på syntesemodellen, korrigeret i lyset af Dahls demokratiopfattelse og suppleret med relevante elementer fra de politiske systemer i Iran og Tyrkiet, udgør ikke den endelige ”sandhed” om islamisk demokrati. Derfor diskuteres også om modellen kan og skal suppleres på enkelte områder for at tage højde for demokratisk relevante punkter, for eksempel religiøse (ikke-muslimske) mindretalsrettigheder.<sup>18</sup> På den baggrund

---

<sup>17</sup> Se kapitel 5 for en mere uddybende begrundelse for valget af cases.

<sup>18</sup> Der vil være mange relevante synsvinkler og emner, som vi har været nødt til at afskære os fra at behandle, eftersom specialet har et begrænset omfang. Vi har foretaget en udvælgelse både med hensyn til hvilken vestlig teoretisk demokratimodel vi bruger som referenceramme, og med hensyn til hvilke tænkere vi inddrager og hvilken empiri vi analyserer. Desuden er islam ikke den eneste ”hindring” for demokratisk udvikling i muslimske

kan man diskutere, hvilken karakter vores speciale har, og hvilke metodiske overvejelser, der er forbundet med vores måde at gennemføre analysen. Det giver vi et svar på i næste afsnit, før vi som sidste del af denne indledning kort redegør for, hvordan specialet er bygget op.

## 1.4 Nogle metodiske overvejelser

Vores overvejelser i forbindelse med opbygningen af specialet er overordnet gået i to retninger: (1) Hvordan konstruerer man bedst en demokratimodel og (2) hvordan forholder vi os til et emne, der i den grad er værdiladet. Det er disse overvejelser og vores metodiske løsninger på disse, vi nu vil redegøre for.

Rent metodisk må dette speciale betegnes som en form for komparativ metode, idet vi sammenligner vores syntesemodell med Dahls modeller. Vi kombinerer dette med casestudier, idet vi inddrager de to cases for at underbygge vores model empirisk. De to casestudier<sup>19</sup> er både deskriptive og eksplorative (undersøgende), og de fungerer som en slags idémasse, vi kan inddrage i arbejdet med konstruktionen af islamokratiet. De to cases er repræsentative, fordi de er muslimske lande, men kan også beskrives som ”maksimum variation cases”<sup>20</sup> i og med, at de repræsenterer de to yderpunkter af muslimske landes statsbygninger. Vi vil i det følgende kort illustrere vores metode, samt klarlægge (vores) værdiers plads i arbejdet med udviklingen af en islamisk demokratimodel.

### *Konstruktiv teori*

At vores hovedspørgsmål besvares med et *bud* på en islamisk demokratimodel, og at vores første delspørgsmål bruger vendingen ”hvad kan forstås...”, er ingen tilfældighed. Dermed

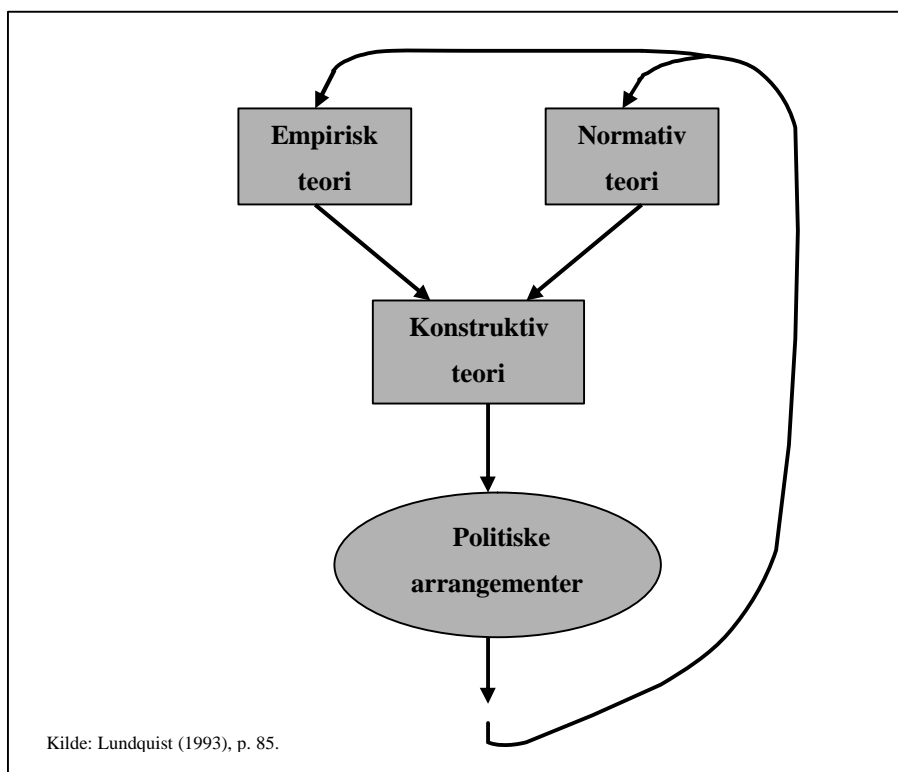
---

lande; for eksempel kan forhold såsom styreform, økonomi, naturressourcer, kolonifortid, tradition og historie fremhæves. Disse forhold vil vi heller ikke komme ind på.

<sup>19</sup> Et casestudie kan defineres som en empirisk undersøgelse, som undersøger et nutidigt fænomen i dets ”reallife” kontekst, specielt når grænserne mellem fænomen og kontekst ikke er tydelige. Casestudie-undersøgelser anvender en mangfoldighed af datakilder og drager nytte af tidligere udviklede teoretiske antagelser til at guide dataindsamlingen og analysen. Yin, Robert K. (1994): *Case study research. Design and Methods*. London: Sage Publications Ltd. 2. udgave, vol. 5, p. 13.

<sup>20</sup> Flyvbjerg, Bent (1991): *Rationalitet og magt. Bind I. Det konkrete videnskab*. Århus: Akademisk Forlag A/S, p. 150. Flyvbjerg beskriver formålet med maksimum variation cases som ”at opnå information om betydningen af forskellige omstændigheder for udseendet af cases; f.eks. tre til fire cases som er væsentligt forskellige m.h.t. én dimension: størrelse, organisationsform, lokalisering, budget e.l.”. I vores tilfælde bruger vi kun to cases, hvis vigtigste forskellighed er deres statsbygning.

indikerer vi, at de resultater, vi måtte nå frem til, for det første ikke nødvendigvis prætenderer at være nogen endelig sandhed og for det andet ikke udelukker, at man på et andet (eller for den sags skyld samme) grundlag kunne være kommet frem til et anderledes resultat, det vil sige en anden model for islamisk demokrati.<sup>21</sup> Dette betyder ikke, at nogle svar ikke er mere rigtige end andre, men blot en principiel åbenhed over for andre fortolkninger. Vores spørgsmåls formuleringer indikerer også, at vi forsøger at udforme en slags konstruktiv teori. Konstruktive problemformuleringer formuleres oftest som et ”hvordan kan...” spørgsmål. Ideelt set bør problemet være formuleret som et spørgsmål, hvilket vi har vægtet.<sup>22</sup> Men i konstruktionen af den islamiske demokratimodel benytter vi desuden både normativ teori og empiriske undersøgelser. Vi kan derfor karakterisere vores metode som svarende meget godt til Lennart



**Figur 1.1 Sammenhæng mellem realistiske teorier og politiske arrangementer**

Lundquists<sup>23</sup> begreber. Konstruktiv teori hører til de realistiske teorityper<sup>24</sup>, der i høj grad er relateret til hinanden, hvilket anskueliggøres i figur 1.1.

<sup>21</sup> Se blandt andet **Lundquist**, Lennart (1993): *Det vetenskapliga studiet av politik*. Lund: Studentlitteratur, p. 97: ”Metoden er ikke neutral. Anvendelse af forskellige metoder på den samme virkelighed eller samme materiale kan, alt andet lige, medføre at forskeren kommer frem til et andet resultat.”

<sup>22</sup> Man søger svar på forskellige spørgsmål alt efter om det gælder empirisk, normativ eller konstruktiv teori. Derfor kan man opdele problemformuleringer efter om de er empiriske, normative eller konstruktive. Ibid., pp. 60-61. Lundquist definerer teori som tankemæssige abstraktioner af virkeligheden. Ibid., p. 65.

<sup>23</sup> Ibid..

<sup>24</sup> Realistisk teori dækker både empirisk, normativ og konstruktiv teori. Den realistiske teori er modstykke til den heuristiske teori (heuristik er læren om metoder til at finde nye videnskabelige eller tekniske resultater), der

Lundquists model illustrerer, hvordan vi har opbygget vores metode. Vi forsøger gennem brug af normativ teori, det vil sige den del af Dahls demokratiteori, der opstiller idealet for demokrati, suppleret med de fire valgte tænkeres forestillinger om hvordan islam og demokrati kan kombineres, at opstille en normativ ramme for vores konstruktion af en islamisk demokratimodel. Denne normative ramme tilføres empirisk teori i form af de to casestudier. Her ved forsøger vi at udvikle konstruktiv teori (islamokrati-modellen), der ideelt set vil kunne få betydning for virkelige politiske arrangementer (islamiske demokratier).<sup>25</sup> Lundquist skriver eksplicit, at for at kunne udvikle en konstruktiv teori, som kan lægges til grund for politisk handling, kræves både empirisk og normativ teori.<sup>26</sup>

Vi foretager også en del konkrete valg undervejs i specialet, for eksempel med hensyn til hvad fra syntesemodellen vi vil arbejde videre med. Det er derfor relevant, at klarlægge vores opfattelse af og holdning til værdiers plads i arbejdet med modellen.

### *Værdifri forskning*

Som vi har været inde på i starten af kapitlet, er emnet islam og demokrati i den grad et politiseret emne. Dette hænger sammen med, at både demokrati, islam og islamisk demokrati er, hvad man kalder "essentially contested concepts"<sup>27</sup>. Hermed menes, at de er omstridte begreber, hvis mening der ikke hersker enighed om.<sup>28</sup> Når man arbejder med omstridte begreber, er det vigtigt at gøre sig klart, at de er det, og anerkende rivaliserende forståelser af begrebet, ikke bare som logisk muligt og menneskeligt sandsynligt, men også som en permanent potentiel kritisk *værdi* i forhold til ens egen brug eller fortolkning af begrebet.<sup>29</sup>

---

dækker over modeller med fuldstændig rationalitet og idealtyper. Et typisk eksempel på konstruktiv teori, er spørgsmålet: "Hvad kan demokrati være og hvordan opnås det?" Lundquist (1993), p. 81. Den realistiske teori søger: empirisk at beskrive og forklare eller forstå virkeligheden, normativt at udforme og retfærdiggøre normer for handlinger, og konstruktivt at vise hvad vi kan opnå af det vi ønsker og at angive vejen til det. Ibid., p. 82.

<sup>25</sup> Ibid., pp. 84-85.

<sup>26</sup> Ibid., p. 86.

<sup>27</sup> **Esposito**, John L. & **Voll**, John O. (1996a): *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 13-14.

<sup>28</sup> Omstridte begreber er begreber, der involverer endeløse diskussioner angående deres rigtige anvendelse.

<sup>29</sup> Ibid., pp. 13-14. Esposito & Voll benytter W. B. Gallies definition af omstridte begreber og bruger citater fra ham til at forklare disse. Se **Gallie**, W. B. (1964): *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto and Windus, pp. 158, 187-188. Se i øvrigt også **Jakobsen**, Uffe & **Kelstrup**, Morten (1999): "Studiet af demokrati og demokratisering" i Jakobsen og Kelstrup (ed.): *Demokrati og demokratisering: Begreber og teorier*. København: Forlaget Politiske Studier, pp. 15-16, 82-138, 376-398.

Mange forskere har tilsyneladende svært ved at fastholde en ”værdifri” forskning. Max Weber<sup>30</sup> understreger, at man ikke bør blande videnskabelig erkendelse med vurdering.<sup>31</sup> Det betyder, at man skal skille er-spørgsmål fra bør-spørgsmål. Derimod betyder det ikke, at forskeren ikke bør udtrykke vurderinger, men det betyder at han/hun må stille to vigtige krav til sig selv, når det gøres. For det første skal han/hun hele tiden holde læseren og sig selv bevidst om, hvilken målestok (værdinorm) virkeligheden måles med, og for det andet til enhver tid gøre læseren og ikke mindst sig selv bevidst om, hvornår og hvor der er tale om værdidomme.<sup>32</sup> Det handler altså om, at man *ikke* skal sammenblande erkendelse med værdidomme, mens det derimod er legitimt, at man forsvarer sine egne idealer, når det bare gøres på den rigtige måde. Det bliver altså et spørgsmål om metode, hvilket illustreres af et Weber-citat:

*”For det er og bliver sandt, at når en metodologisk korrekt bevisføring på samfundsvidenskabernes område er blevet gennemført, må selv en kineser anerkende den. Eller rettere sagt: Bevisførelsen må i hvert fald tilstræbe dette mål, som det kan hænde ikke er fuldt opnåeligt fordi materialet er utilstrækkeligt. Videre er og bliver det også sandt, at hvis den logiske analyse af et ideals indhold og yderste aksiom, og påvisningen af de logiske og praktiske konsekvenser som følger af at efterstræbe dette ideal, skal gælde for vellykkede, må de også være gyldige for kineseren - samtidig med at han kan mangle ”gehør” for vores etiske imperativer, og samtidig med han kan og sikkert ofte vil afvise både idealet selv og de konkrete vurderinger som følger af dets godtagelse, uden dermed at kaste tvivl over den forstandsmæssige analyses videnskabelige værdi.”*<sup>33</sup>

Men som Weber også fremfører, udelukker det ikke, at videnskabelig forskning altid er *værdirelateret*. Værdiopfattelser leder vores interesse i en bestemt retning og giver os et perspektiv på virkeligheden. Der findes derfor ingen ”objektiv” videnskabelig analyse af kulturlivet eller af sociale fænomener uafhængigt af specielle og ensidige synspunkter, som - udtrykkeligt eller stiltiende, bevidst eller ubevidst - udvælger de sociale fænomener som forskningsramme, analyserer dem og organiserer dem. Årsagen er, at ethvert samfundsvidenskabeligt

---

<sup>30</sup> Se Weber, Max (1971): *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

<sup>31</sup> Ibid., p. 167.

<sup>32</sup> Ibid., p. 169.

<sup>33</sup> Ibid., p. 168.

arbejde har et egenartet erkendelsesmål, som vil gå ud over en rent formel betragtning af det sociale normer.<sup>34</sup> Ifølge Weber kan der ikke udledes universelle love for samfundsvidenskaberne, men klare begreber og kendskab til hypotetiske "love" er værdifulde *redskaber*, men kun redskaber, af stor værdi for erkendelsen.<sup>35</sup> Heraf følger ikke, at den samfundsvidenskabelige forskning kun kan komme frem til resultater, der er subjektive. For det der bliver genstand for undersøgelse bestemmes af de værdiopfattelser, som behersker både forskeren og *hans tid*.<sup>36</sup>

Vi har i specialet forsøgt at løse dette værdispørgsmål ved at vælge en demokratisk referenceramme, der ligger godt i tråd med vores egne, subjektive værdier. På denne måde er vores speciale værdirelateret. Ellers har vi så vidt muligt i selve analysen forholdt os rationelt, sagligt og neutralt til materialet, det vil sige til de forskellige tænkeres idéer og empirien. Vi har forsøgt at besvare vores spørgsmål så konkret som muligt. Vi har bestræbt os på både at adskille erkendelse fra vurdering og være bevidste om vores værdier og om hvornår vi bruger dem samt at klarlægge dette for læseren. Hvor vi foretager deciderede valg, gør vi klart opmærksom på dette, og vi forsøger så vidt muligt at begrunde vores valg med udgangspunkt i Dahls argumenter. Herefter står kun tilbage kort at redegøre for strukturen i specialet.

## 1.5 Specialets struktur

Som det ses af figur 1.2 på næste side er specialet opbygget ud fra målet om at konstruere en islamisk demokratimodel, nemlig islamokratiet.

Sammenfattende stiller vi spørgsmålet om, hvordan islam og demokrati kan forenes i en islamisk demokratimodel, som trods omfattende debat og forskning i sammenhænge mellem islam og demokrati ikke er søgt besvaret gennem konstruktion af en demokratimodel på islamske præmisser. Opdelingen i delspørgsmål fungerer både som tre adskilte delelementer, og desuden som en tretrinsraket i forhold til besvarelsen af hovedspørgsmålet. Besvarelsen på delspørgsmål I vil have betydning for undersøgelseerne under delspørgsmål II, som igen vil have betydning for de konkrete undersøgelser under delspørgsmål III. Svarene på de tre del-

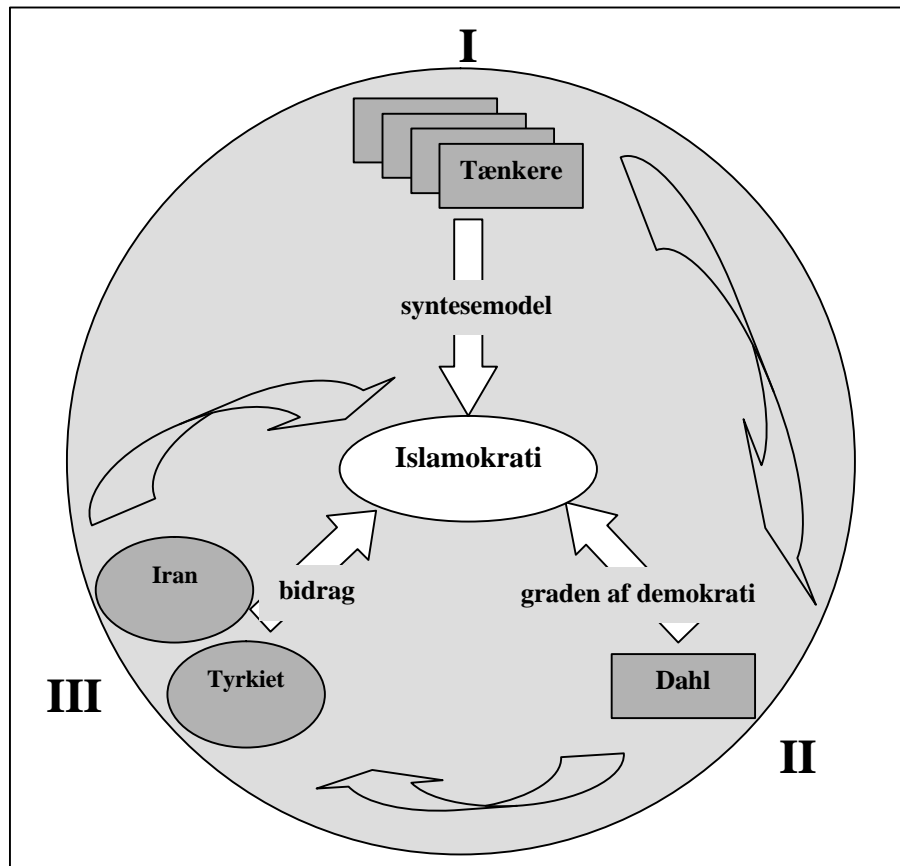
---

<sup>34</sup> Weber (1971), p. 181.

<sup>35</sup> Ibid., p. 185.

<sup>36</sup> Ibid., p. 193.

spørgsmål kan bidrage med vigtig viden om denne islamiske demokratimodel og vi mener, at alle tre er nødvendige for en fyldestgørende besvarelse af hovedspørgsmålet.



Figur 1.2 De tre delspørgsmåls relation til hovedspørgsmålet

Vi nøjes derfor i *kapitel 3* med at se på, hvad islamiske tænkere selv kan bidrage med til en syntesemodellen. Dernæst undersøger vi i *kapitel 4*, som andet led i besvarelsen, i hvilket omfang syntesemodellen er demokratisk i forhold til det mest autoritative bud på en vestlig demokratiopfattelse, nemlig Robert Dahls. Den tredje del af besvarelsen gives i *kapitel 5*, hvor vi med et systematisk eftersyn med demokratiteoretiske briller undersøger, om der findes relevante modelementer i to muslimske lande. Herefter kommer vi i *kapitel 6* til svaret på hovedspørgsmålet i form af islamokrati-modellen. *Kapitel 7* er en kort konklusion, diskussion og perspektivering af analysens resultater. Men først følger i *kapitel 2* en ultrakort gennemgang af islam og Medina-modellen, der er nødvendig for at forstå islamisk tankegang.

## 2. Hvad er islam?

Kapitlet her er ment som en introduktion til islam, der skal gøre det muligt at forstå de argumenter, der eksisterer for og imod at kombinere islam og demokrati. Kapitlet er delt op, så det først ser på islam inden for forskellige samfundssfærer og dernæst på den såkaldte Medina-model. Idéen med at gennemgå islam inden for forskellige samfundssfærer, som her er religion, økonomi og politik, er at vise, hvor mange områder begrebet islam dækker. Mange af disse forskellige opfattelser vil optræde i specialet og er derfor vigtige at tage med. Medina-modellen er taget med, fordi det er den eneste islamiske samfundsmodel, som næsten alle muslimer kan enes om er den oprindelige. Med andre ord så udgør modellen en referencepunkt for muslimer, og elementer af den vil således indgå i den kommende analyse.

### 2.1 Islam inden for tre samfundssfærer

I dette afsnit vil islam som religion, politik og økonomi blive gennemgået, men først en generel beskrivelse islam.<sup>37</sup>

Islam oversættes i Vesten ofte med ”underkastelse”, et ord der på alle europæiske sprog har en negativ betydning. Muslimer selv betragter islam entydigt positivt og forbinder ordet med fred, harmoni og hengivelse til de rammer for livet, som Allah har tilkendegivet i Koranen. Islam betragtes af muslimer som den endelige og definitive guddommelige åbenbaring fra den ene sande Gud.<sup>38</sup>

Historisk set er islam et produkt af livet og udviklingen på den arabiske halvø, men islam er med tiden blevet den dominerende religion i hele Mellemøsten, Nordafrika, Tyrkiet, Iran og i store dele af det centrale Asien. Islam har også i dag spredt sig til både Indonesien, Øst- og Vestafrika. Denne udbredelse er dog ikke resultatet af en målrettet islamisk mission, men snarere af den islamiske traditions evne til at skabe syntese mellem islams centrale trosindhold og de levende kulturer, der med tiden er blevet en del af den islamiske verden. Den islamiske

---

<sup>37</sup> Der skal gøres opmærksom på, at der ikke er plads til at gennemgå alle de væsentlige udtryk, som forekommer i islam. De fleste af dem er derimod at finde i ordlisten i bilag 2. For at lette læsningen er alle arabiske ord kort oversat, hver gang de optræder i teksten. Dog er dette undladt, hvis det arabiske ord optræder flere gange i træk. Det arabiske ord vil stå i kursiv og den danske oversættelse i parentes bagefter. For at få den fulde betydning af et ord, bør man dog slå efter i ordlisten. Hvor det har været nødvendigt ud fra fortolkningsmæssige hensyn at bruge andre oversættelser end dem i ordlisten, så vil dette fremgå tydeligt, for eksempel i en fodnote.



verden er derfor nok i en række sammenhænge én verden, men den er ved nærmere eftersyn også præget af store forskelle.

### 2.1.1 Islam som religion

Når man taler om islam som religion, så gælder det også, at der ikke kun er én opfattelse af hvad det er.<sup>39</sup> Dog kan man generelt sige, at religionen bygger på streng monoteisme. Der findes kun én Gud, og det er Allah. Profeten Muhammad levede omtrent fra år 570 til 632 e.kr., og ses som den sidste store profet efter blandt andre Abraham, Moses og Jesus. Det er således ham, der bringer den endelige og fuldkomne lov, Koranen, til jorden fra Allah. Først herefter kan man tale om islam som religion, og islam er derfor den yngste af de tre monoteistiske religioner, det vil sige efter jødedommen og kristendommen. Den Gud, Muhammad modtog sine åbenbaringer fra, er, ifølge muslimer, identisk med den Gud, der tidligere har åbenbaret jødedommen og kristendommen. Ud over Koranen bygger islam som religion også på *sunna* (profetens sædvane). Ud fra Koranen og *sunna* er der i islam opstået fem søjler, som er de pligter enhver rettroende muslim skal efterleve over for Allah: trosbekendelsen, bøn, skat, faste og pilgrimsrejsen til Mekka.

Der er to religiøse hovedretninger inden for islam: sunni-islam og shia-islam. Groft sagt er forskellen mellem de to retninger opfattelsen af hvem, der er den retmæssige efterfølger til Muhammad. Inden sin død havde Muhammad nemlig ikke givet klare instrukser på, hvem der skulle efterfølge ham.

De, der blev til *sunnier*, valgte, at profetens nærmeste kollega skulle være den nye leder, hvilket et flertal bakkede op om.<sup>40</sup> Den nye leder fik betegnelsen *kalif* (stedfortræder for Allah), og i sunni-islam kan hvem som helst hyldes til kalif under forudsætning af, at vedkommende til grund for sin ledelse af det islamiske samfund lægger Koranen og *sunna* (profetens sædvane). I den politiske kamp mellem sunni-islam og shia-islam, sikrede sunnierne sig umiddelbart kontrollen over *kalifatet* (kaliffens styre).<sup>41</sup> Sunni-islam udgør derfor også langt den største af de to retninger. Man regner med, at 90 procent af verdens muslimer er sunni-muslimer. Nav-

---

<sup>38</sup> Simonsen, Jørgen Bæk (2001): *Politikens islam leksikon*. Århus: Politikens Forlag, pp. 95-96.

<sup>39</sup> Hvor ikke andet er angivet, er følgende skrevet med udgangspunkt i Simonsen (2001), pp. 9-16, 159, 165.

<sup>40</sup> Yale, Pat & Ham, Anthony & Greenway, Paul (2001): *Iran*. London: Lonely Planet Publications, p. 54.

<sup>41</sup> Kalifatet bestod fra Muhammads død i 632 e.kr. og indtil 1258, hvor den sidste kalif blev myrdet af mongolerne, da de erobrede Bagdad. Kalifatet blev siden genoplivet af osmannerne, men blev formelt erklæret ophævet af Atatürk (Tyrkiets grundlægger) i 1924. Den første kalif (stedfortræder) efter Muhammad var Abu Bakr. Han blev valgt af dem, som siden blev sunnier. Den anden og tredje kalif var henholdsvis Umar og Uthman. Simonsen (2001), p. 105.

net ”sunni” skyldes, at *sunna* (profetens sædvane) lægges til grund for den måde, hvorpå man efterlever islam. Sunni-islamisk teologi har gennem tiden været præget af vidt forskellige tendenser, men der er gennem tiden alligevel skabt et fælles sunni-islamisk fundament.

De, som siden hen blev til shiiter, mente, at lederskabet efter Muhammad skulle forblive i hans familie. Derfor støttede de hans fætter Ali, der var gift med Muhammads datter, som efterfølger. Efter shiitisk tro skulle lederen være Ali eller en mandlig efterkommer efter ham og Fatima. Deraf kommer navnet ”shia”, der betyder parti efter betegnelsen ”shiat Ali”, det vil sige Alis parti. I shia-islam betegnes den legitime leder af et islamiske samfund med titlen *imam* (legitime leder).<sup>42</sup> Denne retning har kun ringe udbredelse, hvilket især skyldes, at hovedparten af de dynastier, der gennem historien har haft politisk kontrol over større eller mindre dele af den muslimske verden, var sunni-muslimske. Kun cirka 10 procent af verdens muslimer er shia-muslimer, og kun i Iran er shia-islam statsreligion.

### 2.1.2 Islam og politik

Muslimer, der er fortalere for islam som et altomfattende tilværelsestolkningssystem, fastholder, at reglerne for indretningen af et samfund skal tage udgangspunkt i de forskrifter, der står i Koranen, og i de regler, der kan udledes af *sunna* (profetens sædvane). Disse muslimer mener, at den islamiske tradition skal være den moderne stats fundament, det vil sige, at der skal skabes en islamisk stat. Dette har de religiøse magthavere i Den Islamiske Republik Iran forsøgt, siden de sikrede sig den politiske kontrol med landet i 1979. Andre mener derimod, at et moderne samfund udmærket kan præges af sociale adfærdsregler, der ikke har rod i islam, uden at samfundet af den grund bliver uislamisk. Det kunne eksempelvis være indarbejdelse af politiske traditioner fra Vesten; for eksempel princippet om den almindelige befolknings deltagelse i den politiske beslutningsproces. Denne gruppe muslimer mener dog også, at dele af den islamiske tradition skal fastholdes som fundament for den moderne stat. Dette har i forskelligt omfang været forsøgt blandt andet i Pakistan, Tunesien, Ægypten og Jordan.

Muslimer strækker sig fra de, som mener, at islam kun skal være en privat religion, til de, der mener, at islam bør være mere end en religion, og indgå i en nutidig kontekst, og endelig de,

---

<sup>42</sup> Den fjerde kalif blev Ali. Et mindretal havde efter Muhammads død forsøgt at få valgt Ali som kalif i stedet for Abu Bakr, men dette skulle altså først lykkes fjerde gang. Ali blev dog væltet som kalif og senere myrdet. Dette førte til oprettelsen af den shia-muslimske retning, som konkret var et ”politisk parti” (shia), der skulle sikre den retmæssige efterfølgelse af Ali. Disse efterfølgere er de, som hos shiiterne bliver kaldt for *imamer*. Første *imam* var Ali. Shiiter bruger, ligesom sunnier, Koranen og *sunna* (profetens sædvane) som kilder. Forskellen er bare, at shiiter lægger lige så meget vægt på Ali og Fatimas ord, som på ordene i de andre to kilder.

der ikke vil fortolke og udelukkende handler efter det, som står i Koranen. Med andre ord er der både eksempler på muslimske samfund, hvor man ser en institutionel adskillelse af statslige og religiøse strukturer og samfund, hvor det helt modsatte er tilfældet.

Som det også vil fremgå af næste kapitel, kan islam i nogle fortolkninger have implikationer på politikens områder, for eksempel med hensyn til statens indretning.

### 2.1.3 Islam og økonomi

For mange muslimer indeholder islam et økonomisk system, der især baserer sig på Koranen, *sunna* (profetens sædvane), *hadith* (overleverede traditioner), *idjma* (konsensus), *qiyas* (analogislutning fra Koranen eller sunna) og *idjtihad* (den anstrengelse de retslærde gør sig).<sup>43</sup> ”Islamisk økonomi” er hverken kapitalistisk eller socialistisk, men en kombination af begge. Populært sagt kan man opsummere islamisk økonomi som værende ”en kapitalistisk produktionsmåde og en socialistisk fordelingsmåde”.<sup>44</sup> Alle er økonomisk set lige i islam, og det er forbudt at udnytte andre. Ifølge islam tilhører alt land og al ejendom Allah, og der er derfor ingen, som formelt ejer et stykke jord. Man kan derimod godt få retten til at besidde jord, men dette indebærer en moralsk forpligtigelse til, at udbyttet fra jorden skal komme alle til gode. Jorden kan dog godt komme en selv til nytte, så længe den også kommer resten af samfundet til gavn. Således eksisterer der altså en form for privat ejendomsret alligevel. Frihandel er tilladt så længe visse regulativer, som skal tilsikre at handlen foregår i ærlighed og til gavn for alle, bliver overholdt. Eksempelvis er monopoler og opkrævning af renter forbudt. Islamisk økonomi bygger også på en idé om social retfærdighed, hvor *zakat* (skat) betales af næsten alle muslimer for at sikre en form for indkomstfordeling. Der betales desuden almindelig indkomst- og ejendomsskat.

På den ene side kan man sige, at det islamiske økonomiske system opmuntrer til hårdt arbejde, konkurrence og stræben efter profit. Men på den anden side gælder det, at når der er skabt profit, så har staten ret til at opkræve, hvad den måtte finde nødvendigt for at tage sig af hele samfundet.

---

<sup>43</sup> Hvor ikke andet er angivet, er følgende skrevet med udgangspunkt i: **Mannan, M. A.** (1970): *Islamic Economics. Theory and Practice*. Lahore: Sh. Shahzad Riaz for Sh. Muhammad Ashraf Publishers, pp. 58, 88, 90, 97, 153-154, 202, 285, 363-380; Price (1999), pp. 25-27.

<sup>44</sup> Price (1999), p. 25.

Islam i samfundssfærene religion, politik og økonomi er vist som eksempler på, hvad islam er, eller rettere sagt kan være.

## 2.2 Den oprindelige islamiske samfundsmodel: Medina-modellen

Medina-modellen<sup>45</sup> er den model, som muslimer, i deres argumentation for og imod at kombinere islam og demokrati, eksplicit eller implicit tager udgangspunkt i. Modellen er helt tilbage fra Muhammads tid og virker måske lidt utidssvarende, men det er den model, som af næsten alle muslimer på alle tidspunkter i historien er blevet anerkendt som den eneste ægte islamiske samfundsmodel. Senere fremkomster af islamiske samfunds- eller statsmodeller tager også alle direkte eller indirekte udgangspunkt i Medina-modellen. Modellen stammer fra ”Medinas forfatning”, som er en serie af otte forskellige tekster, der er alliancetraktater indgået i Medina mellem Muhammad og hans Medina-partnere. Disse traktater blev gradvist skrevet over en periode på syv år efter Muhammads ankomst til Medina i 622, som er byen der har lagt navn til modellen.<sup>46</sup>

Først lidt om hvad der rent historisk udspillede sig på Muhammads tid efterfulgt af en gennemgang af selve Medina-modellen.

### 2.2.1 Historien om Muhammad og Medina

Koranen fortæller om en bestemt gruppe menneskers handlinger og erfaringer inden for et snævert geografisk område på et bestemt tidspunkt i historien.<sup>47</sup> Tidspunktet er 600-tallet, stedet er byerne Mekka og Medina på den arabiske halvø, og hovedpersonen er profeten Muhammad. I Mekka modtog Muhammad nogle af de første åbenbaringer, blandt andet åbenbaringen ”der er kun én Gud, og det er Allah”. En af Muhammads vigtigste opgaver bliver at udbrede budskabet om denne ene Gud.

---

<sup>45</sup> **Mozaffari**, Mehdi (1987): *Authority in Islam. From Muhammad to Khomeini*. London: M. E. Sharpe Inc., p. 15.

<sup>46</sup> Ibid., p. 24. At vi har valgt Mehdi Mozaffaris ”udgave” af modellen skyldes, at den på en overskuelig måde viser, hvordan de forskellige magtcentre hænger sammen og derfor også kan være en simpel islamisk referenceramme i resten af specialet. Modellen er fra Mozaffari (1987) og er suppleret med **Watt**, W. Montgomery (1956): *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>47</sup> Hvor ikke andet er angivet, er følgende skrevet med udgangspunkt i Mozaffari (1987), pp. 3-7; Simonsen (2001), pp. 9-12.

Allah eksisterede allerede som en gud i den ”religiøse orden”, der herskede på den arabiske halvø på dette tidspunkt, men i denne var Allah kun en blandt flere guder. Muhammad havde ikke overvældende succes med sin religiøse forkyndelse i Mekka, og selv om enkelte sluttede sig til ham og blev muslimer, så viste flertallet ikke tegn på at ville anerkende det religiøse budskab, han forkyndte. Byens førende kredse forsøgte i flere omgange at lægge hindringer i vejen for Muhammad, hvis religiøse forkyndelse blev opfattet som en trussel mod den eksisterende religiøse og sociale orden. I år 622 drog Muhammad og hans få tilhængere konsekvensen af dette. Efter forhandlinger med grupper fra oasebyen Yathrib, der ligger nogle hundrede kilometer nordøst for Mekka, udvandrede Muhammad og de første muslimer til byen Yathrib, der siden er blevet kaldt for Medina.<sup>48</sup> Udvandringen betegnes i den islamiske overlevering som *hidjra* (udvandringen), og den har fået afgørende betydning for islam. Blandt andet er 622 året, hvor den islamiske tidsregning begynder.

En af forklaringerne på at det netop blev Yathrib de udvandrede til, finder man muligvis i den sociale atmosfære, der allerede var i byen. Det var en atmosfære, der højst sandsynligt var åben over for monoteistiske idéer, eftersom en stor del af de oprindelige beboere i Medina var arabere, der mange år tidligere havde konverteret til jødedommen. Man mener også, at der var jøder udvandret fra Palæstina og sågar enkelte kristne. Som omtalt tidligere gør de tidligste åbenbaringer gældende, at den gud Muhammad modtog sine åbenbaringer fra, var identisk med den gud, der tidligere havde åbenbaret både jødedommen og kristendommen. De jødiske og kristne grupper i Medina kunne dog ikke anerkende denne udlægning, og en stor del af åbenbaringerne fra Medina er derfor religionshistorisk set også et opgør med den jødiske og kristne selvforståelse. De åbenbaringer, Muhammad modtog i Medina, fastholder, at det er den samme gud. Muhammad forbliver med andre ord loyal mod den erkendelse, han havde nået allerede i Mekka.

Endnu en årsag til at udvandringen til Medina har fået så stor betydning for islam er, at Muhammads rolle i forhold til sine tilhængere efter udvandringen blev en afgørende anden end den havde været, mens de første muslimer endnu befandt sig i Mekka. Med udvandringen til Medina blev Muhammad nu både af sine tilhængere og af omverdenen opfattet som muslimernes leder. Han var ikke alene religiøs forkynder, men også økonomisk og politisk ansvarlig for den gruppe muslimer, som han havde bragt med sig til Medina. Dette er den historiske forklaring på det forhold, at de dele af åbenbaringen, der omhandler forskellige juridiske og

---

<sup>48</sup> *Madinat* betyder ”by” på arabisk.

sociale bestemmelser, alle stammer fra Medina-tiden. Netop dette forhold har gennem hele islams historie været af meget stor betydning, fordi islam af mange muslimer defineres som et altomfattende tilværelsestolkningssystem, altså mere end blot en religion. Så længe Muhammad levede, nåede han og hans tilhængere ikke at etablere det, vi i dag ville kalde statslige institutioner. Om dette skyldes mangel på tid vides ikke, men fraværet af institutionel tankegang var så markant, at Muhammads umiddelbare efterfølger Abu Bakr ikke havde nogen idé om, hvilken titel han skulle benytte for at gøre sit dekret officielt. Efter mange diskussioner besluttede han sig endelig for titlen *kalif* (stedfortræder). På grund af dette institutionelle fravær kaldes den oprindelige islamiske model for en *samfundsmodel* og ikke for en statsmodel. At det er en samfundsmodel skyldes dog også, at modellen omfatter et helt samfund og ikke kun dele af et politisk system.<sup>49</sup>

Historien giver et vigtigt indblik i de omstændigheder under hvilke Medina-modellen blev skabt. Nu skal der ses nærmere på indholdet af denne.

### **2.2.2 Medina-modellen**

Medina-modellen kan anskues som en række magtcentre eller -embeder uden på hinanden, hvor den største magt er placeret i centret. Efterhånden som man bevæger sig væk fra centret, bliver denne magt svagere og svagere, og modellen kan derfor også karakteriseres som hierarkisk. Se figur 2.1 på næste side.

En analyse af ”det politiske system” i Medina kræver en klar adskillelse mellem de fire niveauer i hierarkiet, det vil sige myndighedseembedet, det legitime magtembede, den politisk-militære stab og det virtuelle magtembede. Hvert af disse magtniveauer har deres egne politiske ansvarsområder, som er rangordnet hierarkisk i nævnte rækkefølge med myndighedseembedet øverst.

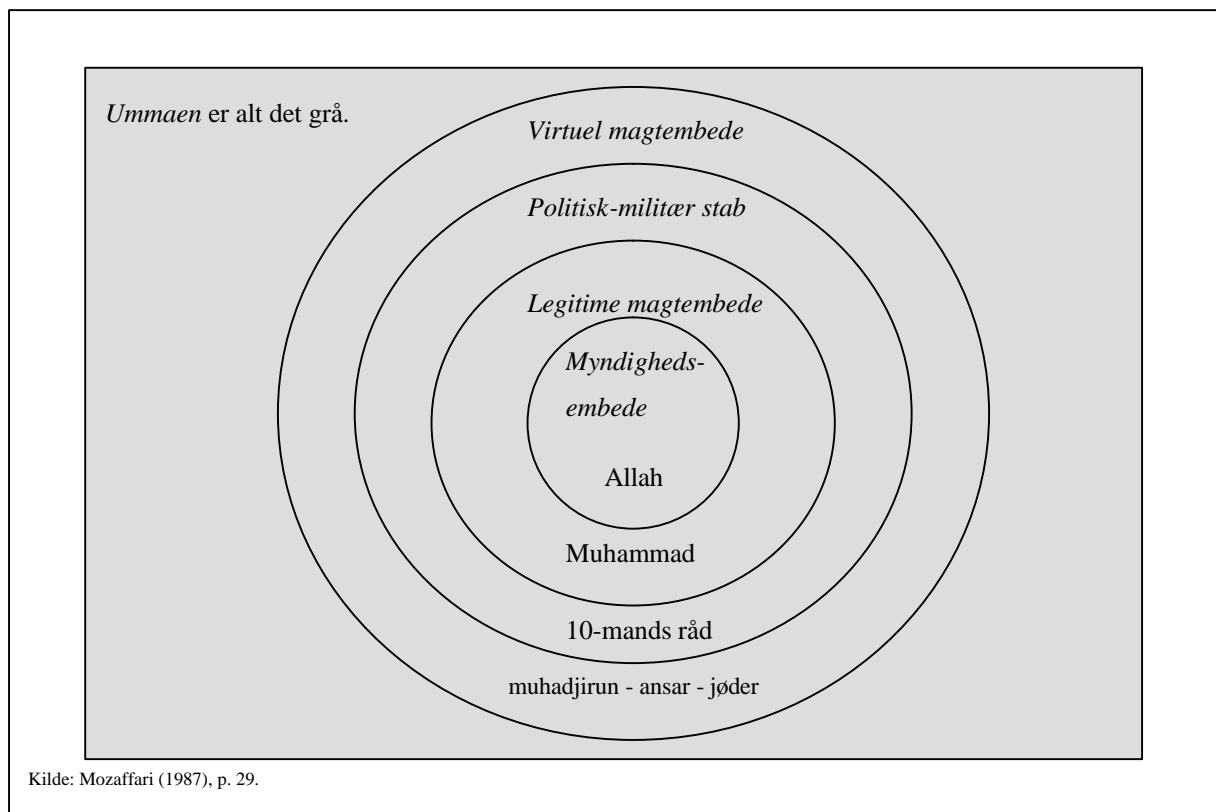
*Myndighedseembedet* er det øverste legitime embede. Det er uafhængigt og tilhører eksklusivt Allah, og bliver på denne måde realiseringen af åbenbaringen ”der er kun én Gud og det er Allah”.<sup>50</sup> Allah bliver således grundpilleren i enhver stats- eller samfundskonstruktion, der har med en islam at gøre, og uden Allah vil et islamisk politisk system ikke kunne eksistere. Den

---

<sup>49</sup> Kort før sin død lykkedes det Muhammad at få store dele af befolkningen på den arabiske halvø, inklusiv byen Mekka, konverteret til islam.

<sup>50</sup> Mozaffari (1987), p. 17.

politiske suverænitæt ligger således helt og holdent hos Allah. Myndighedsembedet er også



**Figur 2.1 Medina-modellen**

den ultimative domstol og kilden for al lovgivning og eventuelt ophævelsen af samme. Dette embede giver med andre ord myndigheden og *retten* til at lede og lovgive. Selv om det måske i teorien er sandt, at Allahs autoritet i dette embede ikke kan deles, så er dette ikke helt sandt i praksis. For at give myndighedsembedet rigtig mening, må det tage sig ud i form af en eller anden fysisk skikkelse på jorden. Myndighedsembedet er ikke nok i sig selv til at regere den virkelige verden. For at fungere har det islamiske system behov for andre instanser og instrumenter.

En sådan instans er *det legitime magtembede*. Dette embede er den udøvende instans, som må tilsikre at systemet fungerer i overensstemmelse med den plan, som myndighedsembedet har overdraget det. En sådan plan er i islam Koranen.<sup>51</sup> Dette magtembede er det øverste legitime magtapparat. Magt tvinger folk til at adlyde viljen, som myndighedsembedet, det vil sige Allah, udtrykker den. Men hvem skal betros at omsætte Allahs vilje til handlinger? På Muhammads tid var det selvfølgelig ham der, som profet og Allahs udsending, påtog sig dette, og

<sup>51</sup> Mozaffari (1987), p. 22.

efter hans død har det været hans efterfølgere.<sup>52</sup> Hvis der opstod uoverensstemmelser i *ummaen* (det islamiske samfund), så er disse underlagt Allahs, og dermed også Muhammads, kendelse eller voldgift. Muhammad har i dette embede også magten til at erklære eventuelle ændringer i alliancerne, der muligvis måtte forekomme mellem stammerne i byen, for gyldige eller ugyldige.

Med til at hjælpe sig har Muhammad en *politisk-militær stab*. Denne udgøres af 10-mands rådet, der består af ti medlemmer fra *quraish*-stammen. Det er den stamme, som sad på magten i Mekka, da Muhammad begyndte at udbrede sin nye religion. 10-mands rådet var konstant ved Muhammads side, og de boede nær moskeen i Medina. Et af medlemmerne var Abu Bakr, som var den første til at efterfølge Muhammad efter hans død.

Det sidste embede er *det virtuelle magtembede*. Dette embede består af alle de instanser, som godt nok har indflydelse, men som ikke selv er i stand til at konstituere legitim magt. Embedet udgøres af *muhadjirun* (de der har foretaget en udvandring), *ansar* (hjælperne) og jøderne i Medina. *Muhadjirun* var de immigranter, der var taget med Muhammad fra Mekka til Medina, mens *ansarerne* var de muslimske Medina-stammer, som i forvejen boede i Medina. Sidstnævnte hjalp *muhadjirunerne* med husly og med at etablere sig i byen. Jøderne var så vidt vides et religiøst mindretal i byen. Selv om de var talrige, så var de ude af stand til ordentligt at forsvare sig selv uden assistance, og de gik derfor i alliance med nogle af de andre mere magtfulde stammer i byen. Det var normalt på Muhammads tid at lave alliancer på tværs af religiøse og ikke-religiøse skel for at beskytte sig imod farer eller angreb udefra. Jøderne deltog dengang som fuldgyldige medlemmer af *ummaen* (det islamiske samfund), dog ikke som religiøse disciple af Muhammad, men som medlemmer af en særlig stamme i samfundet.<sup>53</sup> Jøderne og de få kristne, der var i byen, fik frit lov til at praktisere deres religion i overensstemmelse med egne religiøse og juridiske traditioner uden indblanding fra det omgivende islamiske samfund. Modydelsen for denne ret til fuld indre autonomi var betaling af en særlig skat, *nafaqa*, som også muslimer skulle betale. Havde jøderne derimod ikke været fuldgyldige

---

<sup>52</sup> Som beskrevet i afsnit 2.1.1 hoesker der i dag fortsat uenighed mellem sunni- og shia-muslimer om hvem, der er Muhammads retmæssige efterfølger.

<sup>53</sup> Mozaffari siger, at *ummaen* som regel betragtes som noget særligt islamisk. Dette er ifølge ham ikke korrekt, og blandt andet taler Koranen også om mere end en *umma* (7:29). *Ummaen* på Muhammads tid havde som sagt en politisk (sekulær) og teokratisk (religiøs) form. Den politiske form var stamme-alliancerne eller stamme-konføderationen. Den teokratiske form var de forskellige stammers love og religioner, herunder islam og jødedommen i Medina. Mozaffari (1987), pp. 15-29.



medlemmer af *ummaen* (det islamiske samfund), så havde de skulle betale højere *djizya*, som var den skat personer uden for *ummaen* betalte.<sup>54</sup>

*Ummaen* (det islamiske samfund) består af alle de ovennævnte instanser. Den har således et sekulært element fra tiden før islam, for eksempel stamme-alliancerne, samt et mere teokratisk element som Allah har tilført den gennem Muhammad. Som leder for den gruppe, der drog med ham til Medina, var Muhammad nødt til at udstikke nogle retningslinier for praktiske forhold. Sådanne retningslinier udstak for eksempel regler om, hvordan hans folk burde omgås de oprindelige beboere i Medina, eller om hvordan de var nødt til at overholde lokale love. Der var ikke noget tegn på, at Muhammad skulle have forsøgt at forhindre fri handel, men han forbød dog åger, det vil sige (urimelig) rente ved pengeudlån. Han mente ikke, at man muslimer imellem skulle betale renter for at låne penge, eftersom alle troende var brødre og derfor havde pligt til at hjælpe hinanden finansielt. I begyndelsen af sin tid i Medina havde Muhammad akut behov for penge, og blandt de grupper han spurgte om hjælp var jøderne. Disse var dog ikke interesserede i at låne ud, medmindre de fik renter. Muhammad mente, at det ifølge jødisk lov var forbudt at låne penge ud med renter til med-religiøse, som han anså sig selv for at være til jøder og kristne. Det er blandt andet i dette lys, at forbudet mod åger eller renter skal ses.<sup>55</sup> Hvad angik den sociale struktur i *ummaen* (det islamiske samfund) kan nævnes, at familiestrukturen i præislamisk tid på den arabiske halvø var matriarkalsk. Det vil sige, at alle - også mænd - nedstammede i lige linie fra moderen eller moderens familie. Under Muhammad blev samfundet i Medina dog mere patriarkalsk. Det blev for eksempel tilladt (men var endnu ikke helt almindeligt), at en mand havde flere koner. En fraskilt kone skulle efter skilsmissen blive hos mandens familie indtil hendes venteperiode efter skilsmissen, hvor hun ikke måtte se andre, var forbi. Desuden gik størstedelen af arven fra en afdød til de mandlige dele af slægten, selv om enken fortsat levede. Man mener, at en af årsagerne til at polygami opstod i Muhammads tid, var de mange kampe omkring Medina. Mange af byens mandlige indbyggere døde i disse kampe, og polygami kan derfor ses som en løsning, der gjorde, at der blev taget vare på de mange enker.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Muhammad brød på et tidspunkt alliancen med de fjendtlige indstillede jøde-klaner, og efter dette betalte disse *djizya* (skat) for at beholde deres tidligere selvstændige position. Andre venligtsindede jøder kunne dog fortsat nøjes med *nafaqa* (skat). Først senere under kalifatet var jøder og kristne tvungne til at betale *djizya* for at beholde deres autonomi inden for *ummaen* (det islamiske samfund). Se mere i Watt (1956), pp. 192-225.

<sup>55</sup> Ibid., pp. 250-260, 296-298.

<sup>56</sup> Ibid., pp. 261-293.

Medina-modellen er således på en gang et billede af, hvordan samfundet var indrettet på Muhammads tid, men samtidig også det ældste man i islam kan komme på noget, der minder om en statslig struktur.

### **2.3 Sammenfatning af islam og Medina**

Dette kapitel gennemgik først islam inden for de tre samfundssfærer religion, politik og økonomi. Som religion består islam af to religiøse hovedretninger, sunni- og shia-islam. Som afsnittet om politik derefter viste, så kan islam godt være politik, og på denne baggrund er det så meget vigtigere at have en forståelse for hvilken retning inden for islam, der er tale om. Dette gælder blandt andet for analysen af de to cases, Iran og Tyrkiet, som repræsenterer hver sin retning. Den islamiske demokratimodel, som dette speciale forsøger at udvikle, kommer også til at indeholde økonomiske elementer, og derfor blev afsnittet om islam og økonomi taget med. Islamisk økonomi er kort fortalt en blanding af kapitalistisk og socialistisk økonomi.

I den sidste del af kapitlet refereredes historien om Muhammad i Medina. Byen Medina er der, hvor Muhammad og hans tilhængere tog til for at skabe sig en base og dermed et udgangspunkt for forkyndelsen og udbredelsen af islam. Det er vigtigt at have et indblik i de vilkår, som Muhammad levede under, fordi det forklarer, hvorfor der står om flerkoneri i Koranen, og hvorfor renter er forbudt i islamisk økonomi. Historien dannede også rammen om Medina-modellen, som er væsentlig at kende, da alle muslimer direkte eller indirekte tager udgangspunkt i den, når de taler om at indrette en islamisk (demokratisk) stat.

Næste kapitel vil netop se på forskellige muligheder for et islamisk demokrati. Her vil islam i de tre samfundssfærer og Medina-modellen danne et godt udgangspunkt for at forstå, hvorfor der er nogle elementer, som går igen hos alle vores tænkere, der på andre punkter kan have meget forskellige meninger.

### 3. Hvad kan forstås ved en islamisk demokratimodel?

Efter sidste kapitel har givet et indtryk af, hvad islam kan være og hvilken oprindelig samfundsmodel, der danner udgangspunkt for mange muslimers forestillinger om en islamisk stat, vil indeværende kapitel koble dette udgangspunkt til mere nutidige forestillinger om islamisk statsbygning. Pointen med kapitlet er at undersøge, hvordan islam kan kombineres med demokrati i en nutidig kontekst.

Vores fremgangsmåde til besvarelsen vil være at analysere nogle udvalgte moderate islamiske tænkere samt nogle vestlige forskere, og deres bud på, hvordan man kan kombinere islam og demokrati. Vi vil i denne analyse specielt kigge efter traditionelle elementer ved demokrati, hvilket vil sige spørgsmål som: Hvor ligger suveræniteten? Hvordan kan en forfatning udformes? Hvilke beslutningsprocedurer tænkes brugt i styret? Er der en magtdeling? Hvad med friheder og rettigheder? Er opposition tilladt? Selv om analysen til en vis grad styres af disse elementer, vil vi dog ikke på forhånd lægge os helt fast på bestemte af disse, men derimod være åbne over for de enkelte tænkeres idéer. De tænkere, vi har udvalgt, er: Tariq Ramadan, John L. Esposito & John O. Voll, Mohammad Khatami samt Abdolkarim Soroush. Efter en redegørelse for disses idéer vil vi lave en syntese ved at sammendrage de væsentligste træk ved disse, således at vi når til en foreløbig model for islamisk demokrati, som vi kalder for *syntesemodellen*.

Udvælgelsen af tænkere er sket efter tre hovedkriterier. Det første og vigtigste kriterium for udvælgelsen har været, at tænkerne tilhører den gruppe muslimer, der er åbne over for en nytolkning af de kilder islam bygger på, det vil sige især Koranen og *sunna* (profetens sædvaner). I det førstkommende afsnit præsenteres en opdeling af seks hovedstrømninger inden for fortolkningen af islam, og det vil her fremgå, at den gruppe tænkere vi har valgt at inddrage tilhører den hovedstrømning, som kaldes *salafi-reformisme*. Dette valg har været enkelt at foretage, idet denne gruppe er den eneste, der reelt er åben over for en kontekstafhængig fortolkning af islams grundlag og dermed mener, at et eventuelt demokrati bør hvile på dette grundlag. Selve udvælgelsen af de enkelte tænkere fra denne gruppe er baseret på yderligere to kriterier. For det første har vi valgt tænkere, der supplerer hinanden, det vil sige, at de hver især bidrager med forskellige elementer til vores islamiske syntesemodel. For det andet har vi

valgt tænkere, der har været fremhævet i debatten om islam og demokrati.<sup>57</sup> Inden vi kaster os ud i analysen, præsenterer vi først en meget anvendelig inddeling af hovedstrømninger inden for islam. Denne inddeling er rigtig god, idet den kommer ud over de sædvanlige diktomier med på den ene side ”de gode” moderate muslimer og på den anden side ”de væmmelige” fundamentalister. Pointen er her, at vi får en nuancering og en forståelse for de forskellige måder, hvorpå man kan (eller ikke kan) fortolke islam.

### 3.1 Seks hovedstrømninger i fortolkningen af islam

Inddelingen af islamfortolkningerne i seks hovedstrømninger er baseret på Tariq Ramadans klassificeringsprincipper.<sup>58</sup> Alle de seks hovedstrømninger tager udgangspunkt i de samme kilder, og de grundlæggende principper, hvorpå islam er baseret, godtages med sjældne undtagelser i alle seks. Når det enstemmigt fra alle retsskoler anerkendes, at islams skriftlige kilder er Koranen og *sunna* (profetens sædvane), så mener Ramadan, at de forskellige strømninger skal betragtes ud fra den måde, hvorpå de i virkeligheden relaterer sig til disse kilder eller tekster. En sådan tilgang har en god forklaringskraft, fordi den beskæftiger sig med de fortolkninger, som skaber det religiøse, sociale og politiske sprog med tilhørende handlinger. Tilgangen søger at afdække de forskellige holdninger til læsning af kilderne, det vil sige kildernes status, fortolkningens spillerum, graden af bogstavtro, fornuftens rolle med mere. Ramadan begrænser sig til at skitsere de vigtigste træk ved disse tendenser, hvilket gør det mu-

---

<sup>57</sup> Det er klart, at vores valg af tænkere får afgørende indflydelse på den syntesemodell for islamisk demokrati, som vi når frem til. Havde vi valgt andre tænkere ville vi muligvis være kommet frem til en anden model. Dog mener vi, at vores kriterium om villighed til nyfortolkning af Koranen og *sunna* (profetens sædvane) sammen med kriteriet om fremhævelse i debatten skulle kunne sikre, at vi har valgt de mest relevante tænkere til vores speciale. Vi har desuden fået hjælp til dette valg fra forskere, der har deltaget i debatten længe. De forskere, vi har haft kontakt med, er Mehdi Mozaffari (Aarhus Universitet) og Mark Goli (Københavns Universitet). Hvad angår fravalg af tænkere, så har vi ikke stået i den situation bevidst at skulle fravælge en eller flere. Det bør dog nævnes, at Abul Ala Mawdudi også har skrevet relevant om emnet (Se **Mawdudi**, Abul Ala (1967): *Islamic Way of Life*. Delhi: Markazi Maktaba Islami). Men da John L. Esposito & John O. Voll i deres bog nævner de væsentlige dele af Mawdudis tanker, så har vi valgt ikke at bruge ham som primærlitteratur. Vi har været omkring de fleste af de forskere, der nævnes i bilag 1, og bortset fra dem vi har udvalgt og Mawdudi, har ingen skrevet direkte om emner relevante for vort arbejde. Vi har derfor med hensyn til tænkere ikke stået i et decideret fravalgsdilemma, men snarere i en situation med et for lille udvalg. Vi skal gøre opmærksom på, at de tænkere vi har udvalgt af nogle betragtes som islamiske fundamentalister og ikke, som vi selv anser dem, som moderate. Dette skyldes dels, at flere af tænkerne på forskellige tidspunkter i deres liv har haft forskellige standpunkter, men også at en tænker kan fortolkes forskelligt. Det, vi gør, er at uddrage lige netop det fra den benyttede litteratur, som har relevans for vores speciale. Vi ser således bort fra om en tænker i en anden tekst har skrevet noget som af andre betragtes som udemokratisk eller ikke-religiøst.

<sup>58</sup> **Ramadan**, Tariq (1999): *To Be a European Muslim*. Leicester: The Islamic Foundation, pp. 270-283.

ligt at klassificere forskellige grupper inden for seks hovedstrømninger, hver med sin læsning af teksterne og dermed hver sin lære og samfundsmæssige fortolkning.

### 1. Skolastisk traditionalisme

Denne retning har tilhængere i forskellige dele af den islamiske verden og blandt andet også i Europa. Streng reference til kilderne, sommetider eksklusivt til en af retsskolerne, er grundlæggende for denne strømning. Desuden tillader den ikke sig selv at afvige fra de juridiske opfattelser, der er etableret inden for den pågældende skole. Der er meget snævre rammer for fortolkning af teksterne, og der levnes ingen mulighed for udvikling.<sup>59</sup> Der er ikke nogen *idjtihad* (bestræbelse for at udlede lov) eller nogen nylæsning af kilderne her, da dette betragtes som en grundløs og uacceptabel frihed eller modernisering.

### 2. Salafi-traditionalisme

Denne strømning sammenblandes ofte med den foregående, men der er betydningsfulde forskelle. Salafi-traditionalisme afviser nemlig retsskolernes og deres *ulamaers* (religiøse lærde) medierende funktion. Deres læsning af Koranen og *sunna* (profetens sædvane) udføres på en umiddelbar måde, der overskrider de grænser, der er etableret af retsskolerne. De forholder sig således til *salaf*, det vil sige muslimer af første generation, med det mål at undgå fortolkninger fra det 8.-10. århundrede. De har en bogstavtro tilgang, og tillader ikke sig selv nogen form for fortolkning.<sup>60</sup> Salafi-traditionalisterne insisterer på, at der er behov for at referere til autentiske tekster for at retfærdiggøre holdning, handling, gudsdyrkelse, påklædning og samfundsliv. Teksten alene skal følges både i bogstavelig betydning. Tilhængerne af denne strømning har deres *ulamaer* (religiøse lærde) i Saudi-Arabien, Jordan, Ægypten og Syrien.

### 3. Salafi-reformisme

De reformistiske salafier deler med salafi-traditionalisterne ønsket om at overskride de grænser, som de enkelte retsskoler har etableret. Også de forholder sig således til *salaf*, det vil sige muslimer af første generation. Reformisterne adskiller sig fra traditionalisterne ved at hæle til en fortolkning baseret på lovens og retslærens målsætninger, selv om de også insisterer på nødvendigheden af at referere til teksterne. De mener, at anvendelsen af *idjtihad* (bestræbelse for at udlede lov) er en objektiv, konstant og nødvendig forudsætning for anvendelsen af rets-

---

<sup>59</sup> Tendensen ses blandt andet hos Deobandierne, Barelwierne, Ahl al-Sunna, det tidligere afghanske Taliban og Tablighi Djamaat.

<sup>60</sup> Denne retsskole nedstammer fra Ahl al-Hadith.

læren overalt og til alle tider. Strømningen er opstået som følge af indflydelse fra reformistiske tænkere i slutningen af det 19. og i første halvdel af det 20. århundrede.<sup>61</sup> Fælles for disse tænkere er et meget dynamisk forhold til skriftkilderne og en konstant vilje til at benytte sig af fornuften i håndteringen af teksterne, for på den måde at tage den pågældende epokes nye udfordringer, herunder sociale, økonomiske og politiske aspekter, i betragtning. Der er to forskellige retninger inden for denne strømning. Den første, der følger de kendeste salafi-reformisters legalistiske tradition, går ud på at følge og tilpasse reformismen til den europæiske kontekst (euro-islam). Tankegodset har udviklet sig en del i Europa, og netop derved er man virkelig loyal over for den oprindelige reformistiske ånd. Den anden retning eksisterer især i den islamiske verden, hvor de legalistisk-reformistiske salafi-bevægelser, som er engageret på det politiske område, oftest er i opposition. De fleste fra begge retninger forsvarer forestillingen om et islamisk mønstersamfund, der respekterer de islamiske kilder. På det socialt-politiske plan vil det sige en stat baseret på lovgivning, politisk pluralisme, parlamentarisme, og almen valgret, dog *uden* at det indebærer imitation af en ren vestlig model. Den reformistiske salafi-tænkning er vidt udbredt i Vesten.<sup>62</sup>

#### *4. Politisk og bogstavtro Salifiyya*

Denne strømning er en blanding af den foregående, og en reaktion på den undertrykkelse, der har hærget i den islamiske verden. Den beholder ikke andet fra reformisterne end begrebet social og politisk handling, som den parrer med en bogstavelig læsning af teksterne og en politisk doktrin angående magtens udøvelse, kalifatet, myndigheden, loven og så videre. Det hele bliver en kompleks blanding med en tendens i retning af radikalt revolutionære aktioner, der knytter sig til en modstand mod regeringer (også i Europa) og til en kamp for oprettelsen af en islamisk stat og i sidste ende kalifatet. Tilhængernes diskurs er skarp, politiseret og radikal.<sup>63</sup>

#### *5. Liberal (eller rationalistisk) reformisme*

Denne skole opstod under vestlig tænknings indflydelse i koloniperioden og gik ind for at indføre den sociale og politiske organisationsform, som opstod under den europæiske sekulariseringsproces i den islamiske verden. For eksempel forsvarede denne skole Mustafa Kemal

---

<sup>61</sup> Af disse tænkere er de bedst kendte navne al-Afgani, Abduh, Rida, an-Nursi, Iqbal, Ibn Badis, al-Banna, al-Fasi, Bennabi, Mawdudi, Qutb og Shariati.

<sup>62</sup> Uden for Vesten hører grupper som Det Muslimske Broderskab (Ægypten), al-Nahda-bevægelsen (Marokko) og al-Jazara (Algeriet) ind under denne strømning.

<sup>63</sup> Bevægelser under denne kategori er for eksempel Hizb ut-Tahrir og al-Muwwahidun.

Atatürks sekulariseringsprogram i Tyrkiet. Den går ind for en definitiv adskillelse af den religiøse sfære fra forvaltningen af alt offentligt og politisk liv. Tilhængere af denne strømning bevarer kun religionens åndelige dimension på et individuelt og personligt plan. Deres holdning er, at Koranen og *sunna* (profetens sædvane) på grund af samfundsændringer ikke længere kan være autoritativ referenceramme for normer og adfærd. Det er i stedet fornuft, der skal fastlægge kriterierne for den sociale adfærd. Begrebet ”liberal” referer til den betydning ordet har fået i den vestlige verden.

### 6. *Sufisme*

Sufi-kredsene er mange, og de er grundlæggende orienteret mod det spirituelle liv og den mystiske indvielse. Sufi-ordener er kredse af indviede, som for det meste er internt organiserede som et hierarki med vejlederen i toppen. Hver enkel orden har sin særlige måde at fungere på. Sufierne har ofte været partisaner for en såkaldt ”parallel” islam, der nægter at være loyal over for den pågældende regering.<sup>64</sup>

Nu har vi set at opfattelserne af islams fortolkningsrum er meget varierende, spændende fra absolut ingen fortolkning over en rimelig kontekstafhængig fortolkning til opfattelsen, at islam bør reduceres til et privat anliggende. Som sagt er de tænkere, vi nu skal se nærmere på, placeret inden for den tredje kategori, nemlig salafi-reformisme.

## 3.2 Tariq Ramadan

Forum For Kritiske Muslimer i Danmark<sup>65</sup> beskriver Tariq Ramadan som en af de mest markante skikkelser i debatten om euro-islam og som fortaler for bevægelsen af samme navn.<sup>66</sup> Ramadan er født i Genève i Schweiz og er af ægyptisk oprindelse. Han er desuden barnebarn af Hasan al-Banna, der i 1928 grundlagde Det Muslimske Broderskab i Ægypten. Ramadan har studeret fransk litteratur og vestlig filosofi og er derudover professor i islamologi. Mange

---

<sup>64</sup> Blandt sufi-ordener kan blandt andet nævnes Naqshbandi, Qadiri og Shadhili.

<sup>65</sup> Forum For Kritiske Muslimer mener selv, at de er mere radikale end Tariq Ramadan. De tager nemlig skridtet videre og går ind for en adskillelse af religion og politik (sekularisering).

<sup>66</sup> Andre repræsentanter for euro-islam er blandt andre Murad Hofmann, Abdullah Borek, Z. Abadin, Soheib Bencheikh og Aminah Tønnsen. **Tønnsen**, Aminah (2001): ”Muslimer i bevægelse”. *Home Page*, 2001. 22. januar 2003 <[http://www.islamstudie.dk/europa\\_islam.euro.htm](http://www.islamstudie.dk/europa_islam.euro.htm)>, p. 4.

betragter Ramadan som islams europæiske reformator på trods af, at hans teser om islam i Vesten ikke er helt nye. Ramadan siger selv, at han er europæisk muslim, men er trofast over for de islamiske principper.<sup>67</sup> Ifølge Ramadan eksisterer der ingen modsætning mellem islam og modernitet, eller mellem islam og den vestlige verden. Han ønsker et opgør med diktatoriske dogmer og med muslimers frygt for ikke at være ”gode muslimer”. Hans bog ”How to be a European Muslim”<sup>68</sup> er en teoretisk nyfortolkning baseret på Koranen og *sunna* (profetens sædvane). Hans metode er den samme, som også anvendes af fremtrædende, nutidige muslimske lærde, og han placerer sig selv inden for en moderne islamisk mainstream-tradition.<sup>69</sup> Vi skal nu se på islams vigtigste begreber og desuden det fortolkningsrum, der kan være i islam.<sup>70</sup> Ramadans bidrag skiller sig altså ud fra de andre valgte tænkere ved, at han ikke direkte beskæftiger sig med islam og demokrati. Men hans bidrag er vigtigt, da pointen med at undersøge dette fortolkningsrum er at få en idé om, hvor stort manøvreringsrum vi har i opbygningen af den islamiske demokratimodel.

### 3.2.1 Ramadan og islams fortolkningsrum

Ramadans problemstilling handler om, hvad det indebærer at være europæisk muslim, og hvordan man kan forstå sig selv som muslim i Europa. Samtidig lægger han stor vægt på, at de europæiske forfatninger er fuldt forenelige med islam, idet der netop eksisterer den tros-, ytrings-, forsamlings- og foreningsfrihed, der er nødvendig for trosbekendelsen. Hovedkonklusionen er, at det er muligt for muslimer at fastholde islams grundprincipper, samtidig med at de lever som fuldgyldige og aktive borgere i de europæiske samfund.<sup>71</sup>

Ramadan mener, at islam skal fortolkes ud fra tid og sted, og at Koranen eksplicit opfordrer både til fortolkning og til tolerance over for andre (åbenbarede) religioner.<sup>72</sup> Det er specielt

---

<sup>67</sup> **Khankan**, Sherin (2003): ”Euroislam”. *Home page*. 23. januar 2003  
<[http://www.kritiskemuslimer.dk/DK/euroislam/euroislam\\_main.htm](http://www.kritiskemuslimer.dk/DK/euroislam/euroislam_main.htm)>, p. 2.

<sup>68</sup> Ramadan (1999).

<sup>69</sup> **Ramadan**, Tariq (2002): *At være europæisk muslim*. Danmark: Forlaget Hovedland, p. 19.

<sup>70</sup> Da Ramadan selv placeres inden for den hovedstrømning (salafi-reformismen), som vi har valgt at bruge som basis for vores islamiske demokratiforståelse, må dette fortolkningsrum også svare meget godt til, hvad de andre tænkere, vi beskæftiger os med, kan acceptere.

<sup>71</sup> Se for eksempel Ramadan (2002), p. 206.

<sup>72</sup> Med hensyn til opfordring til fortolkning citerer Ramadan en *hadith* (tradition), der lyder: ”Den, der træffer en begrundet beslutning (idjtihad) og gør det korrekt, vil modtage to belønninger, mens den, der gør det ukorrekt, vil modtage én belønning”. *Ibid.*, pp. 47-48. Med hensyn til tolerance over for andre (åbenbarede) religioner citerer Ramadan Koranen 5:51, der lyder: ”Vi har givet hver af jer en klar og tydelig vej. Hvis det havde været Allahs vilje, havde Han gjort jer til eet folk, men (således) kan han teste jer gennem det, Han har givet jer, så stræb som i kappestrid om gode gerninger. Jeres alles endestation er hos Allah, og Han vil vise jer (sandheden), der hvor I strides”. *Ibid.*, p. 80. Se desuden Koranen 49:13: ”Hør, I mennesker, Vi har sandelig skabt jer af (en)



Ramadans *sharia*-begreb<sup>73</sup>, der adskiller sig fra gængs fortolkning. Ramadan ser *sharia* som den livsform, man som muslim bør have. Følger man denne livsform eller vej belønnes man af Allah. *Sharia* er altså *ikke* et retssystem eller en samling straffelove hos Ramadan, men derimod en vej til Allah, der baseres på grundlæggende islamiske værdier såsom for eksempel ærlighed, trofasthed, retfærdighed og lighed.<sup>74</sup> Muslimers vigtigste opgave er først og fremmest trosbekendelsen, men lige derefter følger arbejdet for retfærdighed. Det vil sige, at de grundlæggende parametre for en muslims sociale, økonomiske og politiske forpligtelser er retfærdighedsprincippet og troen på Guds enhed.<sup>75</sup> Pointen er, at der i forskellig kontekst (tid og sted) er forskel på den konkrete implementering af *sharia* (livsformen). Ramadan lægger stor vægt på, at man skal fortolke islams kilder med udgangspunkt i *masalih* (at søge det fælles bedste) og *maqasid* (kildernes hensigt).<sup>76</sup> Der er altså ikke tale om ordret læsning af Koranen eller *sunna* (profetens sædvane), men læsning ud fra de overordnede mål og hensigter<sup>77</sup>, der er underliggende i disse kilder. Koranen og *sunna* er som sagt de to kilder, hvorpå hele den islamiske retsvidenskab bygger. Tilsammen udgør Koranen og *sunna* (profetens sædvane) *sharia* (den islamiske livsform). *Sharias* anvisninger angiver den vej muslimer skal følge for at være tro mod det åbenbarede budskab. Den islamiske retsvidenskab fremstiller på grundlag af Koranen og *sunna* (profetens sædvane) de regler og den metodologi, ud fra hvilke det er muligt at uddrage generelle principper for *fiqh* (islamisk lov). På baggrund af en forståelse af disse rødder og rammer, bør man være i stand til at praktisere en kvalificeret og tro *idjtihad* (bestræbelse for at udlede lov)<sup>78</sup>. *Idjtihad* sker blandt andet ved hjælp af *idjma* (konsensus) eller individuelt ved hjælp af *qiyas* (analogislutninger). Dette tillader en kodificering af *fiqh* (islamisk lov) og dens to dele, *ibadat* (gudsdyrkelse) med dens faste indhold og *muamalat*

---

*mand og (en) kvinde, og Vi gjorde jer til folk og stammer, for at I kan lære af hinanden*". Ramadan (2002), p. 264.

<sup>73</sup> Vi gør opmærksom på, at Ramadan visse steder bruger andre og bredere oversættelser end dem fra ordlisten (bilag 2), og at vi i det følgende vil holde os til Ramadans egne fortolkninger af begreberne.

<sup>74</sup> Ibid., p. 186. Af andre værdier nævner Ramadan solidaritet, generøsitet, broderskab og kærlighed. Ramadan (2002), p. 189.

<sup>75</sup> Ibid., p. 206.

<sup>76</sup> Ibid., pp. 99-106.

<sup>77</sup> Disse mål beskrives blandt andet som beskyttelse af religion, liv, fornuft, efterkommere og ejendom. Ibid., p. 100.

<sup>78</sup> *Idjtihad* skal forstås som den anstrengelse en retslærd gør sig for at forstå en given kilde og udlede regler herfra, eller i fraværet af klare tekstforlæg så selv at formulere disse regler. Der kan ikke være tale om *idjtihad*, når der foreligger en klar og tydelig tekst i kilderne. Det samme gælder, hvis der foreligger en bekræftet *hadith* (tradition). Disse klare tekster repræsenterer det uforanderlige grundlag, hvorpå *sharia* hviler. Det store flertal af Koranens vers og det meste af *sunna* (profetens sædvane) har dog ikke denne stringente karakter. Derfor bliver *idjtihad* af mange lærde også betragtet som den tredje hovedkilde til *sharia* (den islamiske livsform). Under *idjtihad* hører også konsensus, analogi, juridisk præference og overvejelser angående det fælles bedste. Alle disse "menneskebearbejdede metoder" må nødvendigvis være kontekstafhængige og er derfor ikke eviggyldige.

(samfundsmæssige forhold). De samfundsmæssige forhold omfatter spørgsmål, som kan ændre sig med konteksten eller tid, for eksempel handel, ægteskab, skik og brug, samt straffelov. Det samfundsmæssige bør derfor være under konstant overvejelse og tilpasning for at give mulighed for en trofast praksis i lyset af *sharias* (den islamiske livsforms) generelle principper, hvilket vil sige de mål og værdier, der er bærende i islam.<sup>79</sup> Der har dog altid været uenighed med hensyn til definitioner og afgrænsning, og for eksempel har specialister i *fiqh* (islamisk lov) ofte forsøgt at reducere *sharia*-begrebet til netop deres specialområde. De har forsøgt at gøre begge dele af *fiqh*, det vil sige både gudsyndigheden og det samfundsmæssige område, til permanent lov. Derved prøver de at gøre *sharia* (den islamiske livsform) til en lov, og loven til et mål i sig selv, og reducerer dermed islam til uforanderlige juridiske forskrifter.<sup>80</sup>

Ramadan gør det helt klart, at det er *ulamaernes* (de religiøse lærdes) rolle at fortolke islam, hvor den er åben for fortolkning.<sup>81</sup> Dette udelukker ikke, at resten af samfundet har noget at skulle have sagt. Der skal være en dialektisk proces mellem samfundet og de lærde, men hvordan dette konkret skal foregå, kommer han ikke ind på.<sup>82</sup> *Ulamaerne* (de religiøse lærde) har gennem deres studier af blandt andet Koranen skabt fem klassificeringer af de forskellige typer af påbud og forbud i relation til adfærd i valgsituationer. Disse klassificeringer er: (1) obligatoriske handlinger, (2) anbefalelsesværdige handlinger, (3) acceptable handlinger, (4) kritisable handlinger og (5) forbudte handlinger.<sup>83</sup> Det tilladelige udgør grundlaget for hele det samfundsmæssige område. Ramadan understreger, at det at være muslim ikke betyder, at man er nødt til at foretrække den mest belastende eller nøjsomme løsning. En *fatwa* (udtalelse fra en retslærd) bliver ikke mere islamisk af at være hård. Den skal bare respektere Koranen og *sunna* (profetens sædvane), hverken mere eller mindre.<sup>84</sup> Da det er *ulamaerne* (religiøse lærde), der har indsigten i den islamisk retslære, og da det er dem, som forstår formålet og funktionen af det som gøres (lovligt som ulovligt), så er det også dem, som bør udstikke de islamisk-juridiske retningslinier svarende til tiden og omgivelserne. *Idjtihad* (bestræbelse for

---

For eksempel kan en ny konsensus sætte en gammel ud af kraft. De lærde er dog ikke enige om definitionen og klassificeringen af *idjtihad*. Ramadan (2002), pp. 106-108.

<sup>79</sup> Ibid., p. 63.

<sup>80</sup> Ibid., p. 65.

<sup>81</sup> Ibid., p. 82.

<sup>82</sup> Ibid., p. 144.

<sup>83</sup> Ibid., p. 92.

<sup>84</sup> Ibid., p. 94.

at udlede lov) er altså udelukkende et kompetenceområde for de lærde. De lærde (af forskellig slags) er derfor, ifølge Ramadan, profetens arvtagere. Både som medie og som lovgiver.<sup>85</sup>

### 3.2.2 Sammenfatning af Ramadan

Det vigtigste Ramadan bidrager med er en klargøring af de centrale begreber, der har at gøre med fortolkningen af islams kilder, herunder hans opdeling i hovedstrømninger. Her skal specielt hans opdeling i *ibadat* (gudsdyrkelsen) og *muamalat* (samfundsmæssige forhold) frem-

#### **Ramadan om islams fortolkningsrum:**

##### Koranen og *sunna* (profetens sædvane):

- Udgør tilsammen *sharia* (den islamiske livsform).
- Er de to kilder, hvorfra man udleder generelle principper for *fiqh* (islamisk lov).

##### *Idjtihad* (bestræbelse for at udlede lov):

- Ifølge nogle en tredje hovedkilde til *sharia*.
- Er metoderne til kodificering af *fiqh* (islamisk lov).
- Fælles *idjtihad* = *idjma* (konsensus).
- Individuel *idjtihad* = *qiyas* (analogislutninger).
- *Masalih* (overvejelser angående det fælles bedste) er endnu en metode til kodificering af lov.

##### *Fiqh* (islamisk lov):

- Er et produkt af menneskelig tænkning og indsats.
- Består af to dele: *ibadat* (gudsdyrkelsen) som er uforanderlig, og *muamalat* (samfundsmæssige forhold) som bør tilpasses konteksten.

Kilde: Ramadan (2002).

hæves, da det fremgår, at de samfundsmæssige forhold er kontekstafhængige og derfor hele tiden skal tilpasses. Når der fortolkes, så skal dette gøres inden for rammerne af Koranen og *sunna* (profetens sædvane), og hvor der er tavshed i kilderne opfordres til *idjtihad* (bestræbelse for at udlede lov). Ramadan understreger igen og igen, at islams retsvidenskab ikke er et mål i sig selv, men et middel. *Sharias* (den islamiske livsforms) mål er derimod beskyttelse af religion, liv, intellekt, slægt og ejendom<sup>86</sup>, og de åbenbarede værdier er blandt andet ærlighed, retfærdighed og lighed.<sup>87</sup>

Umiddelbart virker fortolkningsrummet inden for islam stort i Ramadans udlægning, men det skorter på konkrete eksempler. Det vigtige for os er, at der inden for det samfundsmæssige

<sup>85</sup> Ramadan (2002), p. 113.

<sup>86</sup> Ibid., p. 100.

<sup>87</sup> Ibid., p. 186.

område er et forholdsvis stort råderum. Dette område falder ind under det, der er tilladeligt at fortolke, hvilket betyder at det er åbent for fortolkning i forhold til en nutidig kontekst.

### 3.2.3 Kritik af Ramadan

Ramadan tillægger umiddelbart *ulamaerne* (de religiøse lærde) utrolig stor magt, men forestillinger om et elitestyre med dem i spidsen hverken be- eller afkræftes tydeligt. Samtidig er han heller ikke særlig stringent i sin fremstilling, der mange gange tillægger de samme begreber forskellige betydninger forskellige steder. Nu er hans bog jo heller ikke skrevet til vores formål, og i forhold til europæiske muslimer er den et vigtigt og nytænkende indslag i integrationsdebatten. Selv om det hovedsagligt er begrebsafklaring og fortolkningsrummet Ramadan bidrager med, så er der alligevel lidt vi kan bruge i vores syntesemodeller om islamisk demokrati. For eksempel kan Ramadans udtalelser om islams fulde forenelighed med europæiske forfatninger fortolkes i positiv retning. I hvert fald er det sikkert, at tros-, ytrings-, forsamlings- og foreningsfrihed er nødvendige for islam. Det fortolkningsrum, som Ramadan åbner i islam, kan kun varetages af religiøse lærde, der dog skal konsultere forskellige eksperter på verdslige områder. Dette virker umiddelbart meget elitært, men man kunne forestille sig, at disse lærde skulle vælges direkte af befolkningerne. Ramadan siger eksplicit, at de lærde er profetens arvtagere.

## 3.3 John L. Esposito & John O. Voll

John L. Esposito & John O. Voll er i modsætning til de andre tænkere, vi beskæftiger os med, ikke muslimer. De er derimod amerikanske forskere. Esposito er professor i religion og international politik, og desuden leder af Center for Muslim-Christian Understanding.<sup>88</sup> Han er også redaktør på *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Voll er professor i historie og er også tilknyttet Center for Muslim-Christian Understanding. De har begge udgivet flere andre bøger om islam.

Esposito og Voll siger i deres bog ”Islam and Democracy”<sup>89</sup>, at deres mål er at undersøge, om der inden for de islamiske vækkelsesbevægelser er udviklet en sammenhængende teori om

---

<sup>88</sup> Center for Muslim-Christian Understanding: History and International Affairs at Georgetown University.

demokrati tilpasset en islamisk kontekst.<sup>90</sup> Deres værk er opbygget omkring seks casestudier. Her undersøges relationen mellem islam og demokrati, i et forsøg på at forstå de nye islamiske bevægelers rolle i udviklingen af dette forhold. Vi har valgt kun at benytte baggrunden for de nyere islamiske bevægelser, og det teoretiske begrebsapparat om demokratiske ressourcer og oppositionsbegreber i islam, da det er det relevante for os.

### **3.3.1 Baggrunden for de islamiske bevægelser**

Ved indgangen til den moderne æra (omkring 1750) har de muslimske lande budt på et større udvalg af politiske systemer. Nogle var (og er stadigvæk) regeret af sultaner, andre af konger og andre igen af lokale høvdinge. Den moderne æra medførte socio-politiske ændringer i alle muslimske stater, og relationen imellem islam og politik har været hovedtema i alle disse transformationer igennem de sidste 250 år. I denne sammenhæng blev det moderne set som vestliggørelse, og islamiske elementer sås ofte som præmoderne eller ligefrem anti-moderne. I det 20. århundrede er nye islamiske bevægelser dukket op. Disse er anderledes end tidligere bevægelser og repræsenterer ifølge Esposito & Voll en ny og vigtig form for islamisk organisation.<sup>91</sup> Disse organisationers hovedstøtter har moderne uddannelse og arbejder inden for samfundets moderne sektorer, og de kan derfor heller ikke karakteriseres som præget af præmoderne holdninger. Deres mål er heller ikke at vende tilbage til præmoderne tilstande, men derimod dannelse af strukturer, der kan fungere på oprindelig islamisk vis i en moderne kontekst. Omkring 1970 begynder islams rolle i politik at ændre sig fra at være et reaktivt element til at komme med nye initiativer til politisk forandring og udvikling. Den politiske kontekst er præget af skuffelse over udviklingen, politisk ustabilitet og de enorme økonomiske problemer, som har præget perioden dengang som nu. Et stadig stigende antal muslimer søger løsningen på problemerne i islam. De nye islamiske organisationer, som hovedsageligt er støttet af studerende og veluddannede unge, repræsenterer ifølge Esposito & Voll udviklingen af et meget troværdigt politisk og socialt alternativ. Samtidig er organisationerne udtryk for både et ønske om større politisk deltagelse og samtidig et ønske om, at de muslimske samfund bliver mere eksplicit islamiske. Dermed forener de tidens to fremherskende tendenser, nemlig religiøs genopståen og demokratisering.

---

<sup>89</sup> Esposito & Voll (1996a).

<sup>90</sup> Ibid., p. 31.

<sup>91</sup> Af eksempler nævnes for eksempel Det Muslimske Broderskab (grundlagt i Ægypten 1928 af Hasan al-Banna) og Djamaat-i-Islami (grundlagt i Asien i 1941 af Abul Ala Mawdudi).

Islam har ligesom alle andre verdenssyn og religioner et fuldt spektrum af symboler og begreber, der kan støtte både absolutisme og hierarki, og desuden et fundament, der kan begrunde frihed og lighed. For os er det vigtige at se nærmere på det sidste, nemlig de demokratiske ressourcer, der findes i islam.<sup>92</sup>

### 3.3.2 Islams demokratiske ressourcer

Demokratisering kan ses som et folkeligt krav om myndiggørelse i styret af staten. Samtidig er forholdet mellem demokratisering og islamisk genopståen processer, der både involverer myndiggørelse og fælles identitetsbekræftelse. Dette er ikke en enestående tendens i muslimske lande, men kendetegnende for hele verden. Den mest accepterede måde at udtrykke myndighedskravet på er gennem kravet om demokrati. I islamisk tradition er der visse grundlæggende begreber om, hvad et retfærdigt samfund bør indeholde. Disse begreber er samtidig basis for den islamiske forståelse af demokrati. Alle muslimer anerkender begreberne, men der er stor forskel på fortolkningen af dem. Ifølge Mawdudi<sup>93</sup> er islams politiske system baseret på tre principper:

- 1) *Tawhid*, som betyder Guds enhed.
- 2) *Risalat*, som betyder profeti.
- 3) *Khilafat*, som betyder kalifat.

*Tawhid* (Guds enhed) har den konsekvens for det politiske system, at der kun kan være én suveræn og det er Allah. Dette er en af årsagerne til, at mange mener, at islam er uforeneligt med demokrati, hvor suveræniteten ligger hos folket. Desuden er princippet selv sagt i modstrid med sekularitetsprincippet. Mawdudi mener dog ikke, at dette "Guds rige" er det samme som et teokrati, da "Guds rige" i islam ikke regeres af en bestemt religiøs klasse, men derimod af hele det muslimske fællesskab. Mawdudi kalder denne styreform for "teodemokrati", der defineres som et guddommeligt demokratisk styre, hvor muslimerne er givet begrænset folkelig suverænitet under Allahs overhøjhed. Den udøvende magt i denne styreform er muslimernes almene vilje. Alle muslimer, der er i stand til det og kvalificerede til at komme med en sund mening om islamisk lov, er også berettigede til at fortolke Allahs love,

---

<sup>92</sup> Ovenstående er skrevet med udgangspunkt i Esposito & Voll (1996a), pp. 3-10.

<sup>93</sup> Ibid., p. 23. Forfatterne henviser til forskellige bøger af Mawdudi. Se for eksempel Mawdudi (1967), pp. 40, 42-43 eller **Mawdudi**, Abul Ala (1976): "Political Theory of Islam" i Ahmad, Khurshid (ed.): *Islam: Its Meaning and Message*. London: Islamic Council of Europe, pp. 159-601.

når det er nødvendigt. Dette er det demokratiske element. Derimod har ingen, end ikke det samlede muslimske fællesskab, ret til at ændre en eksplicit befaling fra Allah. Dette er det teokratiske element. Det er vigtigt at bemærke, at dette indebærer en anerkendelse af, at det er nødvendigt med beslutninger om hvordan og hvornår man må fortolke. Dette princip er anerkendt af både sunni- og shia-muslimer. Inden for denne ramme argumenteres der ligeledes for, at Allahs absolutte suverænitet udelukker enhver form for menneskeligt hierarki, da alle mennesker er lige for Allah. *Tawhid* (Guds enhed) giver således grundlaget for et lighedsprincip inden for det politiske system. Så selv om *tawhid* (Guds enhed) kan bruges som basis for en udemokratisk stat, giver begrebet også basis for lighedsideologier og for revolution imod et vilkårligt styre, der ikke regerer på basis af Allahs budskaber.

***Risalat*** (profeti) har den betydning, at man anerkender Muhammad som den sidste profet med det endelige budskab fra Allah .

***Khilafat*** (kalifat) hænger ud over en gammel forståelse af islam, også sammen med en nutidig muslimsk forståelse af demokrati. I islamisk politisk tankegang har begrebet primært været relateret til defineringen af det politiske lederskab. Kalif betyder profetens efterfølger, og kalifatet som institution er hovedsagligt blevet diskuteret i monarkiske termer. Men der er også en anden mening med begrebet. Ordet kalif rummer nemlig også betydningen ”repræsentant”. Visse steder i Koranen er det muligt, at identificere kaliffer som værende alle slags mennesker, der generelt anses som Allahs repræsentanter på jorden. Sagt på en anden måde betyder denne fortolkning, at kalifatets autoritet er givet til alle mennesker, som er rede til at overholde principperne i *tawhid* (Guds enhed).<sup>94</sup> Kalifat kan også fortolkes som menneskets forvaltning af Allahs skaberværk. Mawdudi bruger netop kalifatet i denne betydning som basis for sin fortolkning af demokrati i islam. Implikationen for det politiske system er, at kalifatets autoritet bliver overdraget fællesskabet som helhed, når det er parat til at opfylde repræsentationen efter principperne om Guds enhed. Dette er demokratiets begyndelsespunkt i islam. Enhver person i et islamisk samfund har kalifatets rettigheder og magt, og på den måde er alle individer lige. Dette er en speciel definition af folkesuverænitet, men dog en form for folkelig suverænitet.

Islams politiske system baseres på disse tre principper, som kan opfattes som islams forfatning og dermed som den *sociale kontrakt*, der binder befolkningen sammen med regeringen.

---

<sup>94</sup> Esposito & Voll (1996a), pp. 26-27.

Ud over disse overordnede principper er der, ifølge Esposito & Voll, andre vigtige begreber, der bekræfter, at islam indeholder demokratiske elementer. Disse islamiske begreber er:

1) *Shura*, der betyder konsultation.

2) *Idjma*, der betyder konsensus.

3) *Idjtihad*, der af Esposito og Voll fortolkes som uafhængige fortolkningsmæssige afgørelser.<sup>95</sup>

Disse begreber spiller en væsentlig rolle i debatten om demokratisering i muslimske lande, selv om fortolkningen af dem også er omstridte.

*Shura* (konsultation) er en politisk konsekvens af menneskenes kalifat. Da alle normale voksne muslimer, både mænd og kvinder, er Allahs repræsentanter, så er det også dem, der delegerer deres autoritet til regenten, og det er deres hensigter, der skal styres ud fra. Koranen opfordrer flere steder direkte til, at muslimer først bør tage deres beslutninger efter *shura* (konsultation), uanset om det er et offentligt eller privat anliggende. Koranen giver dog ikke specifikke anvisninger om metoden. Antal, valgform, valgperiode med mere overlades til lederne på det givne tidspunkt og sted. Det væsentlige er, at lederen skal være omgivet af repræsentative personer, der nyder tillid fra dem de repræsenterer, og desuden at de har en retskaffen karakter. Der er uenighed omkring hvorvidt *shura* (konsultation) skal forstås som "en person", det vil sige regenten, der spørger folket til råds, eller om *shura* skal forstås som "gensidig konsultation", altså gensidige diskussioner på lige fod. Specielt i den sidste betydning bliver konsultationsbegrebet et vigtigt element i forholdet mellem islam og demokrati.

Et andet vigtigt operativt begreb er *idjma* (konsensus). Især inden for sunni-islam har der været lagt stor vægt på konsensus, forstået som den endelige religiøse autoritet i forhold til at fortolke islam. *Idjma* (konsensus) har spillet en central rolle i udviklingen af islamisk lov og bidraget til fortolkningen af lovene. Gennem det meste af islams historie har *idjma* (konsensus) dog været begrænset til de retslærde, og folkelig konsensus har været mindre vigtig. Desuden har *idjma* tenderet imod at være en konservativ kraft. Hvis der først var opnået *idjma* om en bestemt fortolkning, så har tendensen således været at se denne *idjma* som endelig (også selv om den var mange hundrede år gammel). Moderne islamiske tænkere har dog netop set konsensusbegrebet som rummende store muligheder for udviklingen af islamisk lov og tilpas-

---

<sup>95</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 29.



ningen af denne til en nutidig kontekst. *Idjma* (konsensus) og *shura* (konsultation) ses ofte som den effektive basis for islamisk demokrati. Konsensusbegrebet danner grundlag for anerkendelsen af flertalsstyre. Nogle mener, at statens legitimitet afhænger af den grad statens organisation og magt reflekterer fællesskabets vilje; statens legitimitet er således primært baseret på konsensusprincippet. På denne måde kan *idjma* (konsensus) både være legitimiteten og proceduren i et islamisk demokrati.

Det tredje vigtige operationelle begreb er *idjtihad* (uafhængige fortolkningsmæssige afgørelser). Dette begreb kan også oversættes til ”udøvelsen af informeret, uafhængig dom”<sup>96</sup>. Mange muslimske tænkere mener, at dette begreb er nøglen til implementering af Allahs vilje på et givet tidspunkt og sted. Det er gennem *idjtihad*, at folk i en given tid prøver at implementere og anvende guddommelig vejledning på deres tids specifikke problemer. fortalere for *idjtihad* kan enten mene, at der skal nyfortolkes på alle områder, eller også kan åbningen for nyfortolkning være mere begrænset. Nogle mener ligefrem, at *idjtihad* bør overføres fra de retslære til en valgt lovgivende forsamling, der så gennem konsensus kan blive enige om nye fortolkninger. Konsensus kan så igen eventuelt fortolkes som flertalsafgørelser, og det bliver så op til flertallet at fælde dom. På den måde kommer man også (til dels) udenom den forhindring, at retsskolerne kan være ret uenige. *Idjtihad* (uafhængige fortolkningsmæssige afgørelser) har altid været meget omstridt på grund af faren for misbrug, herunder frygten for at man åbner fortolkningens dør så vidt, at sekularisering bliver en mulighed.<sup>97</sup>

### 3.3.3 Islamiske oppositionsbegreber

Først i dette afsnit vil vi se på traditionelle, vestlige demokratiske oppositionsbegreber, og derefter se, om man kan finde lignende begreber inden for islam.

Demokrati baseres på folkets vilje (folkesuverænitet), men ”folkets vilje” er meget ofte delt, og demokratiske traditioner indeholder flere forskellige definitioner af *opposition* og synspunkter om, hvordan man forholder sig til opposition. Demokrati involverer helt klart individer og grupperes ret til at være uenige med regeringen. Men opposition kan være forskellig spændende lige fra revolutionære opfordringer til at ødelægge det eksisterende system til varierende niveauer af uenighed med regeringsmagten inden for det politiske system. Ingen re-

---

<sup>96</sup> Denne oversættelse af begrebet er Esposito og Volls (1996), p. 29. Se i øvrigt også ordlisten.

gering vil tillade det første.<sup>98</sup> Regeringers normale minimumskrav til oppositionen er, at de ikke aktivt deltager i voldelige handlinger med det formål at vælte regeringen. I hovedparten af vestlig politisk tankegang forstås legitim demokratisk opposition som det at være uenig, men med samtykke omkring de fundamentale principper. Dette betyder, at opposition ikke er imod det politiske system som sådan.<sup>99</sup> Dette oppositionsbegreb afhænger af et underliggende begreb om ”forfatning” eller et sæt fundamentale forskrifter, som alle deltagere i det politiske system, inklusiv oppositionen, accepterer som legitime.

Der er dog også i moderne vestlig politisk erfaring en tradition for radikal opposition, der kan udtrykkes i mange forskellige revolutionære former. J. L. Talmon<sup>100</sup> har identificeret to konfliktende demokratiopfattelser, liberalt demokrati og totalitært demokrati, der har eksisteret sideløbende siden det 18. århundrede. Liberalt demokrati har traditionelt vægtet de individuelle rettigheder og begrænsning af statsmagten. I sin neokonservative form er der yderligere lagt vægt på markedsøkonomi og i sin postmoderne form vægtes multikulturel pluralisme. Det totalitære demokrati, symboliseret af kommunismen og socialismen<sup>101</sup>, har traditionelt vægtet den fælles vilje og fællesskabets kollektive struktur. Den nye gren af totalitært demokrati, New Left, har fortsat vægten på det fælles gode, borgerdyder og politisk fællesskab. De forsøger dog at omformulere disse, så de bliver kompatible med anerkendelse af konflikt, deling og antagonisme.<sup>102</sup> Historisk er den radikale tradition blevet artikulert som en utopisk kritik af det industrialiserede samfund, der kombinerede kapitalistisk økonomi med liberalt demokrati. I denne form var den en voldelig revolutionær opposition nærmere end en ”forfatningsmæssig opposition”. Men selv den traditionelle vision om radikalt demokrati (totalitært demokrati) anerkendte ikke revolutionær opposition i et samfund styret af radikale demokrater. Ifølge Esposito og Voll er revolutioner kun mulige, når antidemokratiske regimer står over for krav om demokratisering og desuden i modsætningen mellem sekulær politisk teori og politisk teori bygget på religiøse antagelser.

---

<sup>97</sup> Ovenstående er skrevet med udgangspunkt i Esposito & Voll (1996a), pp. 11-32.

<sup>98</sup> Undtagelser fra dette er forskellige af de østeuropæiske regimer, der samarbejdede med oppositionen i forhold til en form for selvdestruktion ved landenes overgang til demokrati.

<sup>99</sup> Ibid., p. 35.

<sup>100</sup> Talmon, J. L. (1960): *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Frederick A. Praeger.

<sup>101</sup> Det kan diskuteres, hvorvidt et totalitært demokrati overhovedet er et demokrati, men dette vil vi ikke komme nærmere ind på her.

<sup>102</sup> De to demokratityper er baseret på Esposito & Voll (1996a), pp. 36-38. Der er indeholdt elementer fra Talmon (1960), p. 1 og Mouffe, Chantal (1992): ”Democratic Politics Today” i Mouffe, Chantal (ed.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London: Verso, pp. 12-13.

De *islamiske* oppositionsbegreber går helt tilbage til profeten Muhammads erfaringer i det 7. århundrede i Medina. Muslimer har mange begreber, der kan anvendes i forskellige oppositionskontekster. Det er mens muslimer er i flertal, at islams politiske basisbegreber udvikles. Dette gælder både *idjma* (konsensus), *shura* (konsultation) og *idjtihad* (uafhængige fortolkningsmæssige afgørelser) samt politisk opposition. *Sharia* (det islamiske retssystem) kan ses som forfatningen i et muslimsk samfund. De fleste anerkender islams basisprincipper som repræsenterende en forfatning, og denne forfatning er igen et vigtigt element som basis for lovlig opposition. Koranen og *sunna* (profetens sædvane) som ultimativ autoritet er den basis som, uanset tid og sted, kan bruges til at kritisere de eksisterende forhold. I moderne tid kan denne basis udgøre grundlaget for islamisk konstitutionalisme, der kan hjælpe med at definere både staten og lovlig opposition.

I denne forbindelse er der to vigtige begreber, der sætter grænserne for uenighed og opposition. Disse er:

- 1) *Fitnah*, der betyder civil uorden, hvilket er forbudt.<sup>103</sup>
- 2) *Ikhtilaf*, der betyder uenighed, hvilket er tilladt.<sup>104</sup>

Der er også et tredje begreb *dhimma*, der definerer mindretals (specielt ikke-muslimers) roller og rettigheder, og desuden et fjerde begreb, en slags magtdeling, der begrænser regentens magt gennem speciel anerkendelse af "konstitutionelle" regler hinsides regentens kontrol og en *de facto* separation af magterne. Ingen af disse fire begreber eller for den sags skyld dem alle i kombination, repræsenterer en eksplicit demokratisk begrebsliggørelse af opposition i moderne forståelse, men de danner dog en basis, hvorpå en sådan begrebsliggørelse kan hvile. Vi vil komme ind på de to sidst nævnte begreber (minoriteter og magtdeling) senere.

***Fitnah*** (civil uorden) er den uenighed som *ikke* er tilladt, fordi den enten er voldelig eller på anden måde udgør en fare for det etablerede system. På Muhammads tid var *fitnah* den opposition det muslimske fællesskab mødte i form af trusler mod deres tro. På denne måde kan begrebet også fortolkes som retten til oprør mod regenter eller regimer, der truer det islamiske politiske system og derved gør sig skyldige i *fitnah*. Nutidens tænkere beskæftiger sig med afgrænsningen af opposition i forbindelse med at undgå *fitnah*. Samtidig anerkender de fleste retten til legitim revolution imod vedvarende uretfærdige og tyranniske regeringer. Nogle mener endda, at muslimer har pligt til at gøre oprør imod regimer, der gør sig skyldige i *fitnah*

---

<sup>103</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 41.

(civil uorden). *Fitnah* er også et vigtigt begreb i definitionen af ytringsfriheden, for eksempel kan ytringsfriheden begrænses ud fra ønsket om at undgå *fitnah*. Ordet dækker også de ord og handlinger, som kan skabe splid og kontrovers mellem folk i en sådan grad, at man ikke længere kan skelne de troende fra de ikke-troende. Denne idé med, at uroligheder og anarki kan true muslimers tro sætter store grænser for det muslimske oppositionsbegreb. Grundet dette begrebs dobbelttydighed, kan folk, der opponerer imod en muslimsk stat, risikere at blive anklaget for at være årsag til *fitnah* (civil uorden). Som det ses er *fitnah* et komplekst begreb, der både kan bruges til at begrænse opposition, men også til at legitimere modstand mod tyranniske regenter.

Med hensyn til definitionen af acceptabel opposition er *ikhtilaf* (uenighed) et nøglebegreb. Selv om der lægges stor vægt på *tawhid* (Guds enhed) anerkendes alligevel en vis uenighed både imellem muslimer, og imellem muslimer og ikke-muslimer. Begrebet *ikhtilaf* stammer fra uenigheden mellem de forskellige sunni-skoler<sup>105</sup>, der definerer islamisk lov forskelligt. Skolernes forskelle er *ikhtilaf* (uenighed) og disse forskelle mellem skolerne reflekterer ”tankefriheden” i islam og indikerer, at åbenbaringerne ikke kun betyder én islamisk lov. Dette underbygges yderligere af en *hadith* (tradition), hvor Muhammad skulle have sagt, at uenigheder i det muslimske fællesskab er tegn på guddommelig velvilje.<sup>106</sup> Moderne muslimske tænkere har fortsat traditionen med at se lovlig opposition som en fordel i stedet for en ulempe, for hvis alle tvinges til at tænke ens, så kan man risikere at det medfører *fitnah* (civil uorden).<sup>107</sup> Mere overordnet set kan *ikhtilaf* (uenighed) ses inden for en ramme, der accepterer forskellige implementeringer af islam som legitimt. Denne struktur kan igen ses som nogenlunde analog til det vestlige begreb ”konstitutionel opposition”, det vil sige, hvor uenighed inden for den overordnede ramme (forfatning) er tilladt.

Ud over disse to oppositionsbegreber, spiller begrebet *dhimma* (beskyttelse) en vigtig rolle i forholdet mellem muslimer og ikke-muslimer, og kan defineres som ”*en på ubestemt tid fornyet kontrakt gennem hvilken det muslimske fællesskab tildeler medlemmer af andre åbenbarede religioner venlighed og beskyttelse på den betingelse af de anerkender islams domi-*

---

<sup>104</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 41.

<sup>105</sup> Ibid., p. 44. Af retsskoler kan nævnes hanafi, maliki, shafii, hanbali, jafari, med flere. Ramadan (2002), p. 273.

<sup>106</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 44.

<sup>107</sup> Både Hasan al-Banna og Abul Ala Mawdudi har denne holdning.

nans”<sup>108</sup>. Dette er også forklaringen på, at ikke-muslimer ofte kaldes for ”dhimmaer”. *Dhimma*-status (beskyttelses-status) involverer restriktioner og et andenklasses ”medborgerskab” i forhold til de politiske strukturer. Samtidig bliver ikke-muslimer dog anerkendt som legitime deltagere i det muslimske samfund med dertil hørende rettigheder, herunder beskyttelse imod forfølgelse. Begrebet *dhimma* (beskyttelse) har visse analoge træk med det demokratiske begreb ”mindretalsrettigheder”, og selv om det helt klart ikke er det samme, kan det godt være med til at danne grundlag for ikke-muslimsk opposition.

Den sidste ting vi skal se på er muligheden for en *magtdeling* i islam. I Vesten er vi bekendt med magtens tredeling, det vil sige adskillelse af den udøvende, den lovgivende og den dømmende magt. Som vi har været inde på, kan islam defineres som værende både ”religion og stat”. På den måde findes ikke en decideret ”kirkeorganisation” i islam, der kan fungere som en modpol til den politiske magt. Men der kan alligevel tales om en adskillelse i forhold til regenten/regeringen. Faktisk mener nogle, at islamiske samfund tilhører den gruppe samfund, hvor religiøse og politiske institutioner er separate.<sup>109</sup> Man kan se *ulamaer* (religiøse lærde) som nogle, der balancerer regentens magt, hvor *ulamaerne* repræsenterer ”konstitutionen”, det vil sige islamisk lov og kontrollerer, at regenten lever op til denne.<sup>110</sup>

### 3.3.4 Sammenfatning af Esposito & Voll

Vi har nu set, at islam både indeholder vigtige begreber i forhold til demokratisering og desuden flere begreber og traditioner, der kan danne basis for et begreb om konstitutionel opposition. Der er også elementer, der kan danne udgangspunkt for en begrænsning af vilkårlig regeringsmagt. Vi har også set, at der er visse begrænsninger for opposition, for eksempel *fitnah* (civil uorden). Alle disse begreber er lige så omstridte som demokratibegrebet i almindelighed, men de giver alligevel en forståelse for, hvilke demokratiske ressourcer, der findes i islam. Helt overordnet ligger et islamisk demokrati umiddelbart tættest på et såkaldt totalitært demokrati, hvor vægten lægges på den fælles vilje og fællesskabets kollektive struktur i mod-

---

<sup>108</sup> Esposito & Voll (1996a), pp. 46-47.

<sup>109</sup> Se for eksempel **Lapidus**, Ira M. (1975): ”The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society” i *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 4, no. 6, pp. 384-385.

<sup>110</sup> Ovenstående er skrevet med udgangspunkt i Esposito & Voll (1996a), pp. 33-51.

## **Demokratiske elementer i islam ifølge Esposito &**

### **Voll:**

#### Islams politiske systems tre principper:

*Tawhid* (Guds enhed). *Risalat* (profeti). *Khilafat* (kalifat).

#### Forfatning:

Kan ses som Koranen og *sunna* (profetens sædvane). Alle er bundet af Allahs eksplicitte befalinger.

#### Islams demokratiske procedurer:

*Shura* (konsultation). *Idjma* (konsensus). *Idjtihad* (uafhængige fortolkningsmæssige afgørelser, det vil sige implementering af islam).

#### Islams oppositionsbegreber:

*Fitnah* (civil uorden). *Ikhtilaf* (uenighed). *Dhimma* (beskyttelse). *Ulamaerne* (de religiøse lærde).

Kilde: Esposito & Voll (1996a).

sætning til det liberale demokrati. Tekstboksen opsummerer Esposito & Volls bidrag<sup>111</sup> til modellen om islamisk demokrati.

### **3.3.5 Kritik af Esposito & Voll**

Helt overordnet mener vi, at Esposito og Voll kommer frem til et rigtigt godt begrebsapparat i forhold til islamisk demokrati. De er gode til at klarlægge begreberne, uden at de øver vold på dem. Da vi ikke har noget at kritisere, går vi går videre til det tredje bidrag til vores syntese.

## **3.4 Mohammad Khatami**

Næste tænker, som vi vil bruge til vores syntese af islamisk demokrati, er Mohammad Khatami. Han blev ved en folkeafstemning i 1997 valgt til Irans præsident med totredjedele af stemmerne og genvalgt igen i 2001. Han har studeret filosofi, retsvidenskab og islamisk ret, og han har blandt andet undervist i Tyskland og har været kulturminister i en tidligere regering.<sup>112</sup>

Khatami som præsident er en person, der beskæftiger sig med politik og religiøse forhold. En politiker skal ud over at tage hensyn til egne ønsker også lytte til folkets krav, samtidig med at

---

<sup>111</sup> Begreberne er selvsagt ikke Esposito & Volls, men det er deres klargøring af begreberne, der vil ligge til grund for vores model.

han skal holde sig inden for de rammer, som bliver udstukket af styret. Iran er i dag en islamisk republik, hvor der er frie valg til parlamentet, men hvor det reelt er en religiøs elite, som sidder på magten og skal godkende al lovgivning. Khatami er ikke kun Irans præsident, han er også en intellektuel, der har nedfældet sine tanker om, hvordan han kunne tænke sig et muslimsk samfund eller en islamisk stat indrettet. I de efterfølgende afsnit vil vi kun tage udgangspunkt i Khatami som den intellektuelle eller som tænkeren. Vi benytter os af hans bog ”Islam, Liberty, and Development”<sup>113</sup>, som er en samling af nogle af hans tidligere værker og taler. Blandt andet indeholder bogen den tale, som han holdt, da han blev indsat som præsident i 1997.

Mohammad Khatami er valgt, fordi han supplerer vores andre tænkere utroligt godt ved at kombinere det islamiske med det vi kalder ”demokratiske værdier”. Khatami har visioner om frihed, rettigheder og udviklingen af et civilsamfund. Det er disse aspekter eller værdier, vi mener vil kunne tilføre vores syntese nye og nyttige elementer i forhold til hvad Ramadan og Esposito & Voll allerede har gjort.

I det efterfølgende vil vi først beskrive de problemer, Khatami mener, eksisterer i den muslimske verden for derefter at se på hans løsninger.

### 3.4.1 En anderledes civilisation og dens problemer

Khatami skitserer det overordnede problem i Mellemøsten<sup>114</sup> som uforeneligheden mellem den moderne civilisation<sup>115</sup> i Vesten og den traditionsbundne civilisation i den muslimske verden. Han definerer *modernitet* som værende innovative og udviklende fænomener og institutioner, og *tradition* definerer han som værende den eksisterende kultur i det muslimske samfund (Iran), som opstod for mange hundrede år siden.<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> **Khatami**, Mohammad (1998): *Islam, Liberty and Development*. New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, pp. 155-156.

<sup>113</sup> Ibid..

<sup>114</sup> Khatami tager især udgangspunkt i Iran, men flere af hans teser kan direkte overføres på Mellemøsten eller resten af den muslimske verden generelt.

<sup>115</sup> Khatami bruger det engelske ord ”civilization” om to ting: (1) Han bruger det i sin klassiske forstand som *civilisation*, det vil sige som en avanceret kultur med udviklede materielle og tekniske forhold, og (2) han bruger det som *civilsamfund*, det vil sige som en bestemt måde at leve på eller indrette et samfund. Ibid., p. 20. Vi vil benytte begge oversættelser alt efter Khatamis brug af ordet. *Civilsamfundet* definerer vi altså fra nu af på denne måde, men for at få en endnu klarere definition tilføjer vi, at civilsamfundet også (det vil sige ud over Khatamis definition) omfatter alt det, der ikke er stat eller marked. Dette stemmer også godt overens med Khatamis brug af begrebet.

<sup>116</sup> Ibid., pp. 18, 20, 24.

Muslimernes kultur, eller i hvert fald vigtige aspekter af den, tilhører en gammel traditionsrig civilisation, mens livet i dag er influeret af en moderne (vestlig) civilisation. Denne moderne og vestlige civilisation er, siger Khatami, ikke velegnet til den nuværende muslimske. Khatami nævner ikke eksplicit, hvorfor han mener dette, men han siger et sted, at en af de store forskelle mellem de to civilisationer er, at i den vestlige er det mennesket eller individet, som er i centrum, hvorimod at det er Allah, som er i centrum i den muslimske. Ydermere siger han, at den vestlige civilisation ikke indeholder hele svaret på muslimernes grundlæggende problem, nemlig det at de står midt mellem to kulturer. Dette skyldes blandt andet, at han anser den vestlige kultur for skrøbelig, fordi den er menneskeligt konstrueret. Hans konklusion er, at hverken den vestlige eller den nuværende muslimske civilisation kan løse problemerne. Derimod skal man nærme sig en helt tredje civilisation for at skabe balance mellem de to kulturer, som muslimerne står midt mellem. Det er denne civilisation vi nu vil se nærmere på.<sup>117</sup>

### 3.4.2 Den tredje civilisation

Ny islamisk civilisation eller ”den tredje civilisation”, som vi har valgt at kalde den, er ifølge Khatami et samfund, der skal være funderet på den historiske identitet, men samtidig drage fordele af den moderne (vestlige) civilisations opnåelser og fremskridt.<sup>118</sup> Man kan altså sige, at Khatami vil kombinere to civilisationer for at skabe en tredje. For at komme dertil skal den nuværende muslimske civilisation igennem en *udvikling*, og Khatami opstiller tre forudsætninger for dette:<sup>119</sup>

- 1) At folket *deltager* i processen.
- 2) At en seriøs og etableret *tænkning* er tilstede i store dele af samfundet.
- 3) At de produktive tanker i samfundet er baseret på *frihed*.

Angående det første punkt om *deltagelse*, lægger Khatami vægt på en større folkelig deltagelse og involvering i national politik. Dette skal ikke bare tilsikre opfyldelsen af regeringens og folkets fælles pligter<sup>120</sup>, men det vil også føre til realisering af folkets mest fundamentale ret, nemlig retten til selv at bestemme sin skæbne. Som eksempler på deltagelse nævner Khatami for eksempel kvinders ret til at blive valgt til parlamentet, og at andre end gejstlige skal have

---

<sup>117</sup> Dette afsnit er skrevet med udgangspunkt i Khatami (1998), pp. 18, 20, 22, 24, 29, 34.

<sup>118</sup> Ibid., pp. 37, 57.

<sup>119</sup> Ibid., pp. 3-4.

<sup>120</sup> Desværre kommer Khatami ikke nærmere ind på, hvad disse pligter indebærer.



lov til at deltage i politik. Desuden skal alle i den islamiske civilisation have ret til at nyde et normalt liv og til at kunne deltage i sociale, økonomiske, kulturelle og politiske affærer. Deltagelse kræver også, at der eksisterer *retfærdighed*, og særligt den sociale retfærdighed er Khatami optaget af. Han siger, at udvikling uden social retfærdighed kun vil føre til større sociale skel, mens retfærdighed uden udvikling vil føre til mere fattigdom. Begge dele er altså vigtige på samme tid.<sup>121</sup>

Punkt to omtaler *tænkning* i samfundet. Khatami siger, at der skal konstrueres et islamisk system med udvikling af *religiøse intellektuelle*. En intellektuel er en, som forstår de problemer og store spørgsmål, som mennesket står over for i en given tidsperiode, mens en religiøs er en troende, som ser mennesket i en større sammenhæng på tværs af civilisationer ubegrænset i tid. Religiøse universiteter skal uddanne nye generationer af religiøse intellektuelle, og formålet er at få skabt flere tænkere, der kan hjælpe med at udvikle samfundet. Med andre ord foreslår Khatami altså, at så mange unge som muligt skal have en uddannelse, der godt nok skal være af en særlig religiøs art. Det er også kun gennem tænkning og flere intellektuelle kræfter i samfundet, at den islamiske regering kan vælge det bedste synspunkt og dermed komme frem til de rette kriterier for retfærdighed. Khatami kommer i denne forbindelse med et interessant synspunkt, hvor han tilsyneladende tager afstand fra elitestyre. Han siger nemlig, at det at opnå retfærdighed i samfundet ikke alene kan varetages af en religiøs elite, eftersom nutidens komplekse mekanismer påvirker både økonomiske, politiske og kulturelle relationer i samfundet.<sup>122</sup> Hvis en regering skal komme frem til de rette kriterier for retfærdighed, så kræver dette fri udveksling af idéer.

Punkt tre omhandler netop *frihed*, og Khatami definerer ordet som "*retten til at tænke, sikkerheden for at kunne udtrykke tanker og institutionaliseringen af et system der tilsikrer dette*"<sup>123</sup>. Frihed er her i høj grad ytringsfrihed, men også friheden til at tænke, og han lægger udtrykkelig vægt på, at denne frihed skal tilsikres gennem styrkelsen af institutioner. Desværre kommer han på intet tidspunkt ind på, hvilke institutioner der er tale om, og hvordan han vil styrke disse. Dog fremgår det, at der er tale om institutioner, som ikke har helt den samme udformning, som de der eksisterer i nutidens Iran (se mere i kapitel 5 om dette). Khatami tilføjer dog, at det vestlige frihedsbegreb skal videreudvikles, eftersom det ikke er fuldendt. Han

---

<sup>121</sup> Khatami (1998), pp. 119-120.

<sup>122</sup> Ibid., pp. 145-146.

<sup>123</sup> Ibid., p. 15.

tager altså ikke afstand fra måden, som Vesten normalt opfatter frihed på, det vil sige fri for ydre bånd<sup>124</sup>, som for eksempel fysisk indgriben; men han siger, at for at opnå fuld frihed, så skal det enkelte menneske også opnå indre frihed, det vil sige blive fri for egne lidenskaber.<sup>125</sup> Khatami definerer altså fuld frihed som både ekstern og intern frihed, og udvikling er ikke mulig uden frihed.

Efter nu have set på hvilke værdier, Khatami mener, der skal til for at udvikle især civilsamfundet i den tredje civilisation, vil vi nu se lidt nærmere på statens rolle, der er væsentlig i udviklingen af et islamisk demokrati.

I den tredje civilisation er *magten tredelt* og den islamiske regering skal *tjene folket*.<sup>126</sup> Statens magt er bundet af begrænsninger og indskrænkninger defineret af loven (det bliver ikke uddybet om "loven" er islamisk lov, men det må formodes), og statens autoritet kan ikke blive opretholdt gennem tvang og diktatur. Autoriteten kan kun opretholdes ved, at der regeres efter loven, at alle rettigheder og pligter overholdes, og at folket bemyndiges til at deltage, og at deres involvering i beslutningsprocessen sikres. Folkets interesser sikres ved, at staten institutionaliseres som en *retsstat*.<sup>127</sup> Khatami definerer ikke, hvad han mener med retsstat, men man må formode, at han mener en stat med domstole, hvor alle er lige for loven. Han omtaler, at retfærdighed og lighed skal udstrækkes til alle politiske, økonomiske, sociale og kulturelle sfærer, og at disse skal sikres af staten.

Staten skal også kunne følge med udviklingen. Khatami fortolker begrebet *idjtihad* (den anstrengelse de retslærde gør sig) til at betyde "uafhængig fortolkning af islamisk retsvidenskab".<sup>128</sup> Islam og dets retslærde skal altså kunne tage højde for tid og sted i den pågældende lov, og således kunne reagere på nye tiders problemer og behov.

Selv om Khatami ikke beskriver staten i den tredje civilisation nærmere, så bidrager han dog konkret med enkelte elementer.

---

<sup>124</sup> For at læse mere om Khatamis opfattelse af Vestens måde at definere frihed på, så se Khatami (1998), p. 45.

<sup>125</sup> Khatami uddyber ikke nærmere hvad han mener med "lidenskaber", men man må formode at han referer til alle slags lidenskaber, for eksempel sult og sex, som kan få en person til at handle på bekostning af andres frihed. Ibid., pp. 45-46.

<sup>126</sup> Ibid., p. 136, 150, 152.

<sup>127</sup> Ibid., pp. 16, 136-137.

### 3.4.3 Sammenfatning af Khatami

Sammenfattende kan man sige, at Khatami vil udvikle den nuværende muslimske civilisation til en islamisk civilisation gennem en forandring af staten, men i høj grad også af civilsamfundet. Staten skal være en retsstat, hvor magten er tredelt, og den skal tjene folkets interesser

#### **Khatamis demokratiske værdier:**

- *Deltagelse* i (blandt andet) politiske processer.
- *Tænkning*, uddannelse og religiøse intellektuelle.
- *Frihed*, herunder ytringsfrihed og frihed til at tænke.
- *Retfærdighed* og lighed.
- Folkets ret til selv at bestemme egen skæbne.
- *Magtens tredeling*.
- *Retsstat*.
- Staten skal tjene folket.
- *Idjtihad* som tolkning i tidens ånd.

ved konstant at kunne forny sig og fortolke islam på baggrund af tid og sted. Den islamiske regering skal legitimeres gennem politisk deltagelse fra et stærkt civilsamfund, som skal uddannes til tænkning og frihed gennem religiøse uddannelser. De civile rettigheder, primært ytringsfriheden og retten til retfærdighed, skal institutionaliseres. Civilsamfundet skal altså reformeres, så folkets tildelte rettigheder sikres samtidig med at det islamiske grundlag bevares. Der lægges således vægt på, at det islamiske forbliver en meget vigtig del af

samfundet og staten, men samtidig åbnes der også for den vestlige civilisations (materielle) fordele.

Khatami taler ikke direkte om demokrati i en islamisk civilisation, men der er tydelige elementer af demokratiske værdier i hans beskrivelse af denne. Tekstboksen giver en oversigt over disse.

### 3.4.4 Kritik af Khatami

Khatami nævner ikke ordet ”demokrati” eller ”demokratisk” én eneste gang i sin bog. Dette skyldes muligvis, at Khatami bevidst ikke ønsker at benytte sig af disse ord, fordi han alene forbinder dem med noget vestligt, hvilket jo netop er det, han til dels tager afstand fra. Mere sandsynligt er det, at han er bange for at bruge ordene i en islamisk republik.

---

<sup>128</sup> Khatami (1998), p. 145.

Et andet iøjefaldende element i Khatamis tekster er, at han benytter sig af vi-de dikotomien. Han siger konsekvent ”vi” om muslimer og ”de” om dem i Vesten.<sup>129</sup> Dette er en negativ og unødvendig adskillelse, og ikke mindst set i lyset af hans indrømmelse af Vestens (materielle) fordele og gavn i den tredje civilisation, virker dette noget malplaceret og dobbeltmoralsk. I øvrigt er en af de ting, han kritiserer den vestlige civilisation for, er, at den er en menneskelig konstruktion. Hans pointe er, at konstruktion naturligvis gør en civilisation skrøbelig, men problemet er så bare, at han i sin bog selv taler om at *konstruere* et islamisk system.<sup>130</sup>

Det skal også nævnes, at Khatami tager et forbehold over for ytringsfriheden. Han siger, at et religiøst system naturligvis vil forbyde en hel del, som er tilgængeligt for folk (især unge) i Vesten. Han vil dog ikke have et system primært baseret på restriktioner, men kun et system, som en gang imellem benytter sig af restriktioner for at tage sig af følsomme og vitale anliggender.<sup>131</sup> Hvad disse ”følsomme og vitale anliggender” kan være går han ikke i dybden med.

Til sidst skal det nævnes, at Khatami ikke er særlig konkret. Han taler på et delvist filosofisk plan om, at frihedsrettigheder skal sikres gennem en styrkelse af institutioner, men vi savner, at han fortæller, hvad det er for institutioner, der er tale om, og hvordan han vil styrke disse.

Khatami er dog generelt kommet med et spændende bud på, hvordan en islamisk civilisation kan se ud, og på trods af vore forbehold kombinerer Khatami islamiske og demokratiske værdier på en interessant måde.

### 3.5 Abdolkarim Soroush

Abdolkarim Soroush er en af de fremmeste iranske og islamiske politiske filosoffer og teologer, og han har studeret i både Iran og Storbritannien. Han er endda af nogle blevet kaldt for islams Luther.<sup>132</sup> Han startede sin karriere som højtrangerende ideolog i Den Islamiske Republik Iran, hvor han har besiddet flere offentlige embeder tildelt direkte af Irans daværende øverste leder ayatollah Khomeini. Hans kritik af styret i Iran har dog siden hen gjort ham upopulær hos lederne, og han er i dag fyret fra sit job og er blevet forbudt at undervise og at

---

<sup>129</sup> Khatami (1998), p. 126.

<sup>130</sup> Ibid., p. 68.

<sup>131</sup> Ibid., pp. 112, 115.

<sup>132</sup> Han er blandt andet blevet kaldt islams Luther af den amerikanske journalist Robin Wright. **Soroush**, Abdolkarim (2000): *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. New York: Oxford University Press, p. xv.

holde taler offentligt. Desuden er han i perioder også blevet forbudt at udgive bøger og at tage på udenlandsrejser.<sup>133</sup>

Vi har valgt at se nærmere på hans bog ”Reason, Freedom, and Democracy in Islam”<sup>134</sup>, fordi den undersøger muligheden for at kombinere demokrati og islam, hvilket han mener er muligt. Han supplerer desuden de andre tænkere godt ved, at han tør at tage stilling til nogle af de problematikker, der uvilkaarligt opstår, når demokrati og islam skal kombineres. Blandt andet tager han stilling til om det er religionen, der skal tilpasses demokratiet, eller om det er demokratiet, der skal tilpasses religionen.

### 3.5.1 Et religiøst demokrati

Fordi den moderne vestlige videnskab, filosofi og teknologi har ændret fundamentet for almindelig menneskelig fornuft, betragter Soroush det som vigtigt at kombinere demokratiet (som han implicit ser som noget vestligt og moderne) med det religiøse.<sup>135</sup> Han mener godt, at man kan nyde de friheder som en moderne demokratisk regering giver, uden at skulle ignorere Allahs eksistens. Opgaven for en religiøs demokratisk regering er dog meget sværere at løse end for en rent religiøs eller en rent demokratisk regering. Dette skyldes, at det religiøse demokrati skal (1) kunne forene det, som tilfredsstillende mennesket med det, som Allah kan godkende, (2) finde en balance mellem det religiøse og ikke-religiøse, og (3) både gøre det rigtige for folket og for Allah.<sup>136</sup>

Denne store opgave kan til dels løses ved at kombinere to begreber, nemlig fornuft og åbenbaring. Soroush definerer ikke *fornuft* som ”en slags isoleret individuel fornuft, men [som] en kollektiv fornuft, der opstår fra den slags offentligt deltagelse og menneskelig erfaring, som kun er til stede gennem demokratiske metoder”<sup>137</sup>. Åbenbaring definerer han ikke, men det fremgår alligevel, at åbenbaring er det religiøse. For at et styre kan betragtes som religiøst, skal det etablere en religion, og denne religion skal virke som ledetråd og dommer ved løsning af styrets problemer og konflikter. Han forsætter og siger, at for at styret skal forblive demokratisk, skal det kunne absorbere religionen i overensstemmelse med, hvad fornuften

---

<sup>133</sup> Soroush (2000), p. ix, xi; **Wright**, Robin (1996): ”Two Visions of Reformation” i *Journal of Democracy*. Vol. 7, nr. 2, pp. 64-75, p. 68.

<sup>134</sup> Soroush (2000).

<sup>135</sup> *Religion* eller *religiøs* kan også læses som *islam* eller *muslimsk*.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 127.

dikterer. Selv om det religiøse og demokratiske således kommer i en slags balance, så er det den religiøse forståelse, som skal tilpasses demokratiet og ikke omvendt.<sup>138</sup>

Soroush nævner tre demokratiske principper, som er *retfærdighed*, *begrænsning af statsmagten* og *menneskerettigheder*.<sup>139</sup> Han mener disse er demokratiske og ikke religiøse principper, eftersom de alle er rationelle. Mange anser rationalitet og religion for uforenelige, men nødvendigheden af at holde balance mellem det religiøse og ikke-religiøse retfærdiggør rationalitetens rolle i det religiøse domæne. Soroush taler ligefrem om religiøs rationalitet.<sup>140</sup> Om princippet retfærdighed siger han, at retfærdighed ikke kan være religiøs, men at det er religionen, som skal være retfærdig. En regel eller en lov, som ikke er retfærdig, er ikke religiøs, og at alle er lige for loven betyder ikke nødvendigvis, at loven er retfærdig. Retfærdighed skal opfylde behov, give rettigheder og udrydde diskrimination og ulighed, og princippet er en nødvendig forudsætning for det religiøse demokratiske styre. Begrænsning af statsmagten og opfyldelsen af menneskerettigheder er ligesom retfærdighed en del af demokratiet, som religionen må tilpasses. Når alle tre principper bliver inkluderet i den religiøse viden og respekteret af religiøse folk, vil resultatet blive religiøst demokrati. To af de menneskerettigheder, som nævnes eksplicit, er ytringsfrihed og trosfrihed.

Trosfriheden bringer os ind på yderligere et vigtigt element i det religiøse demokrati, og det er *tolerance*. Den troendes ret til at vælge en guddommelig religion<sup>141</sup> vil ikke ødelægge demokratiet eller den religiøse regerings rationelle natur. Med andre ord forhindrer den troendes overbevisninger ikke religiøs tolerance. En regering har ingen ret til at påtvinge sine borgere en bestemt religion, ligesom en regering ikke skal diktere en bestemt fortolkning af en religion.<sup>142</sup> Der bliver altså åbnet for tolerance internt i islam, der som bekendt har flere trosretninger, men vi mener også, at tolerance medfører tilladelse til dyrkelse af flere religioner.

Ud over beskrivelsen af det religiøse demokrati kommer Soroush også med en relevant definition af demokrati isoleret set. Demokrati er en metode til at begrænse de regerendes magt, til at rationalisere deres politik, til at beskytte borgernes rettigheder og til at opnå offentlige go-

---

<sup>138</sup> Soroush (2000), p. 131.

<sup>139</sup> Ibid., pp. 132-133.

<sup>140</sup> Ibid., p. 155.

<sup>141</sup> Soroush definerer ikke nærmere hvad han mener med *guddommelig religion*, men det må formodes, at han mener de tre monoteistiske religioner.

<sup>142</sup> Ibid., pp. 138-140.

der. Ydermere defineres demokrati som fredelig udskiftning af magten, mulighed for at drage regenten til ansvar, magtdeling, parlament, offentlig uddannelse, ytringsfrihed, flerpartisystem, uafhængige medier, offentlige valg og konsultative forsamlinger på alle beslutningsniveauer.<sup>143</sup> Demokrati er i denne beskrivelse det, de fleste forbinder med demokrati i Vesten, og faktisk kommer Soroush med en sidste vigtig betragtning om det religiøse demokrati, som også minder om Vestens demokrati. Soroush siger, at det ikke bare er religiøse menneskers ret, men også deres pligt, at vælge deres egne regenter. Folkets ultimative ret til at regere skal ikke afskaffes eller ophæves, når islam og demokrati kombineres. Folkets regering er en regering skabt for folket og ikke for guder, og den etableres af *folkets vilje*.<sup>144</sup> Uden at bruge ordet direkte, beskriver Soroush her folkesuverænitet, det vil sige, at su-

#### **Soroushs religiøse demokrati:**

- *Fornuft*: Er kollektiv og findes kun ved brug af demokratiske metoder.
- *Åbenbaring*: Religionen som ledetråd og dommer.
- Religionen skal tilpasses demokratiet.
- *Retfærdighed*: Lighed og ingen diskrimination.
- Begrænsning af statsmagten.
- *Menneskerettigheder*: For eksempel ytringsfrihed.
- *Tolerance*: Kan tolkes som accept af flere end én religion.
- *Folkets vilje*: Kan tolkes som at suveræniteten ligger hos folket.

veræniteten ligger hos folket og ikke hos Allah. Men forskellen er, at folkets vilje i et religiøst samfund også er inspireret af religionen og af den religiøse fornuft.

### **3.5.2 Sammenfatning af Soroush**

Kort fortalt siger Soroush, at det religiøse, som i denne sammenhæng skal læses som islam, og demokrati godt kan kombineres. Dette kræver, at der hersker kollektiv fornuft, der opstår ved brug af demokratiske metoder, og at åbenbaringen eller det religiøse bidrager med åndelig vejledning. Retfærdighed, begrænsning af statsmagten samt menneskerettigheder er alle rationelle principper, som er vigtige for balancen i styret. Tolerance er også en del af denne balance, og betydningen af det kommer tæt på accept af flere religioner. Soroush bruger ikke vendingen ”religiøs pluralisme” direkte, men det er sådan vi fortolker ham. Denne fortolkning

---

<sup>143</sup> Soroush (2000), p. 148.

<sup>144</sup> Ibid., p. 152.

understøttes i øvrigt også af andre forskere.<sup>145</sup> Også det Soruosh skriver om folkets vilje viser, at suveræniteten også kan opfattes som liggende hos folket og ikke hos Allah, som i Medina-modellen. Man kan sige, at i Soroush' religiøse demokrati regerer demokratiet eller retsstyret over menneskets kroppe og religionen over menneskets hjerter.

Se også tekstboksen på forrige for en sammenfatning af Soroush.

### **3.5.3 Kritik af Soroush**

Soroush' filosofiske skrivestil, og det at han mere eller mindre behandler det religiøse demokrati på det metafysiske<sup>146</sup> plan, gør ham ligesom Khatami meget lidt konkret. Hans styrke er, at han som én af få behandler demokrati og islam som det de er, nemlig to til tider meget udefinerbare begreber.

Efter nu at have præsenteret fire forskellige bidrag om islamisk demokrati, går vi nu over til selve syntesen og besvarelsen af delspørgsmål I.

## **3.6 Syntese og svaret på delspørgsmål I**

Efter i de foregående afsnit at have gennemgået, hvad henholdsvis Ramadan, Esposito & Voll, Khatami og Soroush har tænkt om islamisk demokrati, vil vi i de følgende to afsnit, først lave en syntese af det, der er kommet frem ved analyse af det valgte materiale, dernæst vil vi bruge den færdige syntese til at besvare delspørgsmål I.

### **3.6.1 Syntesemodellen**

Tænkerne har givet os en mange idéer at arbejde med. På nogle punkter supplerer de hinanden, og på andre er de modstridende. Nogle peger i retning af et meget vestligt inspireret demokrati, andre i retning af en mere elitepræget styreform. Elementerne vil nu blive opsummeret og samlet i en model, der visse steder vil pege i mere end én retning.

---

<sup>145</sup> **Arjomand**, Said Amir (2002): "The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran" i *Middle East Studies*. Vol. 34, pp. 719-731, p. 723.



Det islamiske demokrati kan baseres på Guds enhed, anerkendelsen af at Muhammad er den sidste profet og kalifatet, der fastslår at mennesket er Allahs repræsentant på denne jord. De to førstnævnte krav kan gøre det svært for ikke-mulimer at deltage. Soroush giver dog det indtryk, at det religiøse kan komme ind gennem folkets valg, og at alle uanset tro har stemmeret.

**Suveræniteten** er enten (1) en begrænset suverænitet under Allah, som kun tilfalder muslimer, (2) en begrænset suverænitet under Allah, som omfatter hele landets befolkning, (3) en suverænitet, der reelt tilfalder de lærde, eller (4) fuldkommen folkesuverænitet, der tilfalder alle landets indbyggere.

Uddybet betyder dette, at suverænitet:

1) Alene tildeles muslimer som en begrænset suverænitet under Allah. Folket skal her, så vidt vides, forstås som alle *muslimer* i landet, kvinder som mænd. Den udøvende magt er muslimernes almenvilje. Alle muslimer er berettigede til at fortolke (på nær eksplicitte befalinger fra Allah). Alle betragtes som lige for Allah (lighedsprincip) og autoriteten tilfalder det muslimske fællesskab som helhed. (Esposito & Voll).

2) Det samme som under punkt et, men i stedet for at den begrænsede suverænitet kun tilfalder muslimer, tilfalder den her hele befolkningen inklusive ikke-muslimer.

3) Suveræniteten tilfalder reelt de lærde, da de er de eneste med den fornødne indsigt. Dermed ses de som profetens arvtagere, både som medier og lovgivere. (Ramadan). En variation af dette er, at man kunne forestille sig, at de lærde var folkevalgte gennem frie og regelmæssige valg. Desuden kunne dette kombineres med et parlament af ikke-lærde, der dog skulle have deres lovforslag godkendt af de lærde. Dette beskrives ikke eksplicit, men er underforstået hos Khatami, da hans bidrag baserer sig på reformer af Iran.

4) En sidste mulig suverænitetsforståelse er Soroush'. Hans demokratidefinition ligger tæt op ad en vestlig, og der er her tale om fuldstændig folkesuverænitet. Religionen skal tilpasses demokratiet, det er i sidste instans folket der bestemmer, og det religiøse kommer ind gennem folkets tro, der påvirker dets valg. Her er, som vi læser det, hele folket inklusiv ikke-muslimer tildelt suveræniteten. Der skal være religiøs tolerance, og ingen har ret til at påtvinge folket en bestemt religion eller en bestemt fortolkning af denne.

Ingen af tænkerne udelukker eksplicit kvinder fra suveræniteten.

---

<sup>146</sup> *Metafysisk* er det der ligger uden for erfaringens område. **Politiken** (1990): *Politikens Nudansk Ordbog*. København: Politikens Forlag. 14. Udgave, p. 674.

Et islamisk demokrati baseres på en **forfatning**. Helt overordnet kan denne forfatning være:

1) Koranen og *sunna* (profetens sædvane), der er det samme som *sharia* (der her oversættes som den islamiske livsform jf. Ramadan). Forfatningen kan eventuelt skrives, så den i udformning minder om en vestlig forfatning, men baseret på islams grundprincipper. (Ramadan, Esposito & Voll).

2) De tre principper, *tawhid* (Guds enhed), *risalat* (profeti) og *khilqfat* (kalifat) kan opfattes som islams forfatning og dermed som den *sociale kontrakt*, der binder befolkningen sammen med regeringen.

3) De demokratiske principper, som retfærdighed, begrænsning af statsmagten og menneskerettigheder, herunder trosfrihed. (Soroush).

**Demokratiske beslutningsprocedurer** i et islamisk demokrati baseres på:

1) *Shura* (konsultation), der er en metode til delegering af folkets - muligvis begrænsede - suverænitæt. Denne delegeres til enten én regent, der omgiver sig med andre delegerede, som denne rådspørger, eller til en valgt forsamling (parlament).

2) *Idjma* (konsensus). Hvis der er tale om en valgt forsamling, og ikke bare en regent, der rådfører sig, kan disse folkevalgte, valgt af hele befolkningen eller kun muslimer, lovgive og fortolke efter konsensusprincippet. Konsensusprincippet kan, ud fra et funktionelt synspunkt, betragtes som flertalsprincip. Herved underbygger det både valg til og arbejdsmetode i parlamentet. Der er så tale om flertalsstyre og samtidig sikring af dette styres legitimitet.

3) *Idjtihad* (begrebet fortolkes forskelligt af de forskellige tænkere<sup>147</sup>) kan opsummeres som den reelle implementering af Allahs lov. Lærde (Ramadan) eller folkevalgte (Esposito & Voll, Khatami) frembringer gennem konsensus eller flertalsafgørelser nye konteksttilpassede fortolkninger af islams principper, der kan omsættes til konkrete love.

**Magtdeling:** De lærde som forfatningens vogtere, for eksempel i en forfatningsdomstol (Ramadan, Esposito & Voll, Khatami) og/eller en tredeling af magten (Khatami, Soroush).

**Civilsamfund:** Alle tænkere vægter rettigheder, pligter og friheder i et eller andet omfang. Ramadan siger, at tros-, ytrings-, forsamlings- og foreningsfrihed er helt nødvendige for at gennemføre trosbekendelsen. Esposito & Voll mener, at alle er berettigede til at fortolke og vælge repræsentanter. Khatami baserer sin vision om den tredje civilisation på deltagelse,

tænkning og frihed. Retten til selvbestemmelse opnås gennem deltagelse, og han nævner eksplicit, at kvinder skal have ret til at blive valgt ind i parlamentet. Tænkningen skal fremmes og især de religiøse kundskaber skal spredes til en bredere skare. Samtidig skal det kombineres med Vestens fremskridt på verdslige områder. Frihed skal både være intern (religiøs) og ekstern (friheder og rettigheder). Det er specielt ytringsfrihed (med visse forbehold), tankefrihed og retten til retfærdighed, der lægges vægt på. Soroush vægter den kollektive fornuft, der opstår gennem deltagelse og menneskelig erfaring. De demokratiske principper som retfærdighed, begrænset statsmagt og menneskerettigheder skal være styrende i staten. Det religiøse skal tilpasses det demokratiske.

**Retsstat:** Det islamiske demokrati baseres på en forfatning. Den skal sikre lighed (Ramadan, Esposito & Voll, Khatami, Soroush) og retfærdighed (Ramadan, Khatami, Soroush), og der skal være institutioner, der sikrer friheder (Khatami). Diskrimination og ulighed skal udryddes (Soroush).

**Opposition:** Behandles kun eksplicit af Esposito & Voll. Den tilladelige opposition, er den uenighed, der er mellem islamfortolkninger inden for forfatningens rammer. Den forbudte opposition er den, der medfører civil uorden. Dette lægger visse begrænsninger på blandt andet ytringsfriheden.

**Mindretalsrettigheder:** Hvor suveræniteten kun omfatter muslimer, tillægges ikke-muslimer *dhimma*-status. Det vil sige, at de opnår et andenklassets statsborgerskab, men anerkendes som medlemmer af fællesskabet og nyder beskyttelse mod forfølgelse. De opnår trosfrihed, men må "leve under Allahs vilje".

Vi vil nu samle disse elementer til noget, der er mere overskueligt. Da Soroush lægger sig meget tæt op ad en vestlig demokratiforståelse<sup>147</sup>, har vi foreløbigt valgt at lade ham træde lidt i baggrunden. Dette er gjort ud fra den antagelse, at man så lige så godt kan indføre et vestligt demokrati med forskellige partier inklusive islamiske. I hans model er det folkets valg, der

---

<sup>147</sup> Ramadan: bestræbelse for at udlede lov. Esposito & Voll: uafhængige fortolkningsmæssige afgørelser. Khatami: uafhængig fortolkning af islamisk retsvidenskab.

<sup>148</sup> Hans demokratidefinition er som beskrevet nærmest vestlig: "Demokrati er en metode til at begrænse de regerendes magt, til at rationalisere deres politik, til at beskytte borgernes rettigheder og til at opnå offentlige goder. Ydermere defineres demokrati som fredelig udskiftning af magten, mulighed for at drage regenten til

afgør, hvor islamisk modellen bliver, og folket kan i princippet bestemme, at demokratiet ikke skal baseres på islam. Vi har derimod valgt, at basere det islamiske demokrati på islams grundprincipper. Vi vil operere med en begrænset suverænitet under Allah, da Medina-modellen viste, at Allah i et islamisk, politisk system skal besidde en eller anden form for suverænitet. Det bør overvejes om ikke-muslimer skal have del i denne begrænsede suverænitet. Vi har desuden valgt parlamentsmodellen frem for den styreform, hvor én regent konsulterer delegerede. Dette har vi gjort ud fra et demokratihensyn, da vi ikke anser sidstnævnte styreform for demokratisk. Den model vi vil arbejde videre med, er derfor også et udtryk for to konkrete valg, vi har foretaget. Syntesemodellen sammenfatter vi på følgende måde:

---

*ansvar, magtdeling, parlament, offentlig uddannelse, ytringsfrihed, flerpartisystem, uafhængige medier, offentlige valg og konsultative forsamlinger på alle beslutningsniveauer”.*

### **Suverænitet**

Enten begrænset suverænitet under Allah: hele befolkningen eller kun muslimer.

Eller reel suverænitet under Allah: de religiøse lærde.

### **Forfatning**

Islams grundprincipper i kombination med demokratiske principper (balance).

### **Folkevalgt parlament**

Valgt af alle eller kun af muslimer.

### **Demokratiske beslutningsprocedurer**

Konsultation (*shura*).

Konsensus/flertalsafgørelser (*idjma*).

Loves overensstemmelse med islam bestemmes enten af folkevalgte eller lærde (*idjtihad*).

### **Magtdeling**

Tredeling.

Religiøse lærde som forfatningens vogtere.

### **Civilsamfund**

Rettigheder, friheder, deltagelse (eventuelt med begrænsninger).

### **Retsstat**

Sikring af lighed, retfærdighed, friheder, rettigheder, pligter.

### **Opposition**

Forfatningsmæssig opposition tilladt, begrænses af civil uorden.

### **Mindretal**

Enten begrænset statsborgerskab (*dhimma*-status).

Eller fuldt medborgerskab med begrænset suverænitet under Allah.

*Figur 3.1 Syntesemodellen*

Som det ses, er modellen stadig noget vag og ikke endeligt afklaret på flere punkter, hvorfor vi vil arbejde videre med den i de næste tre kapitler. Først vil vi dog besvare delspørgsmål I.

### **3.6.2 Svaret på delspørgsmål I**

Vi er nu kommet så langt, at det er på tide at gentage delspørgsmål I: *Hvad kan forstås ved en islamisk demokratimodel?*

Meget kort kan dette spørgsmål besvares ved at referere til vores netop beskrevne syntese, hvor vi, på basis af udvalgte tænkere og på baggrund af to konkrete valg<sup>149</sup>, har sammensat en midlertidig model for et islamisk demokrati. Denne model vil vi fra nu af kalde for *syntesemodellen*, og den kan ses nærmere i figur 3.1. Det er blevet helt klart for os, at der ikke er tale om én model for islamisk demokrati, men en bred vifte indeholdende både samstemmende og modsatrettede elementer. I syntesemodellen er vi foreløbigt endt op med et islamisk demokrati, som både har demokratiske og religiøse elementer. Dette resultat skyldes dels syntesen med de tænkere, vi nu har valgt at inddrage, men det skyldes også vores bevidste vægtning af visse elementer i modellen. Dette var forudset, men vi er klar over, at hvis vi havde valgt en anden strømning end salafi-reformismen (se afsnit 3.1), kunne vi være endt med alt lige fra et sekulært demokrati til et rent teokrati.

Desuden har vi erfaret, at de fleste tænkere er meget lidt konkrete, hvad angår islamisk demokrati. De tænkere, vi har medtaget, er faktisk nogle af de mest konkrete, som vi er stødt på. Alligevel konkretiserer de ikke, hvordan friheder og rettigheder skal begrænses, hvis disse da skal begrænses. Kun Khatami berører kvinders status og skriver eksplicit, at kvinder skal kunne vælges ind i parlamentet. Med hensyn til religiøse og andre mindretal fremgår det heller ikke særligt klart, hvilke friheder og rettigheder de skal have. Soroush nævner dog trosfrihed. Det er heller ikke helt klart, hvem der i sidste instans skal bestemme, hvordan islam skal fortolkes, og hvordan en forfatning bør se ud.

Syntesemodellen indeholder nu i realiteten tre *hovedvarianter*:

---

<sup>149</sup> Vi valgte at basere modellen på begrænset suverænitæt under Allah og parlamentsmodellen.

### **Variant A: Den demokratiske model med omfattende medborgerskab**

Alle borgere har lige rettigheder, også religiøse mindretal. Alle har begrænset suverænitet under Allah. Parlament og eventuelt andre institutioner er alle folkevalgte, og det er disse, der gennem konsensus eller flertalsafgørelser afgør fortolkningen af islams principper og dermed grænserne for lovgivningen.

### **Variant B: Den demokratiske model med ekskluderende medborgerskab**

Kun muslimer har lige rettigheder. Andre har *dhimma*-status (beskyttet status). Muslimer har begrænset suverænitet under Allah. Parlament og andre institutioner er valgt af muslimerne, og de afgør gennem konsensus eller flertalsafgørelser fortolkningen af islams principper og dermed grænserne for lovgivningen.

### **Variant C: Den teokratiske elitemodel**

Denne variant kan have et parlament, der kan være folkevalgt og eventuelt have deltagelse af andre end religiøse lærde. Men i alle tilfælde er det *kun* de lærde, der har reel suverænitet og de fastlægger gennem konsensus eller flertalsafgørelser fortolkningen af islams principper og dermed grænserne for lovgivningen. Denne variant kan forestilles i to udgaver: en, hvor de lærde udpeger sig selv eller en, hvor de lærde vælges af folket (alle eller kun muslimer). Det bliver i sidste ende de lærde, der bestemmer.

*Figur 3.2 Syntesemodellens varianter*

Ved at vælge den begrænsede suverænitet under Allah, som kun Soroush afskriver, kommer vores syntesemodell til at ligge inden for den demokratiopfattelse, som Esposito & Voll betegner totalitært demokrati.<sup>150</sup> Dette skyldes, at det islamiske demokrati bygger på en klar ideologi, nemlig islam. På denne måde kan det islamiske demokrati i en vis forstand sammenlignes med for eksempel et kommunistisk styre, hvor det ikke er tilladt at stille spørgsmålstejn ved den styrende ideologi (kommunismen eller islam). Selv om der i syntesen vægtes blandt andet friheder og rettigheder, lægges der også stor vægt på fællesskabet som sådan. Den fælles vilje, det fælles gode (den islamiske livsform), borgerdyder som de fremhæves i islam (for

---

<sup>150</sup> Angående totalitært demokrati se afsnit 3.2.3.

eksempel ærlighed, trofasthed, retfærdighed, lighed), det politiske fællesskab og *ummaen* (det islamiske samfund) er alle eksempler på dette.

Det skal oplyses, at vi betragte syntesemodellen som foreløbige, da den vil blive justeret i de efterfølgende kapitler. For at svare på delspørgsmål I, er syntesemodellen og dens tre varianter en måde at forstå islamisk demokrati. Disse vil vi i næste kapitel sammenholde med Dahls demokratimodeller.



## 4. I hvilken grad kan syntesemodellen karakteriseres som demokratisk?

Dette spørgsmål vil vi besvare, da kriteriet om demokrati er afgørende for om det overhovedet bliver en demokratimodel, vi udvikler. I dette kapitel vil vi først redegøre for, hvorfor vi har valgt Dahls demokratiteori. Vi vil herefter beskrive hans normative demokratisyn og efterfølgende gå i dybden med hans to modeller, *idealmodellen* for demokrati og *realmodellen* for demokrati.<sup>151</sup> Efter at have præsenteret den teoretiske ramme kommer vi til kapitlets kerne, nemlig analysen af i hvilken grad vores syntesemodel for islamisk demokrati er demokratisk ud fra Dahls kriterier. Kapitlet afsluttes med en opsummering af resultaterne af denne analyse, og besvarelse af delspørgsmål II.

### 4.1 Dahl - en demokratiteori

Der findes talrige demokratiteorier. Af disse har vi valgt Dahl, da hans idéer ikke er blevet seriøst udfordret inden for mainstream-politologi siden de kom frem, og hans demokratidefinition stadig er en af de mest brugte i politologien. Han er med andre ord en klassiker inden for sit felt. Hans arbejde dækker både politisk teori og empiriske undersøgelser, men han er mest anerkendt for sit arbejde omkring pluralistisk demokrati. Han var desuden en af de første, som omdefinerede pluralismen til en form, hvor den reelt kunne bruges i forhold til den virkelige verdens politiske systemer.<sup>152</sup> Vi mener desuden, at hans teori om demokrati har god forklaringskraft, og at den er enkel uden at være for enkel og dermed opfylder vores behov. Den er klart formuleret og dens enkelhed gør, at den kan anvendes generelt på demokratier af forskellig udformning.

Dahls teori forklarer desuden, hvorfor demokrati er den bedste styreform. Som det vil fremgå er Dahls idealmodel et udtryk for værdidomme, og han beskriver, hvad demokrati bør være, og hvorfor demokrati er den bedste styreform. Begrundelsen for hvorfor demokrati er bedst

---

<sup>151</sup> Disse to modeller betegner Dahl selv som henholdsvis det ideale demokrati (idealet) og demokratiet i den virkelige verden (polyarkiet). Vi har valgt at kalde dem for henholdsvis idealmodel og realmodel.

<sup>152</sup> Andersen, Gorm Bagger (1996): *Samfundsvidenskabeligt minilex*. København: Nordisk forlag. 1 udgave, 1 oplag, p. 26.

udtrykker både værdidomme og empiriske domme. Teorien har desuden præsriptiv værdi, idet den også tager stilling til den reelle institutionsopbygning; for eksempel anbefaler han nogle forfatningsformer frem for andre. Samtidig ligger han på linie med vores eget syn angående moral og etik. Dahl placeres inden for den normative etik<sup>153</sup>, da han mener, at demokrati er en universel værdi, der bør spredes til hele verden.<sup>154</sup> Dahl bruger en universaliseringsregel<sup>155</sup>, nemlig lighedsprincippet, til at begrunde demokratiets udgangspunkt, som er politisk lighed. Denne universaliseringsregel fastslår, at man ”bør betragte det gode i hvert menneske som lige så vigtigt som det gode i ethvert andet menneske”<sup>156</sup>, hvorfor alle bør betragtes som kompetente til at deltage i styret af staten. Efter redegørelsen for Dahls standpunkter skal vi nu se nærmere på hans modeller.

#### 4.1.1 Ideal- og realmodel

Idealmodellen og realmodellen er to forskellige ting. *Idealmodellen* beskriver målene for idealet, det vil sige, det der er værd at stræbe efter, og er udtryk for værdidomme. Idealet kan ikke genfindes i virkeligheden, men opstiller en model for hvad demokrati bør være, og hvorfor demokrati er den bedste styreform. Den er det normative udgangspunkt. *Realmodellen* tager udgangspunkt i nuværende demokratier, og de politiske institutioner demokratiet kræver, samt de betingelser der begunstiger demokrati. Den er et realitetsbillede af, hvordan man i den virkelige verden kan opfylde idealet i rimelig høj grad. Det skal bemærkes, at ingen af

---

<sup>153</sup> Inden for normativ etik hævder forskeren selv noget moralsk-normativt, og optræder derfor i princippet som deltager. Dette er i modsætning til moralvidenskab, hvor man ser på andres normer og etik uden selv at tage stilling. Her optræder forskeren som tilskuer. Aabo, Carsten (2003): ”Noter om moral og etik”. *Paper*. København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet, pp. 1-2.

<sup>154</sup> Dahl placerer sig derudover inden for metaetikken i den kognitivistiske retning. Metaetikken er den videnskab, der undersøger den normative etik filosofisk og søger at finde svar på, hvordan man kan begrunde en normativ etik. Kognitivist mener, at etikken kan begrundes rationelt, enten ud fra dens konsekvens eller ud fra pligtteorien. For rationelt at begrunde en moralsk eller etisk viden kræves, at det moralske angår alle, det vil sige har et universelt træk. I modsætning hertil mener non-kognitivist ikke, at etik kan begrundes rationelt. Her begrundes en given etik derimod ud fra enten personlige beslutninger, personlige følelser eller ud fra kultur og traditioner. Sidstnævnte retning kaldes kulturel eller moralsk relativisme (kulturrelativisme). Ibid., pp. 2-4. Dahl begrunder sin opfattelse af demokratiet som bedste styreform rationelt. Også i disse begrundelser er vi enige. Dahl fremhæver forskellige følgevirkninger af demokrati; for eksempel at der er empirisk belæg for at moderne demokratier ikke går i krig med hinanden. Dette er ikke ren konsekvenstænkning, for Dahl mener afgjort ikke, at målet helliger midlet, men han bruger demokratiets positive empiriske konsekvenser, for eksempel dets fredsskabende effekt, til at underbygge sin værdidom.

<sup>155</sup> En universaliseringsregel er et krav om, at det moralske skal omfatte alle. Dette krav er formelt, idet det intet siger om det indholdsmæssige, men kun kræver, at man accepterer, at alle handler på en sådan måde. Et eksempel er Immanuel Kants berømte kategoriske imperativ. Ibid., p. 4.

<sup>156</sup> Dahl (2000), p. 54.

modellerne fremføres som *idealtyper*<sup>157</sup> af Dahl, men som vi skal se egner modellerne sig også som analytiske redskaber til at måle demokratigraden i en given model, land eller lignende.

#### 4.1.2 Det ideale demokrati

Dahls udgangspunkt, når han opstiller kriterier for det ideale demokrati er, at *alle betragtes som politisk ligestillede*. Han opstiller fem *idealkriterier*, som en proces skal leve op til for at tilfredsstille kravet om politisk ligestilling. Disse er:

- 1) Medbestemmelse.
- 2) Lighed i valg.
- 3) Opnåelse af begrundet indsigt.
- 4) Kontrol med dagsordenen.
- 5) Ingen udelukkelse af voksne.

Medbestemmelse indebærer, at alle skal have mulighed for at fremsætte deres synspunkter inden en politik vedtages. Lighed i valg indebærer, at alle har lige mulighed for at stemme, og at stemmerne vægtes lige. Begrundet indsigt indebærer, at alle skal have lige mulighed for at blive informeret om alternativ politik og dens konsekvenser. Desuden skal alle have mulighed for at beslutte, hvilke sager, der bliver sat på dagsordenen, og derfor bliver den demokratiske politik aldrig lukket. Alle voksne, og i hvert fald de voksne med fast bolig i landet, skal have fulde borgerrettigheder.<sup>158</sup>

Dette er så Dahls idealmodel for demokrati, men hvorfor er dette et ideal? Hvorfor er demokrati den bedste styreform?

Dahl fremhæver ti fordele ved demokratiet i forhold til ethvert alternativ:

- 1) Borgerne undgår tyranni.
- 2) Borgerne har grundlæggende rettigheder (effektive).
- 3) Borgerne har generel frihed.
- 4) Borgerne har selvbestemmelse.
- 5) Borgerne har moralsk selvstyre.

---

<sup>157</sup> Weber siger, at en idealtipe ikke er "forbilledlig" - den er kun "ideel i rent logisk henseende". En idealtipe er altså ikke noget, som nødvendigvis er et ideal, det vil sige værd at stræbe efter, men er derimod en utopi, som er opnået ved en tankemæssig betoning af bestemte træk ved virkeligheden. Weber (1971), pp. 199, 201. Se mere om dette i kapitel 6.

<sup>158</sup> Dahl (2000), pp. 33-34.

- 6) Borgerne har mulighed for at udvikle sig menneskeligt.
- 7) Borgernes væsentligste personlige interesser beskyttes.
- 8) Der er politisk lighed mellem borgerne.
- 9) Moderne demokratier skaber fred.
- 10) Moderne demokratier skaber velstand.<sup>159</sup>

Men man kunne også forestille sig et demokrati, hvor borgerne ikke var fuldstændigt politisk lige, og at de veluddannede eller rige havde en større stemmewægt end andre, eller som i tidlige vestlige demokratier, at kvinderne ingen stemmeret havde. Man kan stille spørgsmålet om, hvorfor politisk lighed er et gode? Det skal vi nu se nærmere på.

En værdidom i forbindelse med politisk lighed er for eksempel, at vi bør betragte det gode i et menneske som lige så vigtigt som det gode i ethvert andet menneske. Dette er princippet om lighed, og dette lighedsprincip bør, ifølge Dahl, antages af følgende grunde:

- 1) Ethiske og religiøse grunde (en religiøs undtagelse er hinduismen: kastesystemet).
- 2) Svagheden i et alternativt princip.
- 3) Forudseenhed.
- 4) Acceptabilitet.<sup>160</sup>

Men disse grunde er ikke nok til at begrunde politisk lighed. Man kan stadigvæk forestille sig et "ekspertvælde" til alles bedste.<sup>161</sup> Har folket overhovedet kompetence til at være politisk ligestillede? Dahl nævner forskellige grunde til, at elitestyre *ikke* er demokratiet overlegent: (1) Det at overdrage mindre vigtige afgørelser til eksperterne er ikke det samme som at afstå fra den endelige kontrol med betydningsfulde beslutninger. (2) Personlige beslutninger taget af enkeltpersoner er ikke det samme som beslutninger taget og håndhævet af staten. (3) At styre en stat ordentligt kræver meget mere end rent videnskabelige kundskaber. (4) Og én ting er at udtænke en utopi, noget andet er at føre den ud i livet.

---

<sup>159</sup> Dahl (2000), pp.39-40. For en uddybning af disse fordele se samme pp. 40-51.

<sup>160</sup> Ibid., pp. 52-56. Lighed er en værdidom, og de grunde Dahl anfører som argumentation for antagelse af lighedsprincippet uddybes kort her: Ad 1) At vi alle er lige børn for Gud, er en trossætning i både jødedommen, kristendommen og islam. Også buddhismen rummer et næsten tilsvarende synspunkt. Ad 2) Hvis man forkaster lighedsprincippet, går man i realiteten ind for princippet om mereværdi. Med mindre man med sikkerhed kan regne med en kontrol over styret af staten, vil man ikke kunne regne med selv at få denne mereværdi, og så mener Dahl heller ikke, at man vil gå ind for den. Ad 3) De to foregående grunde medfører forudseenhed. Ad 4) Når man selv finder det klogt at antage lighedsprincippet, vil det også blive opfattet sådan af mange andre.

<sup>161</sup> Denne tanke går helt tilbage til Platon og vogterne, og har ifølge Dahl altid været den vigtigste rival til de demokratiske teorier.

Selv om eksperter måske er kvalificerede til at være medhjælpere betyder dette ikke, at de er kvalificerede til at være herskere. Fortalere for ekspertvælde eller elitestyre hævder, at der kan skabes en speciel herskende elite. Denne elites medlemmer vil være andre klart overlegne i deres viden om de mål, som et godt styre skal efterstræbe, og om de bedste midler til at nå disse mål. Desuden hævder de, at eliten vil være så dybt engageret i at stræbe efter almenvellet, at man trygt kan overdrage dem det suveræne styre. Begge påstande er dog tvivlsomme. Viden er en ting, mens magt er en anden. Empirisk er der belæg for, at disse ”statsvogtere” med stor sandsynlighed ender som despoter. Dahl konkluderer derfor, ”*blandt voksne mennesker er ingen personer så klart bedre kvalificeret til at styre end andre, at de skulle betros den fulde og endelige magt over statens styre*”<sup>162</sup>. Derfor bør enhver voksen, der er underkastet statens love, betragtes som værende tilstrækkeligt kvalificeret til at deltage i den demokratiske proces og i styringen af staten. Hvad gør man, hvis institutionerne til udvikling af kompetente borgere er svage, og mange borgere ikke ved tilstrækkeligt til at beskytte deres egne fundamentale værdier og interesser? Der er kun én tilfredsstillende løsning på dette problem, nemlig at styrke disse institutioner.<sup>163</sup>

Efter vi nu har gennemgået Dahls ideale demokrati, og præsenteret hans værdidomme og empiriske domme til støtte for dette ideal, vil vi nu gå over til gennemgangen af hans reale demokratimodel.

#### 4.1.3 Det reale demokrati

Dahls *minimalkrav* til et virkeligt, moderne, repræsentativt demokrati, det som vi kalder det reale demokrati, omfatter de følgende seks politiske institutioner. Når et demokrati opfylder disse, betegnes det af Dahl som polyarkisk demokrati eller polyarki.<sup>164</sup>

- 1) Valgte repræsentanter.
- 2) Frie, retfærdige og hyppige valg.
- 3) Ytringsfrihed.

---

<sup>162</sup> Dahl (2000), p. 61.

<sup>163</sup> Ibid., pp.57-65.

<sup>164</sup> Polyarki betyder ”herredømme af de mange”. Dahl og en kollega introducerede ordet i 1953 som en nem måde til betegnelse af et moderne repræsentativt demokrati med almindelig stemmeret. Mere præcist er et polyarkisk demokrati et politisk system med de seks anførte politiske institutioner. Polyarkisk demokrati adskiller sig fra repræsentativt demokrati ved ikke at have begrænset stemmeret, som man havde det i 1800-tallet. Det adskiller sig ydermere fra ældre demokratier og republikker ved for eksempel at have politiske partier og interesseorganisationer. Ibid., p. 73.

- 4) Alternative og uafhængige informationskilder.
- 5) Forsamlingsfrihed herunder uafhængige organisationer.
- 6) Omfattende borgerrettigheder.

Valgte repræsentanter er nødvendige for at sikre effektiv medbestemmelse og kontrol med dagsordenen. Frie, retfærdige og hyppige valg sikrer lighed i valg og kontrol med dagsordenen. Ytringsfriheden begrundes med effektiv medbestemmelse, begrundet indsigt og igen kontrol med dagsordenen. Det samme gælder alternativ information og forsamlingsfrihed. De omfattende borgerrettigheder er nødvendige for at ingen udelukkes.

Alle disse gennemgåede demokratiske krav kan tjene som norm for en evaluering af alternative muligheder og løsninger. Eftersom disse krav er et minimumsniveau for demokrati, åbner Dahl herved også selv op for alternativer; det kunne for eksempel være en islamisk demokratimodel. I mange lande er opgaven at bringe demokratiet op på niveau med polyarkisk demokrati. I ældre demokratier ligger udfordringen i at finde ud af, hvordan man kan nå et niveau for demokrati, der overgår det polyarkiske demokrati.<sup>165</sup> De seks minimalkrav til polyarki tilfredsstillende nogenlunde de fem demokratiske idealkriterier.<sup>166</sup> Minimalkravene er generelle og åbner for variation i de politiske institutioner. Desuden kan andre eventuelt supplerende institutioner gøre et land i stand til at opfylde idealkriterierne i endnu højere grad. Nedenstående er eksempler på sådanne supplerende elementer.

*Repræsentativt demokrati suppleret med nærdemokrati:* Det repræsentative demokrati har fordele og ulemper ligesom et direkte forsamlingsdemokrati. I styret af en stat er repræsentativt demokrati en nødvendighed samtidig med, at der også er behov for mere nærdemokratiske former, såsom borgermøder, folkeafstemninger og demokrati på kommunalt niveau.<sup>167</sup>

*Forfatninger:* Der findes store variationer inden for demokratiske forfatninger.<sup>168</sup> Nogle af de vigtigste forfatningsmæssige variationer angår om forfatningen er: (1) skreven eller uskreven, (2) borgernes rettigheder over for statsmagten, (3) sociale og økonomiske rettigheder, (4) føderal eller enhedsstat, (5) lovgivende forsamlinger med et eller to kamre, (6) retten til grund-

---

<sup>165</sup> Dahl (2000), pp. 68-80.

<sup>166</sup> Se side 71.

<sup>167</sup> Ibid., pp. 81-95.

<sup>168</sup> Dahl bruger her som udgangspunkt 22 demokratiske lande, hvor de grundlæggende demokratiske institutioner har eksisteret uafbrudt siden 1950.

lovsprøvelse, (7) udnævnelse af dommere på livstid eller åremål, (8) folkeafstemninger, (9) præsident eller parlament og (10) valgsystem.

Forfatninger kan have indflydelse på landets demokratiske liv på mange måder, blandt andet på stabilitet, fundamentale rettigheder, neutralitet, ansvarlighed, retfærdig repræsentation, informeret konsensus, effektivt styre, kompetente beslutninger, gennemsækelighed og forståelighed, smidighed og legitimitet.

I ældre, rodfæstede demokratier betyder disse forskelle ikke det store, hvorimod det i lande, hvor udsigterne til demokratisk stabilitet er usikre, kan vise sig, at disse variationer kan være særdeles vigtige.<sup>169</sup> For eksempel kan valgsystemets udformning have konsekvenser. De vigtigste variationer er forholdstalsvalg eller flertalsvalg i enkeltmandskredse. Forholdstalsvalg giver vælgerne flere alternativer og kan derfor betragtes som mere retfærdige. Flertalsvalg i enkeltmandskredse medfører derimod som regel et topartisystem, og der kan således argumenteres for, at disse valg medfører et mere effektivt styre, da regeringspartiet normalt vil sidde på flertallet af mandaterne. Der er dog stor kontrovers omkring dette spørgsmål.

Der findes fem grundlæggende modeller for demokratiske forfatninger. Disse er: (1) den kontinentale, europæiske model (parlamentarisk styre med forholdstalsvalg), (2) den britiske Westminster-model (parlamentarisk styre med flertalsvalg i enkeltmandskredse), (3) USA-modellen (præsidentstyre med flertalsvalg i enkeltmandskredse), (4) den latinamerikanske model (præsidentstyre med forholdstalsvalg) og (5) den blandede model, der består af andre kombinationer. Dahl fraråder at vælge USA-modellen og den latinamerikanske model.<sup>170</sup>

Dahl mener, at empiriske erfaringer indikerer, at der er fem betingelser, der markant påvirker chancerne positivt for opnåelse af demokrati i et land. Disse betingelser er:

- 1) Kontrol over militær og politi gennem valgte øvrigheds personer.
- 2) Demokratiske værdier og politisk kultur.
- 3) Ingen stærk fremmed kontrol, der er fjendtlig over for demokrati.
- 4) Moderne markedsøkonomi og samfund.
- 5) Svag subkulturel pluralisme.

---

<sup>169</sup> Dahl (2000), pp. 96-103.

<sup>170</sup> Ibid., pp. 104-112. Årsagen til at Dahl fraråder den amerikanske model er, at den er overordentligt kompliceret og formentlig ikke vil fungere nær så godt i noget andet land. Med hensyn til den latinamerikanske model mener en del forskere, at kombinationen af præsidentstyre med forholdstalsvalg har bidraget til de hyppige sammenbrud af demokratier i mellem- og sydamerikanske stater. Den bør derfor også undgås. Ibid., p. 112.

Et land, hvor alle fem betingelser er opfyldt, har gode betingelser for at udvikle og bevare et demokrati. Hvis ingen af betingelserne er til stede er chancerne for demokratisk udvikling minimale. I et land, hvor færre end fem betingelser er opfyldt, vil demokratisk udvikling være usikker og måske usandsynlig, men ikke nødvendigvis umulig.<sup>171</sup>

Om sammenhængen mellem *markedsøkonomi og demokrati* skriver Dahl, at polyarkisk demokrati kun har kunnet opretholdes i lande med en overvejende markedsøkonomi, og det har aldrig været opretholdt i et land med en økonomi, der ikke i overvejende grad var markedsorienteret. Dette nære forhold eksisterer, fordi visse grundlæggende træk ved markeds kapitalisme giver gunstige muligheder for demokratiske institutioner. Omvendt vil visse grundlæggende træk i en økonomi, der i overvejende grad ikke er markedsorienteret, skade de demokratiske muligheder. Demokrati og markeds kapitalisme ligger i en vedvarende konflikt, hvor de gensidigt påvirker og begrænser hinanden. Da markeds kapitalismen uundgåeligt skaber uligheder, så begrænser den det demokratiske potentiale i et polyarkisk demokrati, ved at fremkalde uligheder i fordelingen af politiske ressourcer. Markeds kapitalisme begunstiger dog i stort omfang udviklingen af demokrati op til det polyarkiske demokratis niveau. Men på grund af dens skadelige konsekvenser for politisk lighed er den ugunstig for udviklingen af demokrati hinsides polyarkiets niveau.<sup>172</sup>

Vi har nu i store træk gennemgået Dahls ideal- og realmodel og hans overvejelser omkring gunstige og ugunstige betingelser for demokratiet. I de efterfølgende afsnit vil vi sammenholde vores syntesemodell fra kapitel 3 med disse to modeller og i forhold til andre demokratiske betingelser og præskriptive forslag, der er blevet præsenteret.

## **4.2 Analyse af syntesemodellen ud fra Dahl**

I dette afsnit vil vi først analysere syntesemodellen ud fra Dahls kriterier for demokratiidealet. Herefter analyserer vi modellen ud fra minimalkravene til det reale demokrati, samt andre demokratiske betingelser, såsom markeds kapitalisme, hvis betydning lige er blevet belyst.

---

<sup>171</sup> Dahl (2000), pp. 114-128.



#### 4.2.1 Idealmodellen og islamisk demokrati

Vi så i afsnit 4.1.2, at Dahl opstiller fem kriterier for en proces, der skal opfylde kravet om politisk lighed. Vi har desuden i kapitel 3 set, at islamisk demokrati også har et lighedsbegreb, da kalifat-begrebet kan udlægges som, at alle mennesker er Allahs repræsentanter på jorden. Vi vil nu gennemgå de fem kriterier hver for sig, for at se i hvilken grad de opfyldes af syntesemodellens tre hovedvarianter A, B og C.

*Medbestemmelse:* Dette kriterium indebærer, at alle skal have mulighed for at fremsætte deres synspunkter inden en politik vedtages. I syntesemodellen valgte vi, at islamisk demokrati skal baseres på en begrænset suverænitet under Allah. Vi så, at syntesen her pegede i tre forskellige retninger: enten et omfattende medborgerskab, et ekskluderende medborgerskab kun for muslimer eller en elitemodel, hvor de lærde reelt besidder suveræniteten (hovedvarianterne A, B og C). For at opfylde det ideale krav om medbestemmelse, må A-varianten vægtes, da et demokrati med omfattende medborgerskab er mere demokratisk end et med ekskluderende medborgerskab, der igen er mere demokratisk end elitemodellen. Resultatet bliver dermed, at  $A > B > C$  demokratisk set.

*Lighed i valg:* Indebærer at alle har lige mulighed for at stemme, og at stemmerne vægtes lige. Også på dette punkt kan de tre variationer gradbøjes, så  $A > B > C$  med hensyn til demokrati-grad.

*Opnåelse af begrundet indsigt:* Indebærer at alle skal have lige mulighed for at blive informeret om alternativ politik og dens konsekvenser. Dette stiller krav om uddannelse, både religiøs og ikke-religiøs, åbenhed, ytringsfrihed, alternative kilder med videre. Her hjælper vores hovedvarianter ikke, selv om det er sandsynligt, at hvis der diskrimineres med hensyn til politiske rettigheder, så diskrimineres der måske også på andre områder. Khatamis idéer om at udvikle civilsamfundet, blandt andet gennem udbredelse af religiøs viden, kan få betydning for dette kriterium.

*Kontrol med dagsordenen:* Indebærer at alle skal have mulighed for at beslutte, hvilke sager der bliver sat på dagsordenen. Dette medfører igen, at  $A > B > C$ .

---

<sup>172</sup> Dahl (2000), pp. 129-138.

*Ingen udelukkelse af voksne:* Indebærer at alle fastboende voksne skal have fulde borgerrettigheder. Dette punkt opsummerer mere eller mindre de fire første, og rækkefølgen med hensyn til demokratigrad bliver igen  $A > B > C$ , da A-varianten er den eneste model, hvor alle borgere inkluderes i den begrænsede suverænitet under Allah. Det er dog vigtigt at notere sig, at den begrænsede suverænitet under Allah er en begrænsning på alle områder, specielt på medbestemmelsen, da denne underlægges islams principper, hvilket medfører en stor begrænsning af, hvad der overhovedet kan bestemmes, fås indsigt i og komme på dagsordenen. Man må formode, at denne begrænsning vil føles mest "undertrykkende" for ikke-muslimer, da de ikke umiddelbart kan anerkende principperne.

Inden vi går videre til det reale demokrati, vil vi se lidt nærmere på C-varianten, fordi Dahls idealkriterier opfyldes særligt dårligt af denne, men også fordi enkelte af elementerne fra den til dels inddrages i vores endelige model. I denne variant er det de lærde, der tildeles den reelle suverænitet på grund af deres kompetencer inden for det religiøse område. De skal, hvad enten de er demokratisk valgte eller selvudpegede, varetage rollen som forfatningens vogter, og det vil i sidste instans være dem, der bliver de reelle lovgivere. Ifølge Dahl afvises en sådan kompetence totalt. Det kan godt være, at de ved mere om Koranen og *sunna* (profetens sædvane), men der er langt fra en rådgivende funktion til at afstå fra den endelige kontrol med de politiske beslutninger. At de lærde har visse kompetencer inden for det religiøse område betyder ikke, at de er kvalificerede som herskere. Desuden er det højst tvivlsomt, om de vil vægte almenvellet og det fælles bedste. Alle empiriske erfaringer viser, at eliter altid vægter deres egne særinteresser højest, hvilket sandsynligvis også vil gælde for de muslimske lærde. Dette betyder dog ikke, at man ikke kan forestille sig, at en forfatningsdomstol er sammensat af religiøse lærde. Men det betyder, at de kun kan afgøre om noget er i strid med den fastlagte forfatning. Dermed bliver de ikke så meget fortolkere af islam, men mere dommere i forhold til en allerede rimeligt fastlagt fortolkning.

Svaret på denne del af analysen bliver derfor, at hvis man vil vægte det demokratiske element i islamisk demokrati, så bør man vælge A-varianten af syntesemodellen. Her er der omfattende medborgerskab, og den politiske lighed omfatter hele landets befolkning, dog stadig begrænset af islams principper. I C-varianten er der derimod på ingen måde tale om politisk lighed, men nærmere om elitestyre.

#### 4.2.2 Realmodellen og islamisk demokrati

I afsnit 4.1.3 gennemgik vi Dahls minimalkrav til det reale demokrati, det vil sige de seks demokratiske politiske institutioner, som herefter skal gennemgås for syntesemodellens tre hovedvarianter.

*Valgte repræsentanter:* Skal sikre den effektive medbestemmelse og kontrollen med dagsordenen. Kontrollen over styrets politiske afgørelser skal gennem forfatningen overdrages til repræsentanter, der er valgt af borgerne. Det er klart, at det igen er rækkefølgen  $A > B > C$ , der her er gældende. Hvis man vil fastholde C-varianten fremgår det desuden, at valgte religiøse lærde er mere demokratisk end selvudnævnte.

*Frie, retfærdige og hyppige valg:* Sikrer lighed i valg og kontrol med dagsordenen. Det må være et krav til ethvert demokrati, og hermed bliver det kun den model med valgte lærde, der kan konstituere de lærde som en del af styret.

*Ytringsfrihed:* Er nødvendig for den effektive medbestemmelse, begrundet indsigt og kontrol med dagsordenen. Borgerne må have ret til at udtrykke sig uden fare for straf om politiske emner i bred forstand, herunder også kritik af de valgte repræsentanter, regeringen, det socio-økonomiske system og den herskende ideologi. Vi så i sidste kapitel, at alle tænkerne vægter friheder og rettigheder, herunder ytringsfrihed, i et eller andet omfang. Vi så dog også, at Khatami talte om en vis begrænsning af ytringsfriheden uden at komme nærmere ind på dette. Det islamiske oppositionsbegreb lægger også en begrænsning for ytringsfriheden, da denne ikke må medføre civil uorden. Desuden lægger den begrænsede suverænitæt under Allah også en grænse for ytringsfriheden, specielt i forhold til kritik af den herskende ideologi. Demokratisk set må det dog fastholdes, at den mindst begrænsede ytringsfrihed er bedst.

*Alternative og uafhængige informationskilder:* Er nødvendigt for den effektive medbestemmelse, begrundet indsigt og kontrol med dagsordenen. Borgerne bør have ret til at søge alternative og uafhængige informationer fra andre borgere, eksperter, aviser, tidsskrifter, bøger og andre medier. Desuden bør der eksistere alternative informationskilder, som ikke kontrolleres af styret, og som forsøger at påvirke borgernes holdninger, og disse alternative kilder bør være effektivt beskyttede af loven. Her er det hovedsagligt den begrænsede suverænitæt under Allah, der opstiller hindringer. Der bør dog tilsigtes så meget alternativ information som mu-

ligt, så vælgerne selv kan være med til at regulere fortolkningen af de islamiske principper. Khatami nævner eksplicit, at der skal være institutioner, der sikrer frihederne.

*Forsamlingsfrihed herunder uafhængige organisationer:* Er ligeledes nødvendige for den effektive medbestemmelse, begrundet indsigt og kontrol med dagsordenen. Forsamlingsfriheden sikrer, at folk kan opnå de forskellige rettigheder, der får det demokratiske system til at fungere effektivt. Det gælder både politiske partier og interesseorganisationer. Både Khatami og Soroush lægger stor vægt på deltagelse.

*Omfattende borgerrettigheder:* Er nødvendige for at ingen udelukkes. Dahl skriver, at ingen voksen person, der permanent er bosat i landet og underkastet dets love, kan nægtes de rettigheder, der er tilgængelige for andre, og som er nødvendige for opfyldelsen af minimalkravene. Disse omfatter retten til at stemme på repræsentanter i frie og retfærdige valg, til selv at søge opstilling til valg, til frit at kunne ytre sig, til at danne og deltage i uafhængige politiske organisationer, til at have adgang til uafhængige informationskilder og retten til andre friheder og muligheder, der kan være nødvendige for, at de politiske institutioner i et omfattende demokrati kan fungere effektivt.<sup>173</sup> Dette medfører, at A-varianten er mere demokratisk end B, som er mere demokratisk end C.

Sammenfattende peger også denne del af analysen på, at det ud fra et demokratisk synspunkt vil være bedst at vælge A-varianten fra syntesemodellen. A-varianten er en demokratimodel med begrænset folkelig suverænitet under Allah omfattende hele befolkningen. Desuden indikerer analysen, at ud fra et demokratisk synspunkt vil mindst mulig begrænsning af friheder og rettigheder være at foretrække. Det er uklart, hvordan baseringen af demokratiet på islamiske principper vil påvirke friheder og rettigheder. Det bedste vil nok være, hvis al alternativ information, tænkning og så videre bliver tilladt, og at baseringen på islam løbende revideres, således at fortolkningen af principperne hele tiden vil være i overensstemmelse med befolkningens ønsker. Dette minder om Soroush' idéer, hvor det islamiske kommer ind gennem folkets valg. Dette kan dog kombineres med et islamisk udgangspunkt for forfatningen, hvis styret er åbent og "lydhørt" over for befolkningens fortolkningsmæssige præferencer. A-varianten af syntesemodellen kunne opfylde Dahls kriterier, hvis usikkerheden med hensyn til friheder og rettigheder kunne elimineres. Desuden er det fortsat et problem for ikke-muslimer,

---

<sup>173</sup> Dahl (2000), p. 70.

hvis flertallet vælger en meget streng fortolkning af islam. Hvor uacceptabelt et styre vil være for ikke-muslimer er i høj grad et spørgsmål om, hvorvidt de tildeles mindretalsrettigheder, eller eventuelt en form for autonomi. En streng fortolkning kan også være uacceptabel for kvinderne, der, i kraft af den valgret de får, selv vil have mulighed for at påvirke afgørelser væsentligt bedre end ikke-muslimer, da de udgør omkring halvdelen af befolkningen. Demokratigraden af et islamisk demokrati vil være forholdsvis høj, hvis A-varianten vælges, men selve balancen mellem det demokratiske og det islamiske vil også få stor betydning for demokratigraden. Desværre har tænkerne ikke været særlig konkrete hvad dette angår. Vi vil vende tilbage til disse spørgsmål i vores afsluttende diskussion i kapitel 6. Først vil vi undersøge, om Dahl kan bidrage med mere til udformning af den endelige model.

*Repræsentativt demokrati kombineret med nærdemokrati:* Dahl anfører, at repræsentativt demokrati kan suppleres med elementer fra direkte forsamlingsdemokrati som for eksempel borgermøder, folkeafstemninger og demokrati på kommunalt niveau. Her kan tilføjes, at lokalt selvstyre kan komme mindretal til gode, hvis de er bosat nogenlunde samlet. Dette vil fremme demokratiet og systemets lydhørhed.

*Forfatninger:* Syntesemodellen indeholder kun lidt om den konkrete udformning af forfatningen i et islamisk demokrati. Vi ved, at det må blive en balance af islamiske principper og demokratiske principper. Vi ved også, at suveræniteten bliver begrænset af de islamiske principper. Vi ved desuden kun lidt om procedurerne og magtdelingen. Dahl nævner ti vigtige variationer af demokratiske forfatninger (se afsnit 4.1.3), der alle kan få indflydelse på for eksempel demokratiets stabilitet, effektivitet, neutralitet og legitimitet. De punkter, vi mener, er de vigtigste for udviklingen af et islamisk demokrati, skal nu gennemgås.

At forfatningen bliver *nedskrevet* er nu almindelig praksis. Det bør også kræves i et islamisk demokrati, så alle er helt sikre på, hvad man er blevet enige om. At sikre *borgernes rettigheder over for staten* vil i et islamisk demokrati være yderst vigtigt, da dette demokrati netop er baseret på én ideologi, som alle borgere ikke umiddelbart vil kunne støtte. Om det skal være en *føderal stat eller enhedsstat*, må det enkelte lands betingelser afgøre. Hvis en mindretalsgruppe udgør majoriteten i én landsdel, kan det være en fordel med en føderation, hvorved en vis autonomi kan sikres. Om de lovgivende forsamlinger bør have *et eller to kamre* afhænger blandt andet af, hvordan og om man overhovedet vil inddrage de religiøse lærde i styret. En del demokratier er gået bort fra tokammersystemet, men det er stadig den mest udbredte mo-

del i demokratiske lande. Med hensyn til *retten til grundlovsprøvelse* (forfatningsprøvelse) kan man forestille sig mange variationer, for eksempel en højesteret, der kan underkende love, der bedømmes som værende i modstrid med forfatningen<sup>174</sup> En sådan højesteret kunne tænkes udgjort af religiøse lærde, som led i magtdivisionen. Hvis det er en føderal stat, bør en forfatningsdomstol eventuelt kun have bemyndigelse til at prøve regionale loves forfatningsmæssighed. Om dommerne bør udnævnes på *livstid eller åremål* er også værd at overveje. Man kan argumentere for, at åremålsudnævnelse vil være det mest hensigtsmæssige i et islamisk demokrati, så dommernes fortolkninger kan holde trit med befolkningens. Om et islamisk demokrati skal ledes af *en præsident eller et parlament* er et spørgsmål om magtdivision. I et præsidentielt system vælges præsidenten uafhængigt af den lovgivende forsamling og bliver af forfatningen tildelt store magtbeføjelser. Dahl hælder afgjort til den parlamentariske form, der har rod i den britiske model, hvor statsoverhovedet bliver valgt af og kan fjernes af parlamentet.<sup>175</sup> Hvilket *valgssystem* man bør vælge, beror på en afvejning af retfærdighed over for effektivitet. Forholdstalsvalg er mere retfærdige, mens flertalsvalg i enkeltmandskredse medfører et mere effektivt styre. I et islamisk demokrati vil førstnævnte nok forbedre mindretals repræsentationsmulighed, mens sidstnævnte kunne tænkes at ville lette fortolkningsspørgsmål i forhold til en eventuel officiel islamfortolkning.

Forfatningens udformning vil især have betydning for lande med blandede vilkår for demokrati.<sup>176</sup> Dahl anbefaler, at man vælger et parlamentarisk styre med enten forholdstalsvalg eller med flertalsvalg i enkeltmandskredse.

Vi har nu sammenholdt vores syntesemodeller med Dahls demokratimodeller, og vi vil i det følgende afsnit sammenfatte resultaterne af denne analyse og svare på delspørgsmål II.

---

<sup>174</sup> Dahl (2000), p. 97.

<sup>175</sup> Ibid., pp. 96-100.

<sup>176</sup> Ibid., pp. 102-103. Dahl skriver, at hvis landet har meget ugunstige vilkår for demokrati, vil ingen forfatning kunne redde demokratiet, og hvis landet har gunstige vilkår vil næsten enhver forfatning kunne bruges. Men hvis landet har blandede vilkår for demokrati, ”vil en godt udformet forfatning kunne hjælpe de demokratiske institutioner til at overleve, mens en dårligt udformet forfatning vil kunne bidrage til de demokratiske institutioners sammenbrud”. Ibid., pp. 102-103.

### 4.3 Svaret på delspørgsmål II

*I hvilken grad kan syntesemodellen karakteriseres som demokratisk ud fra Robert Dahls demokratimodeller?*

Analysen i dette kapitel har vist, at syntesemodellens A-variant er klart den mest demokratiske af de tre varianter. Så selv om islamisk demokrati skal bygges på en afvejning af demokratiske og islamiske principper, har vi på baggrund af analysen valgt, at basere vores model på A-varianten. Udelukkelse af en del af borgerne er ganske enkelt så udemokratisk, at vi har fravalgt at basere modellen på en sådan basis. Selv om vi vælger A-varianten, er der dog stadigvæk demokratiske underskud i denne variant. Med hensyn til demokratigraden så trækker det ned, at der lægges op til begrænset ytringsfrihed og måske også begrænsninger i andre friheder og rettigheder. Det islamiske oppositionsbegreb, hvor civil uorden kan give anledning til begrænsninger af ytringsfriheden, er svær at acceptere ligesom suverænitetsforståelsen, hvor suveræniteten begrænses under Allah. Denne begrænsning kan både tænkes at få indflydelse på medbestemmelsen, dagsordenen med mere. Dette virker særligt "udemokratisk" for ikke-muslimer. Den kan dog imødegås ved for eksempel at give mindretalsrettigheder, hvilket Dahl ikke kommer ind på, eller en form for autonomi i en føderal opbygning. Desuden kan man fremme demokratiets muligheder ved at styrke institutioner til udvikling af kompetente borgere. Dette er noget både Khatami og Soroush lægger vægt på. En anden ting, der er fremgået er, at det er en dårlig idé, at give de religiøse lærde meget magt. Det skal ikke være dem, der reelt lovgiver, men de kan tænkes en rolle som en slags forfatningsdomstol, men med begrænset magt.

Af andre mulige bidrag til et islamisk demokrati er: indførelse af nærdemokrati som supplement til det overordnede demokrati, at forfatningen gøres parlamentarisk, hvilket fremmer demokratiet, og at markedsøkonomi erfaringsmæssigt er en forudsætning for et levedygtigt demokrati, i hvert fald op til det polyarkiske niveau.

Konkret er svaret på delspørgsmål II, at syntesemodellens A-variant i acceptabel grad kan karakteriseres som demokratisk ud fra Robert Dahls demokratimodeller. A-varianten er mere demokratisk end B-varianten, som er mere demokratisk end C-varianten. Ydermere vil demokratiet fremmes ved mindst mulig begrænsning af friheder og rettigheder og allermost ved fjernelse af enhver begrænsning af suveræniteten. Dette er dog en afvejning, og vi har valgt at fastholde det islamiske islæt ud fra den antagelse, at dette gør styreformen mere legitim for de

fleste muslimer. Modellen får således dobbeltlegitimitet forstået som både religiøs og demokratisk legitimitet.

Der er stadig spørgsmål, der er uafklarede: omkring friheder og rettigheder, specielt hvorvidt og hvordan de eventuelt skal begrænses, omkring mindretal, om kvinders ligestilling overhovedet kan accepteres af muslimer, og hvem der skal have ansvaret for fortolkningen af islam, og hvordan dette skal finde sted.

I næste kapitel skal vi se, om man i de to caselande, vi har valgt at analysere, har fundet løsninger på nogle af disse spørgsmål. Vi fortsætter således videreudviklingen af syntesemodellen, men begrænser os til A-varianten, fordi den opfylder flest af Dahls demokratikriterier. Det er dog ikke udelukket, at vi senere vil inddrage delelementer fra andre varianter.

Først en afsluttende bemærkning om brugen af Dahl som den demokratiske og normative ramme for analysen.

Vi mener, at Dahls kriterier for demokrati, både som ideal og i forhold til den virkelige institutionsbygning (real) har fungeret tilfredsstillende og efter hensigten. Kriterierne har været tilpas overordnede til, at de også har kunnet bruges på et islamisk demokrati. De har ligeledes vist os mere præcist, hvor de demokratiske problemer ligger i et islamisk demokrati, og dermed indirekte givet retningslinier for fortsat videreudvikling af vores model. Desuden har Dahls teori gjort det muligt at afgøre, hvilken variant af syntesemodellen, der er mest demokratisk, og som vi dermed vil arbejde videre med. Dahl har også bidraget med at konkretisere de overordnede retningslinier for forfatningens udformning. Det eneste man umiddelbart kan kritisere Dahl for at mangle, er forslag til løsning af mindretalsspørgsmål.



## 5. Kan de to cases bidrage med supplerende elementer til modellen?

Efter vi i sidste kapitel fastslog, at det er A-varianten af syntesemodellen, vi arbejder videre med, vil vi i dette kapitel udbygge modellen med erfaringer fra de to cases, Iran og Tyrkiet. Dette dels for at give modellen et mere realistisk præg, dels for at komme nærmere en klarlægning af de elementer i modellen, som fortsat er meget vage. Analysen i kapitlet vil hovedsageligt foregå på et overordnet systemplan, fordi det er en demokratimodel vi forsøger at udvikle.

De efterfølgende to hovedafsnit, om henholdsvis Iran og Tyrkiet, vil være bygget op på følgende måde. Først gives et kort oprids af det pågældende lands historie som introduktion. Herefter vil statsopbygningen og styreformen blive analyseret. Selv om syntesemodellen allerede i nogen grad har vist, hvordan et demokrati kunne være bygget op i et muslimsk land, for eksempel med en tredeling af magten, så hører indretningen af demokratiet naturligvis til et af de allervigtigste punkter. Denne del af analysen har vi derfor lagt meget vægt på. Desuden vil vi se på frihed, civilsamfund og valg generelt. Disse tre elementer er i syntesemodellen fremhævet som værende væsentlige, hvorfor det er vigtigt at se nærmere på, hvordan man i Iran og Tyrkiet håndterer disse områder i praksis. Vi vil også komme ind på de to landes økonomiske systemer, da Dahl fremhæver markedsøkonomi som en væsentlig betingelse for levedygtigt demokrati. Den sociale retfærdighed, som i kapitel 3 omtaltes som et vigtigt begreb i islam, afhænger desuden i høj grad i et lands økonomiske system. Herefter vil vi se nærmere på de to landes håndtering af mindretal, kvinders status og fortolkningsspørgsmålet, herunder især hvem der har kompetence og gives ret til fortolkning, og om der eksisterer en officiel statslig islamfortolkning. Problemer vedrørende mindretal, kvinderettigheder og fortolkning af islam er meget væsentlige at belyse, da de i den foreløbige analyse fremstår som underbelyste. De er demokratisk problematiske, fordi vi formoder, at det især er på disse områder, at islamiske og demokratiske principper konfronteres. Her vil de to casestudier muligvis kunne bidrage med løsninger.

Vi har valgt Iran og Tyrkiet som cases, fordi disse lande repræsenterer yderpunkterne af muslimske statsbygninger og dermed to meget forskellige styreformer. Iran er et muslimsk land, hvor man under ayatollah Khomeini forsøgte at efterligne Medina-modellen. Iran er prototy-

pen på en islamisk stat, og det første land, som har oplevet en gennemført islamisk revolution. Tyrkiet er et muslimsk vestligt orienteret land, der forsøger at leve op til en vestlig demokratimodel ved at opbygge en sekulær stat. Styret har blandt andet gennemført en ”tvangssekularisering”. Tyrkiet opfattes af mange som et europæisk land, og landet har været officiel EU-kandidat siden 1999 og medlem af NATO siden 1952. Som nævnt i indledningen har vi en hypotese om, at begge landene i en eller anden udstrækning bevæger sig i retning af et islamisk demokrati. Irans præsident Khatami har, som vi har set i forrige kapitel, mange idéer om at gennemføre demokratiske reformer, hvilket han forsøger. Tyrkiet har efter sidste parlamentsvalg i november 2002 fået et islamisk regeringsparti, og man må formode, at partiet vil forsøge at ”afsekularisere” landet i en vis udstrækning.

Årsagerne til at vi har valgt netop disse to lande, frem for andre muslimske lande, er mange. Dels repræsenterer de vidt forskellige styreformere, dels har disse styreformere været rimelige stabile gennem en længere årrække. Dette ser vi som en fordel, da man så må formode, at styreformerne som sådan er ret forankrede. Landenes eventuelle overgang til islamisk demokrati kan derfor tænkes at foregå gennem en gradvis justering, og det er vores overbevisning, at gradvise reformer har større mulighed for at kunne gennemføres end chok-reformer. Man kan godt forestille sig, at islamisk demokrati er en styreform som bedst opnås, ved at man langsomt nærmer sig fra enten den ene eller anden ekstrem.<sup>177</sup> Derudover repræsenterer landene to forskellige retninger inden for islam. Iran er det eneste land med en næsten ren shia-muslimsk befolkning, hvorimod Tyrkiet helt overvejende befolkes af sunni-muslimer. Som det ses, er de to lande meget forskellige, og vi formoder, at de vil kunne bidrage med erfaringer fra et bredt spektrum til vores model.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Med ekstrem menes her enten en overvejende islamisk stat som Iran eller en overvejende sekulær stat som Tyrkiet.

<sup>178</sup> Hvad angår cases, kunne vi også have valgt et arabisk land, for eksempel Saudi-Arabien, eller et østasiatisk muslimsk land, for eksempel Indonesien. Saudi-Arabien ligger dog endnu længere væk fra en islamisk demokratimodel end Iran og ser heller ikke ud til at bevæge sig ret meget hen imod en sådan. Indonesien er og har været et meget ustabil land. Ud over Iran er islamiske bevægelser kommet til magten i Sudan, men landet har været meget ustabil og præget af gentagne militærkup og borgerkrig. Vi kunne også have valgt Pakistan og Malaysia, hvor islamiske bevægelser er anerkendte og deltager i de politiske systemer. Dette har vi dog fravalgt, idet vi har prioriteret stabilitet og maksimum variation cases.

## 5.1 Iran

I dette afsnit vil vi analysere Iran, idet vi starter med give en kort introduktion til landet og dets historiske arv, hvorefter vi vil se nærmere på de områder, som netop er blevet nævnt som analysens fokus.

### 5.1.1 Introduktion til Iran og dets historiske arv

Iran er en islamisk republik med et indbyggertal på cirka 66 millioner, hvoraf omkring 77 procent kan læse og skrive.<sup>179</sup> 89 procent af landets indbyggere er shiiter og 10 procent sunnier. Den sidste procent er en blandet gruppe af zoroastriere<sup>180</sup>, jøder og kristne. Etnisk består landet hovedsageligt af persere, og hovedsproget er persisk. Dog tales en tyrkisk dialekt af over en fjerdedel af befolkningen.<sup>181</sup> Landet hed tidligere Persien, som var et kongerige over en periode på mere end 2500 år.<sup>182</sup> I 1935 skiftede landet navn til Iran.

I 1925 gennemførtes et militærkup, hvor general Reza Khan Pahlevi gjorde en ende på Kadjardynastiet, der havde regeret siden 1794. Generalen tog titel af shah, det vil sige konge, og styrede diktatorisk, men han gennemførte også en modernisering af landet. Han var blandt andet inspireret af de samtidige reformer i Tyrkiet.<sup>183</sup> I 1941 blev Iran besat af de allierede, der afsatte den lidt for nazivenlige shah og i stedet indsatte hans søn. Under en bølge af uro i 1951 så den nye shah sig nødsaget til at udnævne kommunisten Mossadeq til ministerpræsident. Mossadeq blev styrtet af shah-tro militærfolk i 1953 godt hjulpet på vej af CIA. Herefter havnede den politiske magt igen hos shahen. Der blev i 1963 iværksat sociale reformer, den såkaldte hvide revolution, hvor blandt andet bønder fik egen jord. Jorden blev til dels taget fra det religiøse samfund, hvilket udløste et kort, men blodigt oprør. Her blev blandt andet ayatollah Khomeini anholdt og udvist af landet. På trods af de generelt populære reformer, blev shahen dog mere og mere autoritær, og i 1975 blev alle partier på nær det shah-venlige en-

---

<sup>179</sup> CIA (2003): "The World Factbook". *Home page*, 19. marts 2003. USA. 25. april 2003

<<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/>>; **Fathi**, Nazila (2002): "Tehran Arrests Dozens as Student-led Demonstrations Grow Bolder" i *The International Herald Tribune*. 9. december 2002.

<sup>180</sup> Zoroastrienen er en monoteistisk religion (som islam, jødedommen og kristendommen), der har taget navn efter en profet ved navn Zoroaster. Religionen var statsreligionen i Persien i næsten 1500 år før islam overtog denne rolle omkring år 1000 e.kr.. Desuden blev den (i perioder) igen statsreligion sammen med islam under shah-styret i sidste århundrede. Esposito & Voll (1996a), p. 54; Yale et. al (2001), p. 14.

<sup>181</sup> CIA (2003).

<sup>182</sup> **Bayat**, Asef (1998): "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt" i *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 40, no. 1, pp. 136-169, p. 142.

<sup>183</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 54.

hedsparti forbudt.<sup>184</sup> I længden kunne shahens reformpolitik og hemmelige politi ikke holde oppositionen nede, og i 1978 indførtes undtagelsestilstand, og en militærregering tog over.<sup>185</sup> I januar 1979 flygtede shahen ud af landet på grund af urolighederne, og ayatollah Khomeini vendte hjem fra sit eksil.<sup>186</sup> Efter sin tilbagevenden blev han Irans nye leder, og ved en islamisk revolution blev shah-styret afskaffet, og et præstestyre af højtstående shia-muslimer tog magten. I begyndelsen med byggede den nye islamiske republiks legitimitet på følgende: anti-imperialisme, nationalisme, religiøs og kulturel identitet og politisk deltagelse.<sup>187</sup> Landets nye navn blev Den Islamiske Republik Iran. Styret lagde sig hurtigt ud med både USA og Sovjetunionen. I januar 1980 blev Irans første præsident valgt. Allerede i 1981 blev han dog tvunget i eksil på grund af uoverensstemmelser med præsteskabet, der i øvrigt holdt enhver modstand nede med massehenrettelser og fængslinger. Denne hårdhændede islamiseringsproces blev mødt med voldelige protester fra forskellige oppositionsgrupper. I 1980 brød mange års konflikter med Irak ud i åben krig og først i 1988 aftaltes våbenstilstand. I oktober 1981 valgtes Khomeini-støtten Ali Khamenei til præsident. Efter Khomeinis død i 1989 blev Rafsanjani stats- og regeringschef, og den hidtidige præsident ayatollah Khamenei rykkede op som Irans åndelige overhoved. Ved præsidentvalget i 1997 blev den reformvenlige Mohammad Khatami valgt til præsident, og i 2001 blev han genvalgt.

### 5.1.2 Irans statsopbygning og styreform

For at forstå Irans særlige statsopbygning og styreform med både religiøse og halvverdslige elementer, er det nødvendigt kort at fortælle noget mere om shia-islam. Dette er vigtigt, fordi den nuværende statstype i Iran nøje hænger sammen med trosretningen.

Den shiisme, der følges i Iran, kaldes også for tolv-shiisme eller imami-shiisme, idet det her er *imamerne* (de legitime ledere), der er givet befaling fra Allah. Ifølge troen gik den tolvte *imam* i skjul eller okkultation i år 874 og vil først vende tilbage til verden ”på den yderste dag”. For tolv-shiitterne er den sidste legitime hersker den tolvte imam, der er efterkommer af den første imam Ali. Derfor er det shiittiske fællesskab som udgangspunkt uden åndelig og

---

<sup>184</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 55.

<sup>185</sup> Appelquist, Marta (1999): *Iran - Lande i lommemformat*. København: Det Udenrigspolitiske Selskab, pp. 11-13.

<sup>186</sup> Hvor andet ikke er angivet, er følgende skrevet med udgangspunkt i Lademann (1992): *Lademans store leksikon*. København: Lademann A/S. Bind 12, pp. 60-65.

<sup>187</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 61.

verdslig leder indtil *imamens* (den legitime leders) tilbagekomst. Enhver anden hersker anses for illegitim. Kort fortalt skete der en vis bevægelse i denne forestilling fra omkring år 1000 e.kr., og omkring år 1500 mandede denne bevægelse ud i en nyskabelse, nemlig begrebet ”*imamens* stedfortræder”.<sup>188</sup> Dette betød, at shia-islams ledere tiltog sig nogle af *imamens* (den legitime leders) funktioner, herunder at styre landet.<sup>189</sup>

Set i dette lys er den iranske styreform en videreførelse af ældgamle ideer. Styreformen i Iran hviler på begrebet *velayat-e faqih*, der betyder den religiøse eksperts absolutte myndighed.<sup>190</sup> Begrebet blev udviklet af ayatollah Khomeini med den praktiske betydning, at de religiøse ledere også skal regere den politiske verden.<sup>191</sup> Khomeini mente, at samfundet ville blive mest retfærdigt, hvis det blev ledet af lærde, der sikrede det religiøses fortrinsret frem for alt andet.<sup>192</sup> Desuden var dette den bedste måde, at forberede sig på *imamens* (den legitime leders) tilbagekomst.

Nu skal der ses nærmere på, hvordan dette i former sig ud i praksis i Iran.

I henhold til den iranske forfatning er Iran en islamisk republik, der baserer sig på *sharia* (det islamiske retssystem). Forfatningen er fra 1979 og blev godkendt ved en folkeafstemning. Siden er denne ændret i 1989. I artikel 4 i forfatningen står der, at ”*alle civile, strafferetslige, finansielle, økonomiske, administrative, kulturelle, militære, politiske og andre love samt regulativer skal basere sig på islamiske kriterier*”.<sup>193</sup> Der står endvidere, at al lovgivning skal tage udgangspunkt i Koranen og *sunna* (profetens sædvane), og at den absolutte suverænitæt tilhører Allah.<sup>194</sup>

Det officielle statsoverhoved er *præsidenten*, som vælges ved direkte valg. Præsidenten udpeger sit eget regeringskabinet. Den nuværende præsident er som nævnt Khatami, og ifølge forfatningen er præsidenten formelt set den øverste udøvende myndighed, selv om præsidentens magt reelt er begrænset. Regeringen kan væltes ved et mistillidsvotum i parlamentet, og en

---

<sup>188</sup> Shia-islam blev Irans statsreligion i 1501.

<sup>189</sup> Petersen, Claus V. (1999): ”Historien om vilayat-i faqih eller vilayat-i faqihs historie” i *Semiramis*. Nr. 6. Odense: Orientalisk forum og Odense Universitetsforlag, p. 27.

<sup>190</sup> Basbous (2000), p. 94; Esposito & Voll (1996a), p. 63; **Khomeini**, Ayatollah Ruhollah (1981): *Islam and Revolution*. Berkeley: Mizan Press, p. 60.

<sup>191</sup> Petersen (1999).

<sup>192</sup> **Rahigh-Aghsan**, Ali (2000): *The Dynamics and Inertia of the Northern Tier Cooperation: the Growing Role of Turkey and Iran and the Formation of a Cooperative Regional Hegemonic System in the Context of the ECO*. København: Det Samfundsvidenskabelige Fakultets Repocenter, p. 264.

<sup>193</sup> **Irans forfatning** (1989): *The Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Islamic Propagation Organization, artikel 4.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 19 og artikel 56.

præsident kan maksimalt sidde i to perioder i træk, det vil sige otte år i alt. Khatami må derfor gå af ved næste valg i 2005.<sup>195</sup>

Landets ét-kammer *parlament* har 290 medlemmer. Disse er valgt af folket ved direkte valg hvert fjerde år.<sup>196</sup> Al lovgivning skal godkendes af parlamentet for derefter at blive ratificeret af Vogternes Råd (se nedenfor) og til sidst underskrevet af præsidenten. Parlamentet skal også godkende præsidentens kabinet.

Over parlamentet og præsidenten sidder revolutionens leder eller *den åndelige leder*, også benævnt *vali-e faqih* (den religiøse ekspert). Siden Khomeinis død i 1989 har den åndelige leder været ayatollah Khamenei. Den åndelige leder er den øverste myndighed i det politiske system, men også samtidig en del af den udøvende magt i kraft af de beføjelser forfatningen giver ham. Forfatningen skriver, at hans beslutninger står over loven, og han har således principielt uindskrænket magt.<sup>197</sup> Blandt hans vigtigste funktioner kan nævnes, at han skal overvåge, at alt lovgivningsarbejde er i overensstemmelse med islamisk lov. Ydermere udpeger han lederne af militæret, domstolene, radio og tv.<sup>198</sup> Han er også samtidig chef for de væbnede styrker. Ifølge forfatningen skal den åndelige leder være en person med særlige kvalifikationer, der er anerkendt som leder af folket.<sup>199</sup> Hvordan det skal sikres, at lederen er anerkendt af folket uddybes ikke nærmere.

Den åndelige leder har til sin hjælp et tolvmandsråd, *Vogternes Råd*, der ligesom parlamentet også har en lovgivende funktion. Af dette råds medlemmer udpeges seks *ulamaer* (religiøse lærde)<sup>200</sup> af lederen selv og seks muslimske jurister af parlamentet. Medlemmerne sidder alle for seks år ad gangen, halvdelen udskiftes dog med tre års mellemrum.<sup>201</sup> Rådets vigtigste opgave er suverænt at bedømme om nye love overholder *sharias* (det islamiske retssystems) principper.<sup>202</sup> Dette gør rådet ved at godkende eller forkaste lovforslag, som alle skal passere

---

<sup>195</sup> Irans forfatning (1989), artikel 135.

<sup>196</sup> Ibid., artiklerne 63-64.

<sup>197</sup> Ibid., artikel 110.

<sup>198</sup> Ibid., artikel 110.

<sup>199</sup> Ibid., p. 20.

<sup>200</sup> I Iran bruges ordet *fuqaha* om det der svarer til *ulama* (religiøse lærde) i den arabiske verden. For nemheds skyld har vi valgt kun at benytte os af sidstnævnte udtryk. For eksempel benytter Ansari sig også kun af dette. **Ansari**, Ali M.(2000); *Iran, Islam and Democracy. The Politics of Managing Change*. London: The Royal Institute of International Affairs.

<sup>201</sup> Irans forfatning (1989), artiklerne 91-92.

<sup>202</sup> Ibid., artikel 72.

igennem det. Rådet har således reelt vetoret over parlamentets lovforslag.<sup>203</sup> Hvis Vogternes Råd afviser at godkende en bestemt lov, bliver denne sendt tilbage til parlamentet med indvendinger. Parlamentet må så på basis af disse direktiver revidere og ændre lovforslaget og fremsende det igen.<sup>204</sup>

Rådet bistår også den åndelige leder med at godkende de parlaments- og præsidentkandidater, som får lov til at stille op til valg. For eksempel blev godt halvdelen af kandidaterne til parlamentsvalget i 1996 og 96 procent af præsidentkandidaterne til valget i 2001 kendt uegnede af rådet.<sup>205</sup> I alle anliggender har den åndelige leders folk i Vogternes Råd således den suveræne afgørelse, om hvorvidt en lov kan godkendes. Det skal dog nævnes, at et nyere råd er blevet oprettet for at løse de uenigheder, der måtte opstå mellem parlamentet og Vogternes Råd.

Det råd der her er tale om, er *Evalueringrådet*. Det blev oprettet i 1988 af daværende ayatollah Khomeini med det formål at mediere mellem Vogternes Råd og parlamentet. Hvis de to institutioner ikke kan blive enige om et lovforslag, og Vogternes Råd ikke direkte afviser det, kan Evalueringrådet blande sig med den afgørende stemme.<sup>206</sup> Dette råd er ikke mindst af denne grund i dag en af de mest magtfulde institutioner i Iran. Rådets formand er den tidligere præsident Rafsanjani. Det har 34 medlemmer, hvoraf nogle er permanente og andre midlertidige. De permanente medlemmer, der udgør et flertal i rådet, udpeges af den åndelige leder, og rådet domineres derfor af konservative kræfter.<sup>207</sup>

Et tredje råd, *Ekspertrådet*, består af 83 *ulamaer* (religiøse lærde), som vælges af folket for en periode på otte år ad gangen. Vogternes Råd godkender også kandidaterne til dette råd, og derfor er det også domineret af konservative kræfter.<sup>208</sup> Rådet mødes normalt kun en gang om året, og dets vigtigste opgave er at udpege et af medlemmerne til at være den åndelige leder for livstid. Hvis den religiøse leder af den ene eller anden årsag ikke er i stand til at udføre sit

---

<sup>203</sup> Irans forfatning (1989), artikel 96.

<sup>204</sup> Kar, Mehrangiz (2003): "Constitutional Constraints" i *Journal of Democracy*. Vol. 14, no. 1, januar 2003, pp. 132-136, p. 134.

<sup>205</sup> Iran Chamber (2002): "The Structure of Power in Iran". *Home page*, 2002. 29. april 2003 <[http://www.iranchamber.com/government/structure\\_of\\_power.php](http://www.iranchamber.com/government/structure_of_power.php)>.

<sup>206</sup> Iran Online (1997): "Islamic Republic of Iran. Expediency Discernment Council of the System". *Home page*, 1997. Farhang va Andisheh Institute. 29. april 2003

<<http://www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/Expediency.html>>; Irans forfatning (1989), artikel 112. Kar (2003), p. 134.

<sup>207</sup> Irans forfatning (1989), artikel 112; Kar (2003), p. 135. De udskiftelige medlemmer af rådet vælges normalt for fem år ad gangen og er blandt andet udpeget af Vogternes Råd, parlamentet, regeringen og domstolene. Iran Online (1997).

<sup>208</sup> Ansari (2000), p. 166; Irans forfatning (1989), artikel 107.

arbejde, er det Ekspertrådet, som afskediger ham.<sup>209</sup> Dette har dog aldrig været tilfældet. Det var også Ekspertrådet, der i 1979 udformede forfatningen.<sup>210</sup>

Hvad angår *lokal administration*, er Iran opdelt i 28 provinser og herunder findes en række lokale råd. Et provinsielt råd sikrer repræsentanterne fra de forskellige provinser regional indflydelse på landets love.<sup>211</sup> Kandidaterne til lokalvalgene behøver i modsætning til præsident- og parlamentsvalgene ikke at blive forhåndsgodkendt af Vogternes Råd, og de første valg til lokalråd fandt sted i 1999.<sup>212</sup>

Den sidste magtinstans er den *dømmende magt*. Den udgøres af domstolene og er formelt et uafhængigt magtorgan, men reelt influeret af den åndelige leder. Dette skyldes, at lederen for domstolene udpeges direkte af den åndelige leder.<sup>213</sup> Den dømmende magt er vigtig for at sikre folkets rettigheder i overensstemmelse med islamiske retningslinier. Derfor har Iran et juridisk system, som baserer sig på islamisk retfærdighed og officielt bliver betjent af retfærdige dommere.<sup>214</sup> I artikel 32 i forfatningen står der, at der må ikke ske uvilkårlige arrestationer, og en tilbageholdt skal inden 24 timer have sin sag sendt til en relevant domstol. Alle borgere har lige adgang til domstolene, og alle kan selv vælge en advokat eller få en udpeget, hvis den pågældende ikke har råd.<sup>215</sup> Tortur er også forbudt ifølge artikel 38. De almindelige dommere skal have religiøs baggrund, minutiøs viden om islamisk lovgivning og er principielt ansat på livstid.<sup>216</sup> Dog kan dommerne blive afskediget, hvis "samfundets interesser nødvendiggør det"<sup>217</sup>. Dette besluttet af lederen for domstolene.

Med udgangspunkt i ovenstående kan man sige, at den iranske statsopbygning udgøres af to parallelle politiske systemer bestående af en blanding af religiøse og halvdemokratiske, folkevalgte institutioner. Den religiøse gren består af den åndelige leder, Vogternes Råd og Evalueringsrådet. Den folkevalgte gren, som består af præsidenten og parlamentet. Midt imellem disse er Ekspertrådet, som både er religiøst og folkevalgt, placeret. Selv om det politiske sy-

---

<sup>209</sup> Ansari (2000), p. 166; Iran Online (1997); Irans forfatning (1989), artikel 111.

<sup>210</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 62.

<sup>211</sup> CIA (2003); **The Political Reference Almanac** (2001): *Nations of the World - Iran. Home page*, april 2001. USA: Keynote Publishing Co.. 27. april 2003 <<http://www.polisci.com/almanac/nations/nation/IR.htm>>.

<sup>212</sup> **AFP** (2003): "Forbudt bevægelse opstiller i Iran" i *Berlingske Tidende*. 28. februar 2003; Ansari (2000), p. 196.

<sup>213</sup> Irans forfatning (1989), artikel 157.

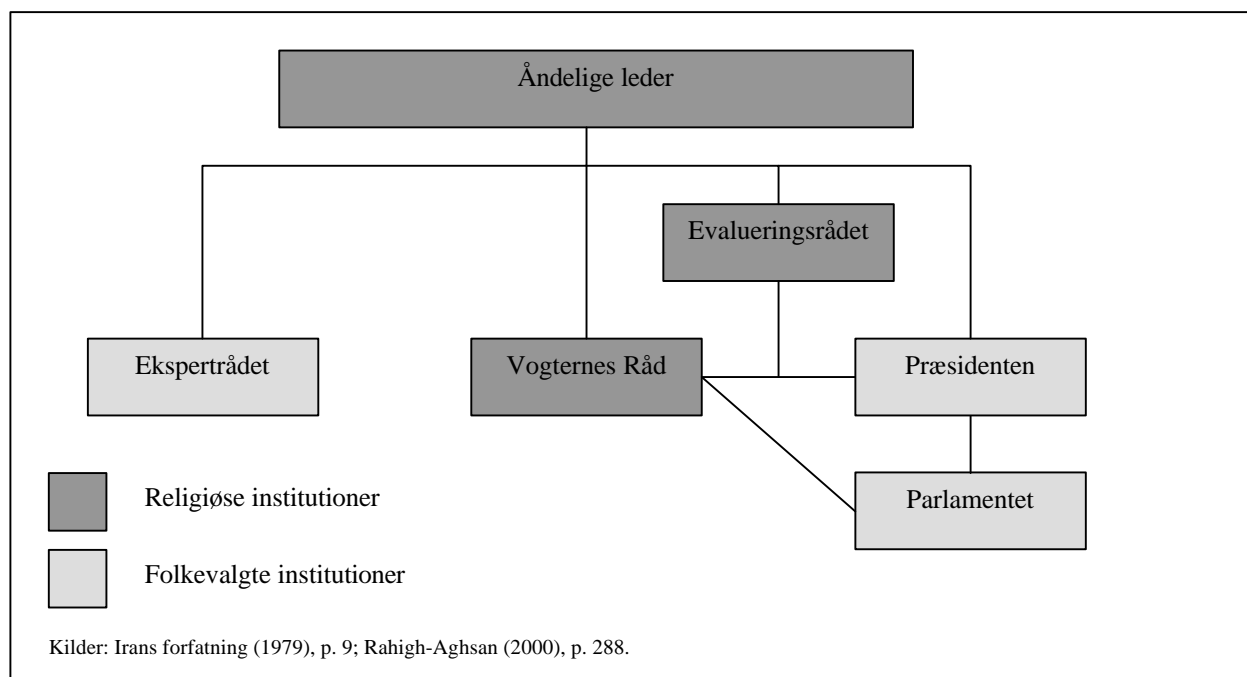
<sup>214</sup> Ibid., p. 22, artikel 156.

<sup>215</sup> Ibid., artiklerne 34-35.

<sup>216</sup> Ibid., p. 22.



stem i Iran udgøres af disse to parallelle systemer med hver deres magtdeling, er det vigtigt at



**Figur 5.1 Den iranske statsopbygning**

understrege, at de to systemer står i hierarkisk relation til hinanden med de religiøse institutioner øverst. Eftersom det er de religiøse institutioner, der skal godkende kandidaterne til de folkevalgte, skal det understreges, at der ikke er tale om folkevalgte institutioner i klassisk forstand. Det er dermed en ret unik statsopbygning, der illustreres i figur 5.1.

For at forstå udviklingen i den nuværende iranske statsopbygning er det ifølge Ali Rahigh-Aghsan<sup>218</sup> vigtigt, at se på udviklingen i magtstrukturen. Rahigh-Aghsan identificerer tre forskellige magtstrukturer i det politiske system i Iran. For det første en basismodel, der dækker perioden indtil ayatollah Khomeinis død i 1989. Her ligger al magten hos én person, nemlig den åndelige leder. Dernæst en model, der dækker perioden under præsident Rafsanjani. Her skabes der en form for magtbalance mellem den åndelige leder og præsidenten. Den sidste nuværende model er for perioden under præsident Khatami. Her er tale om tre svage magtcentre, som tilsammen udgør to ”fløje”. Den åndelige leder og lederen af Evalueringsrådet udgør den ene fløj, der står sammen mod præsidenten og regeringen, der udgør den anden fløj. Da ingen af disse to fløje har den fulde kontrol over deres respektive magtcentre (længere), er det politiske system i dag karakteriseret af en kamp mellem disse.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Irans forfatning (1989), artikel 164.

<sup>218</sup> Rahigh-Aghsan (2000).

<sup>219</sup> Ibid., p. 264-269, 281.

Udviklingen i Irans magtstruktur fra ét magtcenter (den åndelige leder) til flere magtcentre har altså vist, at der er taget små skridt væk fra ayatollah Khomeinis idé om *velayat-e faqih* (den religiøse eksperts absolutte myndighed). Selv om der er identificeret to svage magtcentre i Iran, har Iran i dag *de facto* to parallelle politiske systemer, hvor det religiøse system sidder med den afgørende magt i alle politiske spørgsmål. Statsstrukturen i Iran afspejler altså på den ene side folkets ønsker om reformer og på den anden side en uindskrænket magt til de religiøse råd. Det blev også omtalt, at Iran formelt har uafhængige domstole, men at landet reelt ikke er en retsstat, eftersom lederen for domstolene udpeges direkte af den åndelige leder.

I næste afsnit vi se nærmere på de friheder og rettigheder, der normalt sikres i en retsstat, og hvilke begrænsninger islam eventuelt kan lægge på disse. Dette er et vigtigt, men indtil videre dårligt belyst emne.

### 5.1.3 Frihed, civilsamfund og valg i Iran

#### *Friheder og rettigheder*

I det følgende vil der kun blive set nærmere på ytringsfriheden, som vi anser for en grundlæggende frihedsrettighed, og den fremhæves af Dahl som et af minimalkravene til det polyarkiske demokrati. Det er især denne frihed, det islamiske oppositionsbegreb indskrænker, og den Khatami har fremhævet.

Jævnfør artikel 24 i forfatningen eksisterer der formelt *ytringsfrihed* i Iran. Men i samme artikel står, at ytringsfriheden kan ophæves, hvis den strider imod islams grundlæggende principper. Der står også, at en eventuel ophævelse af ytringsfriheden vil blive udspecificeret ved lov.<sup>220</sup> Forfatningen giver altså magthaverne en forfatningssikret ret til, at de mere eller mindre efter for godt befindende kan ændre loven og dermed indskrænke ytringsfriheden.

Medierne er et godt eksempel på en begrænsning af ytringsfriheden. Bare det faktum, at den åndelige leder udpeger chefen for radio og tv viser, at medierne i Iran i høj grad er kontrollerede.<sup>221</sup> Siden 1997 er fremkomsten af nuancerede og til tider kritiske blade, tidsskrifter, tv- og radioprogrammer dog vokset markant.<sup>222</sup> Den friere presse har dog også lidt flere tilbage-

---

<sup>220</sup> Irans forfatning (1989), artikel 24.

<sup>221</sup> Ibid., artikel 175.

<sup>222</sup> Mellem 1989 og 1999 steg antallet af udgivelser i den skrevne presse fra 181 til 998. Basbous (2000), p. 102.

slag efter 1997. Kritiske aviser er blevet lukket, redaktører er blevet fængslet og tusinder af journalister er blevet gjort arbejdsløse.<sup>223</sup>

Den magtkamp, der er foregået mellem det etablerede religiøse system og Khatamis reformistiske system, har således også afspejlet sig i spillet om medierne. Selv om højesteret med jævne mellemrum lukker dele af pressen, fordi denne findes i strid med islam og dermed statsundergravende, giver indenrigsministeriet ofte lige så hurtigt tilladelse til at lade de forbudte medier åbne igen. Dette sker så bare under nye navne.<sup>224</sup>

### *Civilsamfundet*

Den nuværende præsident Khatami har et ønske om, at etablere et civilsamfund med civile rettigheder, tilstedeværelsen af politiske partier, friere presse og kulturel forskellighed (det vil sige både persisk<sup>225</sup> og islamisk kultur) i Iran.<sup>226</sup> Hans opfattelse får dog ikke lov til at stå uanstøvet hen, og landets konservative kræfter ser et veludviklet civilsamfund, som en reel trussel mod deres politiske og økonomiske status. De mener, at en udvikling hen imod et civilsamfund er uønskelig, fordi det vil tillade folket at holde eliterne ansvarlige.<sup>227</sup> Med andre ord vil et civilsamfund være en udfordring af eliternes dominans. Reformisterne, som Khatami tilhører, ser derimod civilsamfundet og politisk pluralisme som grundlæggende for at sikre religionen og for bevarelsen af den islamiske republik. Det civilsamfund Khatami taler om, som blev beskrevet i kapitel 3, er et islamisk civilsamfund, der har sine rødder i Medina-modellen.<sup>228</sup> Det skal være et samfund, hvor islamisk tankegang og kultur er omdrejningspunkterne, og hvor staten til enhver tid står til ansvar over for folket, som af Allah har fået retten til selvbestemmelse.<sup>229</sup>

Første eksempel på udvikling af et muligt civilsamfund i Iran er tilstedeværelse af *politiske partier*. Politiske partier er i Iran tilladt så længe, de ikke bryder Den Islamiske Republiks grundlæggende principper.<sup>230</sup> I 1984 blev næsten alle partier dog forbudt under påskud af krigen mod Irak, men reelt var dette forbud et forsøg på at kontrollere den politiske modstand. Resultatet var, at mange politiske aktivister enten blev fængslet, henrettet eller simpelthen

---

<sup>223</sup> Ansari (2000), p. 212.

<sup>224</sup> **Jahanbegloo**, Ramin (2003): "Pressures From Below" i *Journal of Democracy*. Vol. 14, no. 1, januar 2003, pp. 126-131, p. 127.

<sup>225</sup> Persien var et præislamisk rige, som på et tidspunkt tog islam til sig som statsreligion.

<sup>226</sup> Ansari (2000), p. 114-116; Rahigh-Aghsan (2000), pp. 260-261, 279.

<sup>227</sup> Ibid., p. 144.

<sup>228</sup> Ibid., pp. 145-146.

<sup>229</sup> Ibid., p. 146.

<sup>230</sup> Irans forfatning (1989), artikel 26.

flygtede fra landet.<sup>231</sup> Al opposition, der udgjorde en trussel mod styret, blev forbudt, og landets første præsident måtte flygte ud af landet, fordi han blev leder af et oppositionsparti, Frihedspartiet, som ikke kunne accepteres af styret.<sup>232</sup> Der er dog sket en vis liberalisering med hensyn til etableringen af politiske partier efter Khatami kom til magten.<sup>233</sup> Men alligevel skal de religiøse institutioner godkende alle kandidater, som stiller op til valg, og man kan kun stemme på enkeltkandidater og ikke på partier ved valgene.<sup>234</sup>

I et interview i New York i 1998 erkender Khatami, at der endnu ikke eksisterer rigtige politiske partier i Iran.<sup>235</sup> Han gør opmærksom på, at det vil være problematisk at institutionalisere politiske partier "fra oven", hvis man ønsker et stærkt civilsamfund. Partidannelser skal være et resultat af befolkningens politiske aktiviteter og afspejle dennes holdninger.

Et andet eksempel på en mulig udvikling af civilsamfundet er *studenterbevægelserne*. Ali M. Ansari<sup>236</sup> siger, at studenterbevægelserne i Iran er en intellektuel refleksion af samfundet, da bevægelsernes aktiviteter afspejler befolknings holdninger.<sup>237</sup> Skiftende regeringer har altid forsøgt at tæmme og kontrollere studenterne, og deres bevægelser har spillet en væsentlig rolle i iransk politik lige siden grundlæggelsen af Teherans Universitet i 1934. For eksempel kan det nævnes, at det var studenter som belejrede den amerikanske ambassade i Teheran i 1979.

De eneste uafhængige foreninger, som i dag er tilladte på universiteterne, er de islamiske foreninger, der går tilbage til tiden før revolutionen.<sup>238</sup> Fra midten af 1990'erne har prodemokratiske studenter erstattet de fleste radikale medlemmer, hvorfor sidstnævnte har set sig nødsaget til at oprette alternative grupper.<sup>239</sup> I november og december 2002 foregik nogle af de største pro-reform studenterdemonstrationer i flere år. Det skete, da tusinder af studenter fra universiteterne gik på gaderne for at protestere imod en dom over en af deres lærere fra Teheran Universitet. Denne lærer havde fået en dødsdom for at have fornærmet islam i en tale.<sup>240</sup> Protesterne ebbede først ud efter den åndelige leder havde truet studenterne med magtanven-

---

<sup>231</sup> Ansari (2000), p. 165; Rahigh-Aghsan (2000), p. 290.

<sup>232</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 66.

<sup>233</sup> Ansari (2000), p. 145-147.

<sup>234</sup> Kandidaterne til valgene kan ikke stille op på partilister, og selv om disse normalt kan betegnes, som at tilhøre enten den reformistiske eller den konservative fløj, fremgår partitilhørsforholdet ikke af stemmesedlen. Ibid., p. 165-167,

<sup>235</sup> Ibid., p. 142.

<sup>236</sup> Ibid..

<sup>237</sup> Ibid., p. 118.

<sup>238</sup> Fathi (2002).

<sup>239</sup> Ibid..

<sup>240</sup> Ibid..

delse, og efter domstolene var blevet bedt om at genoptage sagen.<sup>241</sup> Dødsdommen er siden ophævet.

Generelt kan man sige om studenterbevægelserne, at de i hele landet koordinerer deres politik gennem et centralkontor. Dette centralkontor står for den generelle studenterpolitik, og studenterne vælger selv dets medlemmer ved frie valg. Kontoret eller organisationen har med sine transparente procedurer, sine demokratiske systemer og horisontale strukturer vist sig at være et godt eksempel på en forening, som træner den næste generation af politiske ledere i demokratiske principper.<sup>242</sup> Studenterbevægelserne er dog stærkt svækkede på grund af arresteringer og infiltration af i organisationen.<sup>243</sup>

### *Valg og deltagelse*

Alle over 16 år har valget og stemmeret i Iran.<sup>244</sup> Dette gælder også for kvinder.<sup>245</sup> Der er frie, direkte og hemmelige valg til præsidentposten og parlamentet med det forbehold, at alle kandidaterne skal godkendes af den åndelige leder og Vogternes Råd.

Præsident Khatami er valgt med knap 70 procent af stemmerne ved valget i 1997 og med 77 procent af stemmerne ved valget i 2001. Der var høj valgdeltagelse ved begge valg med en deltagelse på henholdsvis 80 og 85 procent.<sup>246</sup> Så selv om Khatami var en af de få kandidater, der fik lov til at stille op til valgene, så udtrykker valgresultaterne og valgdeltagelsen, at han besidder demokratisk legitimitet.

Parlamentetsvalgene hvert fjerde år er flertalsvalg i enkeltmandskredse. Under den nuværende parlamentssammensætning har Khatamis reformistiske parti 65 procent af pladserne, mens de konservative, som traditionelt støtter den åndelige leder og de religiøse råd, sidder på 19 procent af pladserne. De uafhængige kandidater har knap 15 procent, og de sidste knap to procent af pladserne er reserveret til og besat af de religiøse mindretal.<sup>247</sup> Ifølge forfatningen kan alle kandidater til parlamentsvalget, der bliver godkendt med to tredjedele af parlamentets stemmer, ikke blive nægtet at stille op af Vogternes Råd.<sup>248</sup> Dette har endnu ikke været aktuelt, da de konservative hidtil har domineret parlamentet, men om dette ændrer sig, når nu reformisterne sidder 65 procent af pladserne, må næste parlamentsvalg i 2004 vise.

---

<sup>241</sup> Jahanbegloo (2003), p. 130; Kar (2003), p. 136.

<sup>242</sup> Ansari (2000), p. 165.

<sup>243</sup> Fathi (2002).

<sup>244</sup> Ansari (2000), p. 167 og CIA (2003).

<sup>245</sup> For eksempel har kvinder ikke stemmeret i Kuwait.

<sup>246</sup> CIA (2003).

<sup>247</sup> Irans forfatning (1989), artikel 64; The Political Reference Almanac (2001).

<sup>248</sup> Ansari (2002), p. 209.

Sammenfattende kan man sige, at ytringsfriheden i Iran er stærkt begrænset, hvilket især skyldes, at forfatningen åbner for en bred fortolkning af denne frihedsrettighed. Styrets kontrol med de politiske partier og studenterbevægelserne viser, at civilsamfundet i Iran er stærkt svækket. Khatamis valgsejre antyder dog et forholdsvist stort ønske i dele af befolkningen om at etablere politisk pluralisme. Reformisternes valgsejre kan ses som udtryk for en stille revolution, der i praksis udmønter sig gennem et folkeligt pres fra neden og hermed en begyndende mobilisering af civilsamfundet.

#### **5.1.4 Irans økonomiske system**

Det er vigtigt, at se på Irans økonomiske system, på grund af dets betydning for demokratiudvikling og social retfærdighed. Først vil økonomiens seneste nøgletal blive oplyst, og derefter vil økonomien i store træk blive analyseret, herunder eventuelle islamiske økonomiske elementer.

##### *Nøgletal*

Den økonomiske vækst i Iran blev sidste år estimeret til fem procent af BNP.<sup>249</sup> Det offentlige budget mere end balancerede i 2001 med et overskud på 0,5 procent af BNP, og den offentlige gæld udgjorde sidste år kun knap to procent af BNP. Inflationen estimeredes til 17 procent sammenlignet med et EU-gennemsnit på lidt over to procent. Arbejdsløsheden er vurderet til 14 procent i 1999 og kraftigt stigende i de senere år. Iran har en mindre lukket økonomi end man kunne formode med en eksport/import, der udgør cirka 10 procent af BNP.<sup>250</sup>

##### *Stat, marked og islam*

Irans økonomi er en blanding af central planlægning, statsligt ejerskab af større virksomheder, en forholdsvis markant statslig servicesektor, gammeldags landbrug og privat handel på et lavt niveau.<sup>251</sup> Både konservative og reformister i Iran støtter officielt en liberalisering af økonomien og ser fordelene ved udenlandske investeringer i landet. På trods af disse positive tilkendegivelser, er der fortsat lang vej fra den tidligere tunge centralistiske styring til en renere markedsøkonomi.

---

<sup>249</sup> CIA (2003).

<sup>250</sup> Ibid..

<sup>251</sup> Ibid..

Khatami har udtrykt, at en betingelse for at få økonomien til at vokse, er at den ikke bare frigøres fra statens restriktioner, men også fra de kommercielle grupper i landet, som efterhånden dominerer en stor del af økonomien. Disse kommercielle grupper, som også kaldes for det merkantile borgerskab eller "bonyads", er fonde under den åndelige leders kontrol. De er meget magtfulde, da de opererer i hundredevis af større statslige virksomheder. De modtager halvdelen af statens samlede udgifter (til produktion med videre) og udgør op til 40 procent af landets samlede økonomi.<sup>252</sup> Dette magtmonopol forsøger reformisterne at hæve gennem diversitet i økonomien, decentralisering og privatiseringer.<sup>253</sup> Problemet er bare, at Vogternes Råd har erklæret, at parlamentet ikke har ret til at lovgive om disse fonde eller andre organisationer med mindre den åndelige leder giver tilladelse hertil.<sup>254</sup> Dette har ayatollah Khamenei endnu ikke gjort. De få forsøg, der har været på at privatisere statslige virksomheder, er dog kuldsejlet på grund af statslig kontrol med privatiseringerne, der har medført at den folkelige opbakning er udeblevet.<sup>255</sup>

Khatami blev især valgt som præsident på sine løfter om økonomiske reformer, men disse er for størstedelen udeblevet, og i dag ses en voksende utilfredshed blandt befolkningen over manglende arbejde, udbetalte lønninger og et stadig større skel mellem rig og fattig.<sup>256</sup> Nogle af de strukturelle problemer, som den iranske økonomi lider under, er især økonomiens afhængighed af olien, som udgør omkring 85 procent af landets eksport. Af andre problemer kan nævnes landets vanskeligheder ved at tiltrække udenlandske investeringer og den store inflation.<sup>257</sup>

Til slut skal det nævnes, at privat ejendomsret i Iran ikke er beskyttet.<sup>258</sup> Privat ejerskab er dog tilladt ifølge forfatningens artikel 47 med undtagelse af investeringer i statens jord. Reglerne om ejendomsret i Iran følger altså meget godt den islamiske økonomis principper på dette felt, som tidligere beskrevet i kapitel 2. Det gælder også for banksektoren. I 1979 blev alle banker nationaliseret, udenlandsk deltagelse blev forbudt og hele banksektoren blev reorganiseret efter islamiske principper. Islamiseringsprocessen kulminerede i 1983 med en banklov, der ikke tillader tilskrivning af renter.<sup>259</sup> Centralbanken tillod dog for første gang i 2001,

---

<sup>252</sup> Kar (2003), p. 135.

<sup>253</sup> Ansari (2000), p. 169.

<sup>254</sup> Kar (2003), p. 135.

<sup>255</sup> Ansari (2000), p. 64.

<sup>256</sup> Jahanbegloo (2003), p. 129.

<sup>257</sup> CIA (2003).

<sup>258</sup> **The Heritage Foundation** (2002): "The 2002 Index of Economic Freedom - Iran". *Home page*, 2002. Washington. 3. maj 2003 <<http://cf.heritage.org/index/country.cfm?ID=68.0>>.

<sup>259</sup> **Reach4Iran** (2000): "Iran Banking and Stock Market". *Home page*, 2000. 3. maj 2003 <<http://www.reach4iran.com/Stockmarkets.asp?p=1517>>.

at tre private banker kunne begynde at operere i landet, men åbningen af den første private bank lader stadig vente på sig.<sup>260</sup>

Der eksisterer en række strukturelle problemer, der skal løses før, at den iranske økonomi kan blive stærk, så landet får råd til at leve op til det islamiske princip om social retfærdighed. Markedsøkonomi i en eller anden udgave er vejen frem, hvis tiltrængte udenlandske investeringer skal kunne tiltrækkes. På trods af lovgivningen om privat ejendomsret og bankloven, følger Iran ikke den islamiske økonomis principper til fulde.

### 5.1.5 Irans håndtering af mindretal

Dette og de to næste afsnit omhandler tre områder, hvor syntesemodellen har store mangler. Det er meget væsentligt, da det netop er på disse områder, at et islamisk demokrati kan tænkes at have de største problemer med at leve op til demokratiske principper.

Afsnittet her vil kun beskæftige sig med religiøse mindretal, da det er problematikken omkring disse, som er mest interessant ved udviklingen af vores model.<sup>261</sup>

I Iran er der 89 procent shiiter og 10 procent sunnier. Den sidste procent udgøres af ikke-muslimske mindretal, som i Iran hovedsageligt er zoroastriere, kristne og jøder.<sup>262</sup> Shiismen, eller den gren af shiismen der hedder tolv-shiismen, er i dag Irans officielle religion.<sup>263</sup>

Der findes en række mindre islamiske retninger eller skoler i Iran, hvoraf styret anerkender følgende: hanafi, shafii, maliki, hanbali og zaydi. Bortset fra zaydi, som er en særlig shia-retning, hører de fire andre retninger under sunnismen. Alle fem skoler har ret til at handle i overensstemmelse med deres egne juridiske forskrifter inden for såvel religiøs uddannelse, erhverv, ægteskab, skilsmisse og arv. I de steder af landet, hvor flertallet følger en af disse skoler, skal lokale regulativer være i overensstemmelse med den pågældende skoles retsvi-

---

<sup>260</sup> The Heritage Foundation (2002).

<sup>261</sup> Det har ikke været muligt at finde litteratur om behandlingen af andre mindretal. Den etniske sammensætning af Irans befolkning er således: 51 procent af befolkningen er persere, 24 procent azerier og resten er blandede, herunder syv procent kurdere og tre procent arabere. CIA (2003). Azerierne er beslægtede med tyrkerne, men er shiiter imodsætning til disse. De har deres eget sprog, som minder om tyrkisk, og som i dag er officielt anerkendt. Yale et al. (2001), pp. 32-33. I Iran skelner man ikke, i hvert fald ikke officielt, mellem de etniske grupper, da de (næsten) alle er muslimer og derfor skal behandles lige. Det kan dog nævnes, at kurdernes krav om brug af eget sprog og selvstyretigheder løbende er blevet afvist. Esposito & Voll (1996a), p. 73.

<sup>262</sup> CIA (2003).

<sup>263</sup> Irans forfatning (1989), artikel 12.



denskab. Denne regel gælder så længe de pågældende regulativer ikke indskrænker andre troendes rettigheder.<sup>264</sup>

Zoroastriere, jøder og kristne iranere er de eneste officielt anerkendte ikke-islamiske religiøse mindretal i Iran.<sup>265</sup> Så længe landets lovgivning respekteres, er disse grupper frie til at udøve deres egne religiøse ritualer og ceremonier. De er også frie til at handle i overensstemmelse med deres egen tro i anliggender vedrørende religiøs uddannelse samt personlige forhold.<sup>266</sup> De ikke-islamiske mindretal er altså ikke umiddelbart dårligere stillet end islamiske mindretal, da det kun er retten til at handle i overensstemmelse med egne juridiske forskrifter inden for erhverv, der ikke eksplicit er nævnt for dem. Religiøse grupper, der forsøger at få omvendt muslimer, er dog forbudte.

Angående mindretals rettigheder i forhold til flertallet, står der i forfatningens artikel 14, at alle muslimer skal behandle ikke-muslimer efter islams principper om retfærdighed og lighed og med respekt for deres menneskerettigheder. Formelt set hersker der altså lighed mellem alle religiøse grupper, og religiøse mindretal kan, når der er tale om moralske spørgsmål, også blive stillet for en religiøs dommer af egen tro.<sup>267</sup> Det skal dog nævnes, at kvinder fra religiøse mindretal skal bære samme påklædning som muslimske kvinder (se mere i næste afsnit om kvinders status), og alle borgere skal overholde de muslimske love, blandt andet forbudet mod alkohol og kønsadskillelsen på flere offentlige steder, for eksempel i busser.<sup>268</sup>

Der er ikke mange eksempler på, at ikke-muslimske mindretal forfølges i Iran. Selv om det jødiske samfund er blevet næsten halveret siden revolutionens udbrud, har jøderne mere eller mindre kunne udøve deres religion. Under præsident Rafsanjani fik de blandt andet et ubegrænset antal visa til at tage på besøg i udlandet, og de fik også en tv-kanal i Teheran, som havde sendt før revolutionen tilbage.<sup>269</sup> I parlamentet er de religiøse mindretal endda sikret fast repræsentation ved, at fem pladser ud af de i alt 290 er reserveret til dem. Der er én fast plads til den valgte repræsentant for henholdsvis zoroastrierne, jøderne og de assyriske kristne, medens de armenske kristne har to repræsentanter.<sup>270</sup> De fem pladser udgør knap 1,7 procent af pladserne i parlamentet, selv om gruppen kun udgør en procent af befolkningen, og de religiøse mindretal er derfor ”overrepræsenterede” i parlamentet.

---

<sup>264</sup> Irans forfatning (1989), artikel 12.

<sup>265</sup> Ibid., artikel 13. Der eksisterer ikke andre ikke-islamiske mindretal i Iran end disse.

<sup>266</sup> Ibid., artikel 13.

<sup>267</sup> Yale et al. (2001), p. 54.

<sup>268</sup> Esposito & Voll (1996a), pp. 68, 72; Jahanbegloo (2003), p. 128.

<sup>269</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 72.

Selv om der er få eksempler på forfølgelse eller diskrimination af religiøse mindretal i Iran, må man sige, at mindretallene generelt bliver godt behandlet og har forholdsvis mange rettigheder. Den faste repræsentation i parlamentet er også med til at fastslå, at de religiøse mindretal bliver accepteret som gruppe.

### 5.1.6 Kvinders status i Iran

Dette er det andet af de tre områder, hvor syntesemodellen stort set ikke bidrager med noget konkret, og da kvinder ofte har en underordnet status i det islamiske verdensbillede, er det også meget vigtigt at få belyst dette aspekt bedre.

Irans forfatning skriver kun lidt om kvinders rolle i samfundet, og det der står, kan fortolkes både for og imod ligeberettigelse.

I forfatningens artikel 19 står der, at alle borgere, uanset etnisk gruppe, stamme, farve, race, sprog eller lignende, nyder de samme rettigheder. Det springer straks i øjnene at ordet ”køn” ikke er nævnt, hvilket det altid er i lignende erklæringer fra for eksempel FN. Det må derfor formodes at være bevidst udeladt. I artikel 20 står der, at mænd og kvinder nyder samme rettigheder inden for menneskelige, politiske, økonomiske, sociale og kulturelle rettigheder, *men* i overensstemmelse med islamiske principper. Hvis sidste del af sætningen blev fjernet, ville der formelt set være ligestilling mellem kønnene i Iran, men da der også står ”i overensstemmelse med islamiske kriterier”, bliver det op til de religiøse råd (hvor der kun må sidde mænd) at fortolke denne ”ligestilling” nærmere. Forfatningen gengiver dele af Koranen og *hadith* (overleverede traditioner), og her står blandt andet, at ”kvinder har sådanne ærefulde rettigheder [...], men deres mænd har en grad over dem”.<sup>271</sup> Som et eksempel kan det nævnes, at revolutionen ophævede forbudet mod polygami.<sup>272</sup> Også i arvemæssige spørgsmål står det klart, at mænd vægtes højere end kvinder. Ifølge islamisk lov arver en kvinde kun 50 procent af det, som en mand arver. Også en kvindes vidnesbyrd er juridisk set kun halvt så meget værd som mandens i Iran.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 72; Irans forfatning (1989), artikel 64.

<sup>271</sup> Irans forfatning (1989), p. 106.

<sup>272</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 68.

<sup>273</sup> Basbous (2000), p. 104.

Op til parlamentsvalget i 1996 og præsidentvalget i 1997 var der mange kvinder som agiterede for en mere central rolle for kvinder i politik og i samfundet generelt. Blandt andet Azman Taleqani, den afdøde Khomeinis datter, forsøgte at stille op til præsidentvalget. For at plædere for, at dette var foreneligt med islam, brugte hun forfatningens artikel 115, hvor der ikke står noget eksplicit om, at en kvinde ikke kan være præsident. Vogternes Råd, som ikke ønskede en kvindelig præsidentkandidat, var først i vildrede, men fandt senere ud af, at ordet "rajal" (præsident) i den pågældende artikel er et arabisk låneord i hankøn. På denne baggrund var fortolkningen af artiklen klar, og Taleqani fik ikke lov til at stille op.<sup>274</sup>

Kvinder må ellers godt stille op til parlaments- og lokalvalg, og Khatami udnævnte da også en kvinde til at være vicepræsident for miljømæssige anliggender i sin første regering.<sup>275</sup> Khatami ville dog gerne have udpeget en eller flere kvinder til ministerposter, men det blev afvist af parlamentet.<sup>276</sup> Der er således ingen kvindelige ministre, selv om der findes en enkelt viceminister. Det skal nævnes, at mindst 30 procent af regeringens ansatte er kvinder.<sup>277</sup> De kvinder, der er i parlamentet, tilhører kun reformfløjen, og det er ikke tilladt for kvinder at være medlemmer af Vogternes Råd.<sup>278</sup> Der er også mange veluddannede kvinder i Iran, og på universiteterne er der næsten lige så mange kvinder som mænd, hvoraf næsten halvdelen af kvinderne læser medicin.<sup>279</sup>

Kvinderne opnåede visse fremskridt i 1990'erne, blandt andet ved ændringer i skilsmiselloven, der nu giver kvinden ret til øget kompensation fra manden. Forbudet mod at uddanne sig til advokat og ingeniør blev også ophævet for kvinder, så nu findes enkelte kvindelige dommere.<sup>280</sup>

Hvad angår påklædning, er der helt faste regler for hvordan kvinder skal gå påklædt, selv om der ikke direkte står meget om dette i den iranske forfatning. Alligevel anses det i Iran for værende et af islams grundprincipper, at kvinder skal være tildækkede. I dag skal alle iranske kvinder over ni år bære slør eller tørklæde, så håret ikke kan ses og være iklædt frakke og bukser, der dækker ned til håndledene og anklerne.<sup>281</sup> Frakken og bukserne skal være holdt i mørke farver.

---

<sup>274</sup> Ansari (2000), pp. 93-94.

<sup>275</sup> Ibid., p. 126.

<sup>276</sup> Basbous (2000), p. 104.

<sup>277</sup> Esposito & Voll (1996a), p. 68.

<sup>278</sup> Ansari (2000), p. 158; Yale et al. (2001), p. 101.

<sup>279</sup> Basbous (2000), p. 103.

<sup>280</sup> Ibid., p. 103; Esposito & Voll (1996a), p. 68.

<sup>281</sup> Yale et al. (2001), p. 101.

Alt i alt er kvindens stilling siden revolutionens start (og særligt efter valget af Khatami) blevet styrket. De har fået forbedret enkelte af deres rettigheder, flere og flere tager en videregående uddannelse, og det er i høj grad kvinderne, der bakker op om reformprocessen. Sammenfattende kan man absolut ikke sige, at kvinderne har opnået ligestilling med mændene, og de bliver fortsat behandlet som andenrangs borgere.

### 5.1.7 Fortolkning af islam i Iran

Dette er det sidste område, hvor vi håber på, at analysen af iranske forhold kan supplere synsesmodellen. Hvordan og hvem der har ret til at fortolke islam, må siges at være ret afgørende for i hvor høj grad et islamisk demokrati kan opfylde demokratiske kriterier. Hvis der bliver fortolket strengt, vil graden af demokrati sandsynligvis være væsentligt mindre, end hvis det bliver en moderat fortolkning. Dette spørgsmål afgøres i høj grad af hvem, der har retten til at fortolke.

I Iran er det en religiøse elite, som vælges til at videregive de islamiske dyder til befolkningen.<sup>282</sup> Denne elite rekrutteres blandt unge mandlige præster og religionsstuderende, der dedikerer deres liv til politisk handling. Det er altså disse religiøse, som ifølge deres forfatningsmæssige ret fortolker religionen og kontrollerer, at al lovgivning er i overensstemmelse med islamiske forskrifter.

Som tidligere beskrevet, består denne elite af den åndelige leder, Ekspertrådet, Vogternes Råd og Evalueringsrådet. Det er åbenlyst, at de som fortolker religionen alle er religiøse personer udpeget af den åndelige leder eller af andre fra den religiøse elite. De, der officielt har retten til at fortolke, er således en meget lukket kreds.

Et bevis på at eliten i de religiøse råd benytter sig af deres fortolkningsret, er at samtlige af de reformforslag, som parlamentet har fremsendt til Vogternes Råd i de seneste to år, *alle* er stoppet dér uden at blive godkendt.<sup>283</sup> De få lovforslag, som er gået videre til Evalueringsrådet, herunder et forslag om at øge kvinders rettigheder og et andet om at reducere restriktioner for udenlandske investeringer, har rådet foreløbigt nægtet at tage stilling til.<sup>284</sup> Med andre ord er lovgivningsarbejdet reelt lammet i Iran.

---

<sup>282</sup> Khomeini (1981), pp. 59, 84.

<sup>283</sup> Kar (2003), p. 134.

<sup>284</sup> Ibid., p. 135.

Der hersker altså stor uenighed om fortolkningen af forfatningen og *sharia* (det islamiske retssystem) mellem på den ene side de konservative, som dominerer de religiøse råd, og på den anden side reformisterne, som for tiden dominerer parlamentet og kabinettet. Reformisterne mener, at den åndelige leders til tider diktatoriske lederskab strider imod *sharias* (det islamiske retssystem) principper. En fremtrædende præst ved navn Kadavir har sagt, at styrets autoritative fortolkninger i virkeligheden er en genindførelse af det monarkiske og despotiske system, som revolution havde fjernet.<sup>285</sup> Kadavir siger, at hvor målet var at gøre politikken religiøs, det vil sige etisk, så er religionen i dag blevet politisk.

Kort fortalt er det altså den religiøse elite, der står for den officielle islamfortolkning i Iran - en islamfortolkning der absolut ikke enighed om i det politiske system. Dette har reelt ført til en lammelse af det politiske arbejde i landet. Da de folkevalgte bliver underkendt, er fortolkningen ikke i overensstemmelse med befolkningens ønsker.

### **5.1.8 Islamiske demokratielementer i Iran**

Efter nu at have analyseret forskellige områder i den iranske stat og det iranske samfund, vil vi i dette afsnit trække vigtige elementer fra analysen frem. Vi vil fra hvert eneste af de foregående afsnit trække de elementer frem, som støtter og supplerer vores syntesemodel, herunder især A-varianten af denne. Dette er essentielt, fordi syntesemodellen som sagt havde væsentlige mangler, som dette kapitel skal være med til at afhjælpe.

1) Den iranske statsopbygning med *de facto* to parallelle politiske systemer, bestående af en blanding af religiøse og halvdemokratiske institutioner, er ikke et eksempel, der fortjener efterlignelse. Men måske er det netop fejlene ved den nuværende statsopbygning i Iran, vi skal tage ved lære af? Vi har set, at selv om det er reformisterne, der dominerer de to folkevalgte institutioner, præsidentembedet og parlamentet, så er det alligevel de religiøse råd, som sidder på den reelle magt og afviser næsten samtlige af de folkevalgtes lovforslag. Et bæredygtigt styre i Iran kræver derfor efter vores mening en bedre overensstemmelse mellem folket. Det kunne for eksempel ske ved direkte valg til alle de religiøse råd, og at alle *ulamaer* (religiøse lærde), der ønsker at stille op får lov til det.

---

<sup>285</sup> Ansari (2000), pp. 182, 184.

2) Fremkomsten af politisk pluralisme i et islamisk demokrati er ikke noget der (kun) kommer ”oppe fra”. Erfaringen fra Iran viser, at udviklingen af et uafhængigt civilsamfund skal udvikles gradvist nede fra, men det kræver, at forudsætningerne for en sådan udvikling er tilstede. Styret skal sikre friheder og rettigheder, så befolkningen kan skabe den politiske pluralisme, som Khatami efterlyser.

3) Det iranske økonomiske system har vist, at det kræver om end ikke helt ren markedsøkonomi, så i hvert fald en markedsøkonomi i en eller anden udgave for at have en sund økonomi. Irans økonomi er dog bedømt ved nøgletallene forholdsvis sund, men dette skyldes især forekomsten af olie. Hvis Iran på længere sigt skal blive et velstående land, er det imidlertid vigtigt med markedsreformer. Eksemplet med Iran viser således, at hvis et islamisk demokrati skal leve op til principperne om retfærdighed og lighed, så kræver det en åben og markedsbaseret økonomi for at få råd til de goder, som skal fordeles. Når princippet om social retfærdighed kan føres ud i livet, så vil lederne af det islamiske demokrati også have en større legitimitet i befolkningen. Også principperne om initiativ og uafhængighed udvikles bedre i en markedsøkonomi.

Om en ren islamisk økonomi kan opfylde de samme kriterier er næppe sandsynligt. Dette vil vi dog lade stå åbent, eftersom Iran ikke har et ideelt islamisk økonomisk system (hvis man ser bort fra lovgivningen om renter og privat ejendomsret), og vi er således ikke i stand til at vurdere dette.

4) Med hensyn til behandling af mindretal er der flere gode elementer, som vi har identificeret som mulige bidrag til vores model. Idéen om en fast repræsentation af mindretal i landets parlament eller folkevalgte forsamling er væsentlig, fordi man dermed uanset stemmeafgivelse sikrer deres repræsentation i det politiske system. Ved at institutionalisere et sådant system viser man også samtidig mindretallene, at de er accepterede som grupper. På den anden side risikerer man dog at forstærke deres gruppeidentitet, så de bliver ”grupper i gruppen”. Også det forhold, at et religiøst mindretal kan blive stillet for en dommer af egen tro er en vigtig erfaring fra Iran. Et andet forhold er, at i de provinser, amter eller kommuner hvor en særlig religiøs gruppering udgør et flertal, der er de lokale regulativer i overensstemmelse med den pågældende gruppes retsvidenskab. Dette kan ud over at sikre mindretallenes rettigheder også medføre en decentralisering af den politiske magt, og forhåbentligt også dermed mere interesse for og deltagelse i det politiske liv. Sidste iranske bidrag på dette område er princippet om, at religiøse grupper, der forsøger at få omvendt muslimer, forbydes.

5) Hvad angår kvinders status, kan Iran ikke bidrage med meget til vores model, hvis overhovedet med noget som helst. Selv om der har været en fremgang at spore i kvinders rettigheder fra revolutionens start til i dag, så bliver kvinderne stadigvæk behandlet som andenrangs borgere i Iran. Det eneste vi reelt kan bruge de iranske erfaringer til, er det faktum, at de fleste kvinder støtter reformisterne og ikke den konservative fløj i iransk politik. Dette betyder med andre ord, at et flertal af de iranske kvinder må støtte de forslag, Khatamis regering er kommet med, herunder især dem som arbejder for en forbedring af kvinders rettigheder i landet. Med andre ord er der en stor del af vælgerskaren, og dermed også af befolkningen, utilfredse med det nuværende styre i Iran, og et styre uden en forankret basis i befolkningen (blandt andet kvinderne) er ikke bæredygtigt ud fra et demokratisk synspunkt. Det vi derfor kan drage af konklusioner er, at kvinder bør have samme rettigheder som mænd for at skabe en demokratisk stat. Rettighederne er altså essentielle for, at en stat, der baserer sig på islam, ikke undertrykker kvinder.

6) Der er ingen tvivl om, at hvis der var enighed om fortolkningen af islam, så ville der heller ikke være behov for at nogle særlige personer skulle fortolke islam. Eksemplet i Iran viser med al tydelighed, at der ikke hersker enighed om fortolkningen af forfatningen og *sharia* (det islamiske retssystem). I Iran er det en sluttet kreds bestående af en religiøs elite, der har fået opgaven med officielt at fortolke. Denne elite har sin helt egen udgave af islam, som umiddelbart ikke stemmer overens med holdningen i parlamentet og dermed heller ikke i store dele af befolkningen.

At den iranske forfatning kan fortolkes hersker der ikke tvivl om, men hvilken fortolkning er så den rigtige? Her er det vores opfattelse, at i Iran, hvor befolkningen principielt har godkendt forfatningen, bør fortolkningen af forfatningen og islam også ligge så tæt op ad folkets som muligt. Den eneste måde dette efter vores mening kan ske på er, ved at lade de som fortolker være personer, folket selv udpeger og vælger.

Nu har vi set på, hvad Iran efter vores mening kan bidrage med til en islamisk demokratimodel. Den iranske erfaring giver dog ikke et definitivt svar på forholdet mellem islam og demokrati. Statsformen med to parallelle politiske systemer er ikke effektiv, men derimod nærmest lammet, kvindespørgsmålet er heller ikke løst og det samme må siges hvad angår fortolkningen af islam. Det vil derfor nu være passende at se på, hvad Tyrkiet kan bidrage med.

## 5.2 Tyrkiet

I dette afsnit skal Tyrkiet analyseres inden for de samme områder, som det var tilfældet med Iran. Ud over det korte historiske afsnit, som følger umiddelbart herefter, gælder det følgende områder: Tyrkiets statsopbygning og styreform; frihed, civilsamfund og valg; landets økonomiske system; håndtering af mindretal; kvinders status og spørgsmålet om fortolkningen af islam.

Begrundelsen for at basere analysen på netop disse områder fremgår af indledningen til kapitlet. Det er dog vigtigt at understrege, at der er behov for en landeanalyse mere. Dels vil vi ikke drage konklusioner efter analysen af ét enkelt land, og dels er der stadig efter analysen af Iran, en del mangler ved syntesemodellen, som endnu ikke er afhjulpet.

### 5.2.1 Introduktion til Tyrkiet og dets historiske arv

Tyrkiet blev grundlagt som statsrepublik i 1923 på resterne af det osmanniske rige. Befolkningstallet er 67 millioner.<sup>286</sup> Heraf er 80 procent etniske tyrkere og 20 procent etniske kurdere. Det officielle sprog er tyrkisk. Cirka 98 procent er muslimer, hvoraf flertallet er sunnier, mens knap en tredjedel er alevitter.<sup>287</sup> Resten er kristne og jøder.<sup>288</sup> 85 procent af befolkningen over 15 år kan læse og skrive. Tyrkiet ligger geografisk mellem Europa og Mellemøsten, og det giver landet nogle helt særlige betingelser. Tyrkiet er med i FN (fra 1945) og NATO (fra 1952). Desuden blev landet associeret medlem af EF i 1964<sup>289</sup>, og har siden 1996 været i toldunion med EU. I 1987 søgte Tyrkiet om optagelse i EF, og i 1999 blev det accepteret som EU-kandidatland.<sup>290</sup> Tyrkiets status i forhold til EU's krav vil blive vurderet i 2004, og det besluttes her, hvorvidt der skal indledes konkrete optagelsesforhandlinger.<sup>291</sup>

---

<sup>286</sup> Tallet er fra juli 2002. CIA (2003).

<sup>287</sup> Der er ingen, der præcis ved hvor mange alevitter, der lever i Tyrkiet. **Hansen**, Birthe (2003): *Tyrkiets dilemmaer. Tyrkiets politik, EU og USA*. København: Institut for Internationale Studier. Hansen (2003) opererer med et tal på cirka en tredjedel af befolkningen. David Shankland (1999) mener derimod, at det "kun" drejer sig om cirka en femtedel. **Shankland**, David (1999): *Islam and Society in Turkey*. England: The Eothen Press.

<sup>288</sup> Hansen (2003), p. 15.

<sup>289</sup> Tyrkiet ansøgte allerede i 1959 om associeret medlemskab af EF. Associeringsaftalen trådte i kraft 1. januar 1964, og Tyrkiet er således det første associerede medlem af EF.

<sup>290</sup> CIA (2003); **Wood**, Pia Christina (1999): "Europe and Turkey: A Relationship Under Fire" i *Mediterranean Quarterly*. Vol. 10, nr. 1, p. 95.

<sup>291</sup> Hansen (2003), p. 9.



Det er først efter 1945, at man kan begynde at tale om et tyrkisk demokrati. Historien kan groft opdeles i fire tidsperioder, hvor 1923-25 er tiden, hvor kemalist etparti staten opbygges, 1925-45 er kemalist etparti statsperioden, der må karakteriseres som et diktatur, og 1945-50 er perioden, hvor den egentlige transition til demokrati foregår. Herefter kan Tyrkiet karakteriseres som "a troubled democracy".<sup>292</sup> Tyrkiet har i sin demokratiske periode oplevet i alt fire militærkup, henholdsvis i 1960, 1971, 1980 og 1997.

Ideologien kemalisme, der er opkaldt efter Kemal Atatürk<sup>293</sup>, er opbygget omkring seks principper: republikanisme, sekularisme, nationalisme, populisme, etatisme og revolutionisme.<sup>294</sup> Denne ideologi er stadig indskrevet i Tyrkiets forfatning.

### 5.2.2 Tyrkiets statsopbygning og styreform

På dette område håber vi, at Tyrkiet kan bidrage med positive elementer til vores model, da det iranske eksempel ikke er efterstræbelsesværdigt.

Tyrkiet har siden 1923 haft tre forfatninger.<sup>295</sup> Den nuværende forfatning er fra 1982, dog ændret i henholdsvis 1995, 1999 og 2001.<sup>296</sup> Sammenlagt kan man tale om tre forskellige elementer ved den tyrkiske forfatning, der gør den speciel. For det første bibeholdes dele af forfatningen fra det udemokratiske regime, for eksempel de seks kemalistiske principper. For det andet inkorporeres der i 1961 en *de jure* udemokratisk magt (Det Nationale Sikkerhedsråd), og for det tredje er forfatningerne alle skabt under tvingende omstændigheder, der reflekterer militærets *de facto* magt. Tredelingen af magten er formelt på plads, men som vi skal se er der også en fjerde magt i det tyrkiske system, nemlig Det Nationale Sikkerhedsråd (NSC).

I Tyrkiet er det politiske system med dets institutioner opbygget på grundlag af forfatningen. Styreformen betegnes som et republikansk, parlamentarisk demokrati.<sup>297</sup> Tyrkiet er i dag, som de pluralistiske vesteuropæiske samfund, præget af konkurrerende politiske eliter. Der er

---

<sup>292</sup> Efter Zürcher, Erik J. (1997): *Turkey. A Modern History*. London: I.B. Tauris. 2. udgave.

<sup>293</sup> Kemal Atatürk (oprindelige navn: Mustafa Kemal Pasha) var republikkens grundlægger. Allerede fra 1920 var han præsident for nationalforsamlingen i Ankara. Det lykkedes ham at forene de forskellige modstandsbevægelser til én national modstandsbevægelse, som han ledte til sejr i uafhængighedskrigen (1920-22). I 1923 udråbte han den tyrkiske republik med sig selv som præsident. Han døde i 1938. Ibid., pp. 370-71.

<sup>294</sup> Ibid., p. 189.

<sup>295</sup> Ifølge Zürcher i 1924, 1961 og 1982.

<sup>296</sup> Europa-Kommissionen (2003a): "Relations with Turkey". *Home Page*, 2. april 2003. Bruxelles. 8. april 2003 <<http://europa.eu.int/comm/enlargement/turkey/index.htm>>, p. 3.

<sup>297</sup> CIA (2003).

mange partier, hvoraf få eller ingen sædvanligvis har fået over 20 procent af stemmerne. Der har dog været få undtagelser, blandt andet ved det seneste valg i november 2002, hvor *Retfærdigheds- og Udviklingspartiet* (AKP) fik et solidt flertal.<sup>298</sup> Vi vil nu gennemgå de vigtigste politiske institutioner i Tyrkiet, som har relevans i forhold til opbygningen af den islamske demokratimodel.

*Præsidenten* udpeges af parlamentet for en syvårig periode. Den nuværende præsident, som har siddet siden 2000, hedder Ahmet Necdet Sezer.<sup>299</sup> Præsidenten udpeger premierministeren og vicepremierministrene. Desuden kan han, hvis det skønnes nødvendigt, sende en lov tilbage til parlamentet til genovervejelse.

*Regeringen* ledes af premierministeren, der som regel er den samme som lederen af det største parti i parlamentet, og under sig har premierministeren en række ministre. Regeringen bliver i Tyrkiets 81 provinser repræsenteret af 81 guvernører. Premierministeren hedder i dag Recep Tayyip Erdogan.<sup>300</sup> Landets udenrigsminister er Abdullah Gül.<sup>301</sup> Erdogan er den anden islamske premierminister i Tyrkiet.<sup>302</sup> Regeringen er tvunget til at dele den udøvende magt med Det Nationale Sikkerhedsråd (NSC).

Det tyrkiske *parlament* er et étkammer parlament. Valgsystemet er baseret på proportional repræsentation, dog underlagt en spærregrænse på 10 procent, og der bliver holdt valg hvert femte år. Man skal være 18 år for at kunne stemme og 30 år for at stille op til valg.<sup>303</sup> Dog kan borgere der aktivt bestrider funktioner i offentlige institutioner, herunder militæret, ikke stille op.<sup>304</sup> Ud over at være lovgivende magtinstans, holder parlamentet også opsyn med minister-

---

<sup>298</sup> Hansen (2003), p. 56.

<sup>299</sup> Europa-Kommissionen (2003a).

<sup>300</sup> Erdogan blev først premierminister 11. marts 2003, selv om hans parti AKP vandt en jordskredssejr i november 2002. Erdogan, som har en dom for anti-sekulære aktiviteter, nærmere bestemt for at holde en tale der ifølge domstolens ord tilskyndede til religiøst had, blev seks uger før parlamentsvalget forhindret i at opstille grundet et forbud fra Tyrkiets valgkommission. Erdogan fortsatte dog som partileder for AKP, og en nylig forfatningsændring har banet vej for, at Erdogan i Siirt provinsen (på grund af nogle uregelmæssigheder i novembervalget) endelig blev valgt til premierminister. **Reuters** (2003): "Erdogan ny tyrkisk premierminister" i *Berlingske Tidende*. 12. marts 2003, 1. sektion, p. 7.

<sup>301</sup> Europa-Kommissionen (2003a).

<sup>302</sup> Den første premierminister fra et islamisk parti i Tyrkiet var Necmettin Erbakan.

<sup>303</sup> Valgbarhedsalderen ændres muligvis til 25 år. Dette er besluttet i parlamentet den 4. april 2003, og hvis ikke præsidenten sender loven tilbage, skal den til folkeafstemning inden for fire måneder. **Europa-Kommissionen** (2003b): "Pre-accession Monthly Report for Turkey. March 2003". *Paper*. Bruxelles, p. 19.

<sup>304</sup> **Den tyrkiske forfatning** (1982): "1982 Constitution". *Home page*, 1982. 25. november 2002

<<http://www.mfa.gov.tr/grupc/ca/cag/1142.htm>>, artikel 76. I forfatningens indledning står blandt andet, at der ikke anerkendes nogen beskyttelse for tanker eller meninger, der er i modstrid med tyrkiske nationale interesser;

rådet. Det vedtager desuden statsbudgettet, og det er det organ, der kan erklære undtagelsestilstand samt godkende internationale aftaler.<sup>305</sup> Efter sidste parlamentsvalg i november i år består parlamentet nu kun af to partier. Det største parti er *Retfærdigheds- og Udviklingspartiet* (AKP), som sidder på to tredjedele<sup>306</sup> af parlamentets pladser. Dette til trods for at AKP "kun" fik 34 procent af stemmerne. Det er den høje spærregrense, der er årsagen hertil.<sup>307</sup> AKP kan betegnes som et moderat islamisk parti og er helt nyt. Det eneste andet parti, der kom over spærregrensen ved valget, var *Det Republikanske Folkeparti* (CHP), der som valgets nummer to modtog en tredjedel af parlamentets pladser. CHP er et centrum-venstre parti af socialdemokratisk observans og er et gammelt parti. De sidste otte pladser i parlamentet er gået til uafhængige kandidater. På trods af at det tyrkiske pro-kurdiske *Demokratiske Folkeparti* (DEHAP) vandt flertallet i samtlige sydøstlige provinser til parlamentsvalget, måtte partiet nøjes med 6,2 procent af stemmerne på landsplan og klarede derfor ikke spærregrensen på 10 procent.<sup>308</sup>

En selvstændig *lokal administration* eksisterer på kommunalt niveau, hvor der vælges en borgmester og en kommunalbestyrelse. Der er cirka 3.200 kommuner i Tyrkiet. Der er lokalvalg hvert femte år, ligeledes med en spærregrense på 10 procent.

Fra 1950 og til årtusindeskiftet har tyrkisk politik været præget af *militærets* centrale rolle. Ifølge forfatningen skal militæret vogte over samfundet og dets principper, og det står over parlamentet i den forstand, at det kan gribe ind, hvis politikere ikke overholder samfundsprincipperne eller ikke er i stand til at regere landet.<sup>309</sup> Et af de store dilemmaer i Tyrkiet er netop militærets rolle. På den ene side har militæret flere gange grebet ind i tyrkisk politik og tilsidesat demokratiet, på den anden side har det stået og står som garant for Tyrkiets vestlige og demokratiske orientering. Forfatningen fastslår, at Tyrkiet er en sekulær stat, og at alle borgere i Tyrkiet er tyrkere. Dette lægger militæret som grund for deres vogterrolle mod radikal

---

det vil sige statens udelelighed, tyrkiske værdier og nationalisme, Atatürks principper, reformer, modernisering og ikke mindst statens sekularisme.

<sup>305</sup> Europa-Kommissionen (2003a).

<sup>306</sup> Først havde AKP 363 mandater, men efter omvalg i Siirt den 9. marts 2003 fik de to mere, og omvalget gjorde også, at Erdogan kunne blive premierminister og afløse Abdullah Güll. Europa-Kommissionen (2003b), p. 19.

<sup>307</sup> Spærregrensen er på 10 procent.

<sup>308</sup> Hergel, Olav (2002): "Tyrkiets civile kupmagere" i *Berlingske Tidende* 6. november 2002; Nectif, Mehmet Ümit (2002): "Islamist og europæer" i *Weekendavisen* 1-7. november 2002.

<sup>309</sup> Hansen (2003), pp. 26-27.

islamisme<sup>310</sup> og kurdisk nationalisme. Men de har imidlertid også interveneret i forbindelse med politisk kaos og handlingslammelse. Det skal dog pointeres, at militæret efter hvert af de fire militærkup har trukket sig tilbage til sin vogterrolle, typisk efter at have skabt ro og konsolideret eller forbedret sin egen stilling.<sup>311</sup> Tendensen siden 1980'erne har været, at militæret har udøvet sin indflydelse gennem Det Nationale Sikkerhedsråd (NSC). Militæret spiller dermed en rolle i regeringen gennem netop NSC, som siden 1982 har haft 10 medlemmer. Disse 10 medlemmer udgøres af fem civile (præsidenten, premierministeren, forsvarsministeren, indenrigsministeren og udenrigsministeren) og fem militære medlemmer (forsvarschefen, de tre værnschefer og chefen for det militære politi). Præsidenten er formand for rådet. Ifølge artikel 118 i forfatningen skal NSC sende sine anbefalinger vedrørende landets interne og eksterne sikkerhed til regeringen, der er pålagt at give prioritet til disse anbefalinger.<sup>312</sup> NSC har således ikke bare en rådgivende funktion, men er jævnfør forfatningen en aktiv spiller i tyrkisk politik, hvilket i praksis også har vist sig siden. Med de seneste forfatningsændringer i 2001 er militærets rolle i det politiske liv formindsket - i hvert fald på det formelle plan. Ifølge disse forfatningsændringer er antallet af civile medlemmer i NSC nu øget fra fem til ni, således, at NSC samlet har 14 medlemmer. Introduktionen af det nye civile flertal i rådet ser ikke ud til at have påvirket, hvordan NSC opererer i praksis. Selv om beslutninger i rådet tages med flertal, fortsætter de militære medlemmer med at have stor (stemme)vægt.<sup>313</sup> Det er påfaldende, så forsigtig Vesten har været med at kritisere militærets rolle.<sup>314</sup> Der har været en udbredt forståelse for, at militæret dels har bidraget til stabiliteten i det tyrkiske samfund og sikret sekulariseringen, dels har en intern legitimitet. I denne forbindelse er det vigtigt at understrege, at militæret og NSC faktisk har en ret stor legitimitet i det tyrkiske samfund. En meningsmåling fra 1990'erne i Tyrkiet viser i hvert fald, at knap 92 procent af befolkningen har stor tillid til militæret, mens kun 50 procent har tillid til det politiske system.<sup>315</sup> Noget kunne altså tyde på, at organiseringen af det politiske samfund med NSC, og dermed militæret som vogter, opfylder civilsamfundets ønsker. Samtidig kan der konstateres en helt overvejende tilslutning til demokrati som styreform. En holdningsundersøgelse viser, at 82 procent af

---

<sup>310</sup> Islamisme kan defineres bredt som en bevægelse, der ønsker at se en større rolle for islam i samfundet og/eller staten. **Heper**, Metin (1997): "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?" i *Middle East Journal*. Vol. 51, no. 1, p. 33.

<sup>311</sup> Hansen (2003), p. 39.

<sup>312</sup> Den tyrkiske forfatning (1982), artikel 118; **Guney**, Aylin & **Heper**, Metin (2000): "The Military and the Consolidation of Democracy: The Recent Turkish Experience" i *Armed Forces and Society*. Vol. 26, no. 4, p. 2.

<sup>313</sup> Europa-Kommissionen (2002a), pp. 24-25.

<sup>314</sup> Desto nærmere et EU-medlemskab kommer for Tyrkiet, desto mere tvivlsomt er det, at EU i længden vil være overbærende i forhold til militærets rolle.

<sup>315</sup> Guney & Heper (2000), p. 8.

den tyrkiske befolkning tilslutter sig demokratiske idealer, og omkring 65 procent kan billige demokratiske regeringers adfærd.<sup>316</sup>

### *Retsstat og den dømmende magt*

Tyrkiet er i hvert fald på papiret en retsstat. Retssamfundet i Tyrkiet er fastlagt i forfatningen, hvori der står, at Tyrkiet er en stat "governed by the rule of law".<sup>317</sup> I forfatningen fastslås det ydermere, at statsmagten kun kan udøves i henhold til forfatningen og til love, der er i overensstemmelse med denne. Ydermere konkretiseres magtens tredeling. Desuden er alle formelt lige for loven, og diskrimination er forbudt. Retfærdighed skal udelukkende administreres gennem domstolene, der skal være uafhængige. Dommerne skal udpeges for livstid og kan kun afskediges ved domsafgørelse.<sup>318</sup> Ud over de almindelige domstole er der domstole, der vedrører statens sikkerhed, militærdomstole og forfatningsdomstolen.<sup>319</sup> Forfatningsdomstolen skal sikre, at love og procedurer er i overensstemmelse med forfatningen. Det er denne, der forbyder diverse islamiske og kurdiske partier.

Efter at have opridset, hvordan retssystemet formelt er konstitueret, vil vi i det efterfølgende fokusere mere på, hvordan retssamfundet reelt ser ud. Europa-Kommissionen udgav en rapport i 1995, som skarpt kritiserede Tyrkiet for voldsomme overtrædelser af grundlæggende menneskerettigheder.<sup>320</sup> Efter en række forfatningsændringer i 2001 er det nu blevet lettere at gennemføre politiske reformer angående politiske og civile rettigheder. I august sidste år vedtog det tyrkiske parlament en vidtgående reformpakke. Denne indeholdt 14 punkter, hvoraf de vigtigste var: afskaffelse af dødsstraf i fredstid, legalisering af tv- og radioudsendelser på kurdisk, legalisering af undervisning i kurdisk og regionale dialekter på særlige kurser, øget regulering af politiet og dets muligheder, samt større rettigheder til ikke-muslimske religiøse samfund i forhold til religiøs ejendom.<sup>321</sup> Overordnet er konklusionerne fra Europa-kommissionens statusrapport anno 2002, at der i Tyrkiet sker en positiv udvikling, men at der er lang vej igen. Manglerne gælder især for ytrings-, forsamlings-, forenings-, og religionsfri-

---

<sup>316</sup> Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2002): "Islam & the West: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis". *Working Paper*. Boston: Harvard University. Citeret efter Hansen (2003), p. 27.

<sup>317</sup> Den tyrkiske forfatning (1982), artikel 2.

<sup>318</sup> Ibid., artiklerne 1-11, 138-154.

<sup>319</sup> Ibid., artiklerne 143, 145, 146. Der er ud over forfatningsdomstolen andre højere retsinstanser, blandt andet appeldomstole (art. 154), statsrådet (art. 155), militær appeldomstol (art. 156) og en jurisdiktions konflikt domstol (art. 158).

<sup>320</sup> Wood (1999), p. 100.

<sup>321</sup> Hansen (2003), p. 35. Der er desuden en ny reformpakke på vej (den sjette i rækken) indeholdende ti punkter, herunder punkter om blandt andet at gøre ikke-tyrkiske sprog lovlige i valgkampagner, at give religiøse fællesskaber mulighed for at bygge "kirker" og desuden at fjerne de mildere straffe for æresdrab. Europa-Kommissionen (2003b).

heden, retssikkerheden og menneskerettigheder.<sup>322</sup> I Tyrkiet har den dømmende magt traditionelt inkluderet ytringer af ikke-voldelig karakter og fredelige demonstrationer i dens brede og upræcise definition af terrorisme.<sup>323</sup> En borger kan nu få genoptaget sin sag ved domstolene, hvis den oprindelige dom bliver kendt i strid med Den Europæiske Menneskerettighedskonvention.<sup>324</sup> Reformer af det juridiske system forsætter, men alligevel er der kontinuerlige rapporter om, at domstolene ikke handler uafhængigt og konsekvent, og desuden at korrupsion er et stort problem inden for domstolene.<sup>325</sup>

Alt i alt må man dog konstatere fremgang igennem de seneste par år på områder, der relaterer sig til retsstaten. Som det ses respekterer og opretholder alle aktører endnu ikke til fulde gældende love. Der er blandt andet en vis vilkårlighed i domme, samt umenneskelig behandling af indsatte i fængsler. Desuden er staten ikke bygget op omkring en fri forfatning, da forfatningen ikke er blevet til under frie omstændigheder. Samlet set er Tyrkiet statsopbygning og styreform formelt ret tæt på Dahls demokratiske kriterier, hvis man ser bort fra militærets indblanding i politikken.

### 5.2.3 Frihed, civilsamfund og valg i Tyrkiet

I dette afsnit, der overordnet omhandler befolkningens indflydelse på det politiske system, vil vi specielt se på, hvordan Tyrkiet har vægtet dette område. Vi så, at friheder og deltagelse generelt var stærkt kontrolleret i Iran, og vi håber at finde bedre forgangseksempler her.

#### *Friheder og rettigheder*

I forfatningen er alle fundamentale friheder og rettigheder sikret.<sup>326</sup> Problemet i forhold til disse er, at der eksisterer forskellige omstændigheder, der sætter dem ud af kraft, og desuden at fortolkningen af disse omstændigheder ikke er ordentligt fastlagt. Artikel 13, 14 og 15 i forfatningen omhandler restriktioner, forebyggelse af misbrug og suspension af udøvelsen af fundamentale friheder og rettigheder. Disse kan for eksempel begrænses for at beskytte sta-

---

<sup>322</sup> Hansen (2003), p. 117.

<sup>323</sup> Europa-Kommissionen (2003b), p. 21.

<sup>324</sup> Dette gælder dog først fra august 2003.

<sup>325</sup> **Europa-Kommissionen** (2002): "2002 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession". *Home page*, 2002. Bruxelles. 28. oktober 2002  
<<http://www.europa.eu.int/comm/enlargement/report2002/#paper2002>>, pp. 25-26, 44-47.

<sup>326</sup> Den tyrkiske forfatning (1982).

tens integritet.<sup>327</sup> De tre reformpakker, der blev gennemført i 2002, skal blandt andet forbedre de fundamentale friheder og rettigheder.<sup>328</sup> Med hensyn til ytringsfrihed er straffen for kritik af staten reduceret og bøder afskaffet. Den berøgtede ”opfordring til had”-paragraf er ændret, således at den er blevet snævrere.<sup>329</sup> Den nye lovgivning har dog ikke forbedret forholdene mærkbart, da den ikke er blevet brugt konsekvent. Der er fortsat restriktioner i pressefriheden. Blandt andet bruges anti-terror loven i vid udstrækning til at censurere pressen og massemedierne. Det er som nævnt blevet tilladt at sende TV og uddanne på andre sprog end tyrkisk, hvilket er en revolution i sig selv.<sup>330</sup>

Det er også blevet gjort sværere at forbyde en forening. Desuden er sprogforbudet som sagt blevet hævet.<sup>331</sup> Der er fortsat andre restriktioner; for eksempel er det stadig ulovligt at danne en forening på grundlag af region, race, social klasse, religion eller sekt. Overordnet set er den generelt restriktive karakter af foreningsloven derfor blevet bibeholdt. Myndighederne har stadig vide beføjelser med hensyn til at autorisere møder og demonstrationer. Hvad angår politiske partier er det blevet sværere at lukke disse, i hvert fald formelt. I forhold til religionsfriheden ser det ud til, at der er sket visse forbedringer for ikke-muslimske fællesskaber. Fagforeninger er underlagt de generelle foreningsrestriktioner og alle offentligt ansatte forbydes at strejke.<sup>332</sup>

Et nyere eksempel på, at Tyrkiet fortsat ikke respekterer ytringsfriheden, er menneskerettighedsforkæmperen Alp Ayans et års fængselsdom i år for at have kritiseret fængselsforholdene. Han har indtil videre forgæves søgt appel. Hele denne sag er i fundamental strid med ytringsfriheden.<sup>333</sup>

### *Valg og deltagelse*

Alle borgere over 18 år har stemmeret, ret til at blive valgt, ret til at deltage i politiske aktiviteter, uafhængigt eller i politisk parti, og desuden til at deltage i folkeafstemninger. Valg og

---

<sup>327</sup> Denne begrænsning har især været brugt i forhold til kurdere og islamister. Restriktioner kan også begrundes med beskyttelse af suveræniteten, den nationale sikkerhed, offentlig orden, den almene interesse, offentlighedens moral og sundhed.

<sup>328</sup> Europa-Kommissionen (2002), p. 25.

<sup>329</sup> Opfordring til had-paragraffen er artikel 312 i den tyrkiske straffelov. Den lyder som følger: "[...] incitement to hatred on the basis of differences of social class, race, religion, sect or region". Ibid., p. 32. Denne paragraf har været meget benyttet blandt andet for at begrænse kurdisk ytringsfrihed og islamiske partier. Det er også denne paragraf, der "udsatte" Erdogans udnævnelse til premierminister.

<sup>330</sup> Dette skal ses i sammenhæng med, at cirka en femtedel af Tyrkiets befolkning har kurdisk som modersmål. Ergil, Dogu (2000b): "The Kurdish Question in Turkey" i *Journal of Democracy*. Vol. 11, nr. 3, p. 122.

<sup>331</sup> Indtil 1980 var den officielle brug af kurdisk helt forbudt, men i 1991 blev dette forbud fjernet. Ibid., p. 126.

<sup>332</sup> Europa-Kommissionen (2002a). pp. 28-41.

<sup>333</sup> **Damkjær**, Ole (2003): "Tyrkisk retssag skæmmer EU-ansøgning" i *Berlingske Tidende* 25. april 2003, p. 10.

folkeafstemninger overvåges af domstolene og skal forløbe efter principperne frie, lige, hemmelige og direkte valg med universel stemmeret.<sup>334</sup> Valgdeltagelsen ved valget i 1999 var på 87,9 procent, hvilket må siges at være ret højt.<sup>335</sup> Alle borgere har ret til at danne politiske partier. Deres programmer og handlinger må ikke være i konflikt med principperne i forfatningen. Dommere og medlemmer af højere retsinstanser, alle offentligt ansatte, medlemmer af militæret og alle studerende, der endnu ikke er nået til de højere læreanstalter må dog ikke være medlemmer af et politisk parti.<sup>336</sup> I artikel 69 står blandt andet, at opløsningen af politiske partier tilfalder forfatningsdomstolen, og at opløste partier ikke må gendannes under andet navn. Desuden står der, at medlemmer af et opløst parti udelukkes fra politik i fem år. I praksis er stort set alle islamiske og kurdiske partier blevet lukket efter en periode.

### *Civilsamfund*

Respekten for menneskerettigheder og organisatoriske forhold har stået under andre hensyn i den tyrkiske statsstyring. Krænkelser af menneskerettigheder er stærke indikatorer på, at et civilsamfund mangler uafhængighed af statsmagten. Et kendetegn for en demokratisk stat er ydermere, at den respekterer civilsamfundets ret til selvorganisering. Tyrkiet har overtrådt menneskerettigheder på helt centrale områder og desuden begrænset det civile samfunds muligheder for at fungere uafhængigt af statsmagten.<sup>337</sup> Lighed for loven og socioøkonomiske betingelser er også vigtige for civilsamfundet, og data viser, at Tyrkiets betingelser er dårligere end i sammenligningslandene i den benyttede undersøgelse.<sup>338</sup> Desuden undersøges teknisk og organisatorisk infrastruktur, som her er mængden af massemedier, interaktive kommunikationsmidler og deltagelse i internationale NGO'ere. Denne infrastruktur er set under et svagt udviklet i Tyrkiet.<sup>339</sup> Den sidste indikator er holdninger. Her ses på geografisk identifikation, hvor Tyrkiet skiller sig ud ved, at dets borgere har en særlig høj identificering med nationen.<sup>340</sup> Dette indikerer, at den tyrkiske nationalstat har stor opbakning i befolkningen. Desuden ses på tolerance og villighed til deltagelse i politiske begivenheder, som ligger ret lavt. Til gengæld støtter et stort flertal af den tyrkiske befolkning demokratiske idealer.

---

<sup>334</sup> Den tyrkiske forfatning (1982), artikel 67.

<sup>335</sup> Det har ikke været muligt at finde et tal fra 2002.

<sup>336</sup> Ibid., artikel 68.

<sup>337</sup> Hansen (2003), p. 80-81. Hansens undersøgelse baserer sig på data fra Global Civil Society og er baseret på oplysninger, der vedrører perioden op til reformpakken i august 2002. Eventuelle effekter af disse pakker vil derfor ikke være afspejlet i undersøgelsen.

<sup>338</sup> Hansen (2003) sammenligner med data fra Danmark, Tyskland og Portugal. Lighed for loven vurderes ud fra et korruptionsindeks, og de socioøkonomiske betingelser måles på et indeks for menneskelig udvikling, analfabetisme og ulighed i indkomst.

<sup>339</sup> Ibid., pp. 83-86.



Hvad angår grundlaget for et uafhængigt civilsamfund, antyder indikatorerne et svagt civilsamfund. Den tyrkiske stat har reageret autoritært i forhold til civilsamfundet og de tekniske og organisatoriske præmisser er begrænsede.<sup>341</sup>

Opsummerende kan man sige, at adgangen til medbestemmelse (heller) ikke fungerer tilfredsstillende i Tyrkiet. Friheder og rettigheder begrænses, partier lukkes og civilsamfundet er overordnet set mangelfuldt udviklet.

#### **5.2.4 Tyrkiets økonomiske system**

Netop fordi Dahl (og andre demokratifortalere) ofte kæder demokratiet sammen med markedsøkonomi, vil analysen i dette afsnit være på et helt overordnet niveau. Det vil sige, at vi ser på i hvilken grad Tyrkiet har en markedsøkonomi, om der eventuelt er planøkonomiske elementer, og desuden om der findes specielle islamiske elementer i det økonomiske system. Vi vil desuden præsentere nøgletal for økonomien.

##### *Nøgletal*

Tyrkiets gennemsnitlige årlige inflation i perioden 1997-2002 ligger på knap 70 procent. Det gennemsnitlige offentlige budgetunderskud er på 15,7 procent af BNP sammenlignet med et accepteret maksimum i EU-landene på tre procent. Den offentlige gæld er i perioden steget fra 56 procent af BNP til mere end 100 procent sammenlignet med et EU-maksimum på 60 procent. Cirka halvdelen af gælden er til udlandet. Hele perioden (1997-2002) set over et har haft en økonomisk vækst, der ligger markant under befolkningsvæksten. BNP per indbygger udgjorde i 2001 kun 22 procent af EU-gennemsnittet. Arbejdsløsheden er 9,6 procent (2002).<sup>342</sup>

##### *Stat, marked og islam*

Tyrkiet kom i 1995 i toldunion med EU, hvilket har betydet, at den tyrkiske økonomi er ved at blive endnu mere europæisk orienteret. I 2001 gik knap 52 procent af landets eksport til EU-lande, og importen fra EU udgjorde samme år cirka 47 procent af den samlede import.<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> I for eksempel Danmark identificerer den overvejende del af befolkningen sig med lokalområdet.

<sup>341</sup> Hansen (2003), pp. 86-93.

<sup>342</sup> Europa-Kommissionen (2002), pp. 48-50. Tilsvarende OECD-tal er på nogle punkter lidt værre. Ifølge OECD var inflationen i 2002 70 procent, den offentlige gæld var steget til 120 procent af BNP og arbejdsløsheden til lidt over 10 procent. Hansen (2003), p. 47.

<sup>343</sup> Europa-Kommissionen (2002), p. 157.

For nylig er der blevet gennemført strukturelle reformer, som muligvis vil kunne bidrage til fremtidig makroøkonomisk stabilitet. Dels er bank- og landbrugssektoren samt det offentlige sociale sikkerhedssystem blevet reformeret, men også centralbankens uafhængighed er blevet øget yderligere, hvilket har haft en positiv indvirkning på inflationen. Andre vigtige skridt har været at øge effektiviteten i den offentlige administration, og at gøre den offentlige sektors regnskaber mere åbne og gennemsigtige. Tyrkiet har gjort flere fremskridt med at få dets økonomi til at fungere som en markedsøkonomi, og IMF har ydet Tyrkiet lån for US\$ 16 milliarder. Også USA har ydet bistand. Et stort lån på US\$ 26 milliarder blev dog trukket tilbage på grund af Tyrkiets manglende samarbejde i forbindelse med USA's invasion af Irak tidligere i år.<sup>344</sup> Det nuværende reformprogram giver positive resultater, og væksten er så småt begyndt i 2002. En af de primære årsager til Tyrkiets økonomiske ustabilitet, nemlig politisk indblanding, er blevet reduceret, og strukturelle svagheder, såsom en skrøbelig banksektor, bliver nu også afhjulpet. Korruptionen er udbredt i det økonomiske system, og der også en omfattende sort økonomi.<sup>345</sup>

Samlet set ligger Tyrkiet tættest på en markedsøkonomi. Fra at have været meget statsstyret og planøkonomisk har landet i vid udstrækning reformeret økonomien efter vestlige principper. Dette skal specielt ses i lyset af Tyrkiets anstrengelser for at komme med i EU.

### 5.2.5 Tyrkiets håndtering af mindretal

Vi går nu over til at se på det første af de tre områder, der er særligt demokratisk problematiske i en islamisk kontekst.

Når man taler om mindretal i forbindelse med Tyrkiet, er det først og fremmest kurderne som *etnisk* mindretal man tænker på. Kurderne udgør 20 procent af befolkningen. Desuden er der *religiøse* mindretal, hvor den største gruppe udgøres af alevitterne (cirka 33 procent), der er en retning inden for islam. Herudover er der også en lille gruppe kristne og jøder.

Den tyrkiske nation, eller det Isil Kazan og Ole Wæver<sup>346</sup> kalder "kulturel tyrkisme", er koblet til det osmanniske princip om lighed, uanset religiøse og etniske forskelligheder, og desu-

---

<sup>344</sup> Europa-Kommissionen (2003b), pp. 33-34.

<sup>345</sup> Ergil, Dogu (2000a): "Identity Crises and Political Instability in Turkey" i *Journal of International Affairs*. Vol. 54, nr. 1, pp. 57-58.

<sup>346</sup> Kazan, Isil & Wæver, Ole (1994): "Tyrkiet mellem Europa og europæisering" i *Internasjonal Politikk*. Nr. 2.

den til republikkens grænser.<sup>347</sup> Dog vægtes homogeniteten af nationen ved, at denne defineres som uni-etnisk (tyrkisk), uni-linguistisk (tyrkisk) og uni-sekterisk (sunnit).<sup>348</sup> Alle inden for landets grænser er sikret statsborgerskab i staten, det vil sige efter princippet *jus soli*.

*Kurderne:* Selv om der er et lige statsborgerskab, har der gennem historien været en *de facto* undertrykkelse af det kurdiske mindretal. Der har vedholdende været uroligheder, herunder Det Kurdiske Arbejderpartis (PKK) aktioner<sup>349</sup> i den sydøstlige del af Tyrkiet, hvor den største koncentration af det kurdiske mindretal bor.<sup>350</sup> Tyrkiet har fra starten satset på en tvungen assimileringspolitik, og da et centralt princip i kemalismen netop er, at hele folket er tyrkisk, fik det kurdiske mindretal ikke særlige rettigheder ved nationens fødsel.<sup>351</sup> Først ved overgangen til demokrati i 1950'erne startede konflikterne, da befolkningen tog flerpartipolitikken til sig. Det kurdiske spørgsmål og islam blev dermed politiseret. Kurderne har i høj grad støttet de islamiske partier, blandt andet fordi disse ligger længst fra den kemalistiske linie, der har været specielt undertrykkende for denne befolkningsgruppe.<sup>352</sup> Organisationen Det Kurdiske Arbejderparti (PKK) blev dannet i 1974 på et marxistisk-leninistisk grundlag. Formålet var at danne et frit Kurdistan i den sydøstlige del af Tyrkiet.<sup>353</sup> Efter militærkuppet i 1980 blev der imidlertid iværksat en endnu mere omfattende undertrykkelse af kurdisk identitet. Situationen var præget af konfrontation i slutningen af 1980'erne, hvor den kurdiske kamp tog til, og igen i midten af 1990'erne, hvor det samme var tilfældet.<sup>354</sup> Undervejs blev partier og organisationer lukket, og desuden forekom der angreb på tyrkiskkurdiske baser i det nordlige Irak.<sup>355</sup> Fra slutningen af 1990'erne begyndte der at opstå en ny forståelse i bredere dele af den tyrkiske elite. Reformpakkerne i 2002 gav flere rettigheder til kurderne inden for specielt kulturelle,

---

<sup>347</sup> Kazan & Wæver (1994), p. 156.

<sup>348</sup> **Sakallioglu**, Ümit Cizre (1996): "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey" i *International Journal of Middle East Studies*. 1996, p. 234.

<sup>349</sup> Vedrørende kurdiske gruppers kamp for selvstændighed henvises ofte til Sèvres-traktaten fra 1920. Her var der lagt op til, at det kurdiske folk gennem FN skulle tildeles selvstændighed på visse betingelser i løbet af et år. Ingen af betingelserne blev dog opfyldt, og desuden blev traktaten aldrig tiltrådt. I stedet blev Lausanne-traktaten indgået og ratificeret. I denne traktat blev Tyrkiets grænser fastlåst, og der var ingen mulighed for kurdisk selvstændighed. Hansen (2003), pp. 72-73.

<sup>350</sup> Cirka halvdelen af kurderne er spredt, blandt andet ved deportation, den anden halvdel er dog fortsat koncentreret i de sydøstlige provinser. Ergil (2000b), p. 122.

<sup>351</sup> Hansen (2003), p. 71.

<sup>352</sup> **Barkey**, Henri J. (2000): "The Struggles of a 'Strong' State" i *Journal of International Affairs*. Vol. 54, nr. 1, pp. 87-105, pp. 93, 95-97, 102-103.

<sup>353</sup> Hansen (2003), p. 73.

<sup>354</sup> Den voldelige konfrontation mellem PKK og regeringens sikkerhedsstyrker har hidtil kostet mere end 30.000 mennesker livet. Ibid., p. 73.

<sup>355</sup> Ud over PKK er Det Demokratiske Folkeparti (HADEP) den mest succesfulde organisering af kurdere. Begge er forbudte nu.

sproglige og uddannelsesmæssige forhold.<sup>356</sup> Men det er for eksempel stadig ikke tilladt at give sine børn kurdiske navne.<sup>357</sup>

Der kan nævnes tre skelsættende begivenheder de seneste år i forhold til det kurdiske spørgsmål: PKK-lederen Abdullah Öcalans tilfangetagelse i 1999, oprettelsen af EU's terrorliste efter 11. september 2001, der stempede PKK som en terrororganisation, og reformpakkerne i august 2002.<sup>358</sup> Forsoning med kurderne er herefter blevet mulig. Det ser dog ikke ud til, at denne forsoning er lige om hjørnet. Den 13. marts i år indgav Tyrkiets ledende anklager en begæring til forfatningsdomstolen om at lukke det kurdiske parti, DEHAP, og udelukke 46 partimedlemmer fra at deltage i politik i fem år. Partiets forgænger, HADEP, var samme dag blevet forbudt.<sup>359</sup>

*Alevitterne:* Den tiltagende islamisering har betydet, at skellet mellem det sunni-muslimske flertal og det alevittiske mindretal er blevet tydeliggjort. Alevitterne er som sagt en særlig retning inden for islam, der udgør en tredjedel af alle muslimer i Tyrkiet. Alevitterne har af sunni-muslimerne altid været anset som værende dybt uortodokse og endda som værende ikke-islamiske. Ikke desto mindre har både alevitter og sunnier følt troskab mod republikken og levet fredeligt side om side. Dette mener David Shankland<sup>360</sup> nok ikke er realistisk fremover. Der har været alvorlige angreb på alevitter i forskellige byer, blandt andet en massakre i byen Sivas i 1994. Alevitterne har altid støttet republikken Tyrkiet og gør det stadig. Mange forguder Atatürk og fortryder valget i 1950, hvor Republican Peoples Party (RPP) blev afsat. Dette bunder i, at han gav dem beskyttelse imod religiøs forfølgelse. Derfor har de tidligere støttet RPP og senere CHP, der nu er oppositionsparti. Ikke desto mindre er alevitternes forhold til staten ambivalent.<sup>361</sup> De ønsker, at staten også anerkender deres religion som en legitim fortolkning af islam. Alevitterne indbefatter både tyrkere og kurdere. De fleste alevitter ser *Hacı Bektaş Veli* som deres største helgen, men bortset fra det eksisterer der stor diversitet. De har for eksempel ingen "kirke", ingen kodificeret doktrin, ingen præster og ingen skole.<sup>362</sup> Der er

---

<sup>356</sup> Hansen (2003), p. 36.

<sup>357</sup> Europa-Kommissionen (2003b), p. 31.

<sup>358</sup> Hansen (2003), p. 74.

<sup>359</sup> Forbudet blev begrundet med, at partiet handlede i strid med statens udelelighedsprincip ved at støtte terrororganisationen PKK. Europa-Kommissionen (2003b), p. 20.

<sup>360</sup> Shankland (1999).

<sup>361</sup> Ibid., p. 133.

<sup>362</sup> Ibid., pp. 135-141.

risiko for, at alevitterne udvikler sig til en decideret underklasse i Tyrkiet, og dette kan bunde i en form for diskrimination, der dog afvises af staten.<sup>363</sup>

Samlet set har Tyrkiet et problematisk forhold til sine mindretal, som landet så vidt muligt prøver at ignorere og i øvrigt nægter at anerkende. Alle har på papiret lige rettigheder, men i praksis foregår der diskrimination. Det er imod den tyrkiske stats vigtigste grundprincipper at tilkende mindretal kulturelle rettigheder. Med reformpakkerne er der sket en væsentlig forbedring (formelt) af i hvert fald kurdernes kulturelle rettigheder, selv om der stadig mangler en reel implementering. Paradoksalt nok kan den tyrkiske stats åbning i forhold til islamisterne resultere i en øget fremmedgørelse og konflikt med andre religiøse mindretal (alevitter).

### 5.2.6 Kvinders status i Tyrkiet

På dette område var Iran ikke et demokratisk forgangseksempel. Vi skal nu se, om Tyrkiet har brugbare elementer.

Formelt set er der ligestilling mellem kønnene i Tyrkiet. Atatürk troede på fuldstændig ligestilling, og kvinderne fik hurtigt alle politiske rettigheder. Stemmeretten og retten til at blive valgt til lokalvalg fik kvinderne i 1930, hvilket blev udvidet til parlamentsvalgene i 1934. Så på dette punkt var Tyrkiet rigtigt langt fremme.<sup>364</sup> Det højeste antal kvinder i parlamentet var i 1935, hvor de sad knap fem procent af pladserne. I 1999 udgjorde de fire procent.<sup>365</sup> Det erkendes fra officiel side, at der er uligheder mellem mænd og kvinder, både med hensyn til uddannelse, sundhed og arbejde. Man har indset, at forfatningen på nogle områder ikke var tidssvarende. Der blev nedsat en kommission, der fremlagde et forslag til en ny civillov i 1998. De vigtigste ændringer var: at hæve ægteskabsalderen til 17 år for begge køn, fælles repræsentation af begge parter ved ægteskab, fælles beslutning med hensyn til hvor parret skal bo og mulighed for lige ejerskab til alle ejendele, retten til at bruge sit pigenavn før mandens navn og retten til at arbejde uden tilladelse fra sin mand. Desuden er der iværksat en indsats

---

<sup>363</sup> Shankland (1999), pp. 152-168.

<sup>364</sup> For eksempel fik kvinderne først tilsvarende rettigheder i 1915 i Danmark, 1944 i Frankrig, 1945 i Italien og 1948 i Belgien.

<sup>365</sup> **Det tyrkiske udenrigsministerium** (2003): "Women and Society". *Home page*, 2001. The Turkish News Agency for the Directorate General of Press and Information. 28. april 2003 <<http://www.mfa.gov.tr/grupc/cj/cje/01.htm>>, p. 3.

for at støtte kvinder mod vold i hjemmet.<sup>366</sup> Den nye civillov gør desuden, at det nu tilladt for kvinder at bære bukser på arbejde. Lovgivningen, som tillader nedsatte straffe for kriminalitet sat i forbindelse med ”æresdrab”, gælder dog fortsat, selv om det stadig er forbudt at bære slør eller tørklæde offentlige steder.<sup>367</sup> Herudover har Tyrkiet ved den Fjerde Verdens Konference for Kvinder forpligtet sig til: at fjerne analfabetisme blandt kvinder fuldstændigt, at nedsætte moderdødeligheden med 50 procent, at gøre otte års skolegang obligatorisk for alle, og desuden at opfylde ”Charteret for fjernelse af diskrimination mod kvinder”.<sup>368</sup> Heraf er de sidste to fuldt gennemført. Med hensyn til analfabetisme er indsatsen tiltrængt. En tredjedel af Tyrkiets kvinder er analfabeter, dog ligger deltagelsen af kvinder på de højere uddannelser på cirka en tredjedel af de indskrevne. Tyrkiets udenrigsministerium mener, at det netop er det sekulære uddannelsessystem, der har en stor del af fortjenesten for accepten af ligestilling mellem kønnene i et muslimsk land, hvor patriarkalske værdier dominerer. Kvinders deltagelse i arbejdsstyrken er dog meget lav. I 1998 var kun cirka 28 procent af kvinderne med i arbejdsstyrken. Siden 1980’erne har kvindebevægelser bredt sig over hele Tyrkiet<sup>369</sup>, og de har en stor del af æren for, at ligestillingsspørgsmålet er kommet på dagsordenen.<sup>370</sup>

Samlet set må man konstatere, at Tyrkiet er nået ret langt hvad angår kvinders status. Selv om der stadig er meget, der skal forbedres, kan Tyrkiets eksempel på dette felt bruges i vores model.

### **5.2.7 Fortolkning og håndtering af islam i Tyrkiet**

Også på dette område var Iran ikke efterlignelsesværdig. Det er overordentligt vigtigt at vide af hvem og hvordan islam fortolkes, da det skal danne grundlag for opbygningen af islamisk demokrati.

#### *Islamismens fremgang*

Siden 1980’erne har der været en tiltagende politisk islamisering i Tyrkiet, hvilket blandt andet har vakt bekymring i USA og EU. I 1970’erne var islamismen hovedsagligt et eliteforetagende, men fra tidligt i 1980’erne fik islamiskorienterede strømninger fremgang i dele af det

---

<sup>366</sup> Det tyrkiske udenrigsministerium (2003), pp. 1-2.

<sup>367</sup> Europa-Kommissionen (2002), pp. 28-41.

<sup>368</sup> Det tyrkiske udenrigsministerium (2003), p. 2.

<sup>369</sup> Der eksisterer over 150 frivillige kvindeorganisationer i Tyrkiet.

<sup>370</sup> Ibid., pp. 1- 4.

tyrkiske samfund. Der kom en omfattende vækst i antallet af islamiske skoler (iman-ihap-skoler), studerende på disse skoler fik adgang til universiteterne, ”ikke-rettroende” blev angrebet under ramadanen (fasten), og i 1990 blev fremtrædende sekulære debattører myrdet. Islamismen blev fremtrædende i en stor offentlig kamp om kvinders ret til at bære hovedtørklæder på offentlige steder, herunder især på universiteterne. Partimæssigt sås også en vækst i opbakningen til de islamiske strømninger.<sup>371</sup> Indtil videre har islamisterne imidlertid mere været populistiske, opportunistiske og imod den traditionelle kemalistiske stat, end de har været *sharia*-tilhængere (tilhængere af det islamiske retssystem). Islamismen er med tiden blevet mere moderat, samtidig med at den er blevet mere udbredt.<sup>372</sup> På det politiske plan kulminerede islamismen med *Velfærdspartiets* (1983-98) fremgang, der endte med at Tyrkiet fik en politisk-islamisk regeringschef i 1996-97. Denne regering blev dog tvunget til at gå af efter militært pres i 1997 (det fjerde kup). Ifølge Birthe Hansen<sup>373</sup> handler den folkelige islamiske tilslutning i højere grad om at opnå rettigheder og fratage staten magt end om at få indført *sharia* (det islamiske retssystem).<sup>374</sup>

### *Statens håndtering af islam*

Som det er fremgået var sekularisering et centralt element i det kemalistiske statsbygningsprojekt. Stat, lovgivning og uddannelse blev løsrevet fra de religiøse institutioner, de islamiske ledes bastioner blev angrebet, og folkelig islam kom under pres. Kemalismen erstattede islam som legitimeringsgrundlag. Selv fezen, den traditionelle muslimske hovedbeklædning for mænd, blev i 1925 erstattet med hatten, og en række europæiske standarder og symboler blev indført herunder vestlig kalender, vægt og mål, efternavne og det latinske alfabet. Selv landets historie blev omskrevet.<sup>375</sup> Sultanatet og kalifatet, der blev afskaffet i henholdsvis 1922 og 1924 sammen med ministeriet for religiøse anliggender og *sharia*-domstolene<sup>376</sup> (det islamiske retssystems domstole), havde som religiøse symboler tidligere bundet tyrkere og kurdere sammen. Sagt på en anden måde gennemførte det tyrkiske regime fra starten en storstilet kulturel revolution, der blandt andet indebar statens kontrol over religionen og tvungen vestliggørelse.<sup>377</sup>

---

<sup>371</sup> Hansen (2003), p. 60.

<sup>372</sup> Ibid., p. 146.

<sup>373</sup> Ibid..

<sup>374</sup> Ibid., pp. 27-28.

<sup>375</sup> Ibid., p. 26.

<sup>376</sup> Shankland (1999), p. 19.

<sup>377</sup> Sakallioğlu omtaler det som den mest radikale sekulære revolution i hele den muslimske verden. Sakallioğlu (1996), p. 231.

Der er efter demokratiets indførelse (1945-50) sket en ændring og åbning af statens holdning til islam, og en graduel slækkelse af den strenge sekularisme. Selv den pro-sekulære hær har været villig til at bruge islam funktionelt som for eksempel mobiliseringsfaktor i kampen mod kommunisme.<sup>378</sup> Ifølge Shankland har staten støttet islam mere end det først var meningen, men dette er indtil videre sket uden at medføre splittelse i samfundet. Bestemte kulturelle og sociale faktorer har gjort den fredsommelige indtrængen af islam i den sekulære stat mulig. Staten forsøger også at indtage en ledende rolle i fortolkningen af islam. Grunden til at dette kan lade sig gøre er, at staten er åben, diffus og eftergivende, og derfor kan trækkes i forskellige retninger af de forskellige grupper. Dette er ifølge Shankland årsagen til, at den islamiske opblomstring i Tyrkiet har taget en anden drejning end i andre muslimske lande. På grund af statens villighed til at omfatte ortodoks islam er Tyrkiets religiøse opblomstring sket inkrementalt *inden for* republikkens eksisterende sociale og civile institutioner. Dette gælder også de islamiske partier. Den religiøse opblomstring er desuden meget heterogen.<sup>379</sup> Den udvikling, hvor staten er åben, gør at statsmagten spredes mellem de forskellige grupper, blandt andet gennem rivaliserende ”zoner” af patronage, og således forfølger staten umiddelbart modsatrettede politikker. Faren er en reel opsplittning, eventuel åben kamp, både inden for og uden for bureaukratiet, og staten har gennem restriktioner i forhold til de politiske partier forsøgt at modvirke denne opsplittning, og forsøger fortsat at vægte den moderate, individuelle trosmåde. Problemet er, at dens udlægning af islam ikke har universel tilslutning.<sup>380</sup> Statens version af islam er desuden med til at fremmedgøre alevitterne.<sup>381</sup>

Islams rolle i republikken har været dobbelttydig gennem tiden, idet islam både er blevet opfattet som en fjende af den sekulære stat, men alligevel et middel til social orden. Den nuværende opblomstring skyldes især et udtalt ønske blandt sunnier om, at staten støtter deres religion. Denne ændring er foreløbigt forløbet uden decideret kamp takket være en åben stat. Selv om Tyrkiets ”optagelse” af islam i systemet opfattes positivt af størstedelen af befolkningen, bør man samtidig være opmærksom på, at statens officielle islamfortolkning er med til at fremmedgøre folk med andre forståelser, for eksempel alevitterne. Desuden har erfaringen

---

<sup>378</sup> Shankland (1999), p. 9.

<sup>379</sup> At den islamiske opblomstring er heterogen skal forstås således, at der ikke er én islamudlægning, der har bred accept.

<sup>380</sup> Ibid., pp. 1-4, 33, 45-46.

<sup>381</sup> Ergil (2000a), p. 58.



vist, at alle islamiske partier indtil videre er blevet lukket før eller siden, så en udbredt islamisering af det politiske system, har der indtil nu slet ikke været tale om.

### *Islamiske partier*

Udviklingen er gået fra total restriktiv behandling af islamiske grupper og partier til at Tyrkiet nu regeres af et islamisk parti.

Allerede i 1970 dannede Necmettin Erbakan sit første islamiske parti *Partiet for National Orden*, der imidlertid blev forbudt kort tid efter af forfatningsdomstolen. Efterfølgende har han været frontfigur i fire andre islamiske partier, der alle er blevet forbudt.<sup>382</sup> I 1995 fik hans tredje parti *Velfærdspartiet* (RP) 21,4 procent af stemmerne ved parlamentsvalget og dette var kulminationen af den islamiske strømningens fremgang. Herved blev RP det største parti i parlamentet, og indgik i koalitionsregering med Tancu Cillers centrum-højre parti med Erbakan som premierminister.<sup>383</sup> Tyrkiet fik således for første gang i republikkens 73-årige historie en islamisk premierminister.<sup>384</sup> NSC udtrykte flere gange bekymring over denne islamisering af politikken, og efterhånden blev det for meget for militæret, som truede med at gribe direkte ind og fjerne *Velfærdspartiet* fra magten. Især på grund af dette pres indvilligede Erbakan i at træde tilbage sammen med sit parti i 1997. Efterfølgende opløste den tyrkiske forfatningsdomstol *Velfærdspartiet* efter anklager om, at partiet havde forsøgt at skabe en stat baseret på islam.<sup>385</sup> I 1998 blev Istanbuls daværende borgmester Recep Tayyip Erdogan (nuværende premierminister) fra *Dydens Parti* frataget sit embede og idømt 10 måneders fængsel for ansporing til had. *Dydens Parti* blev forbudt af forfatningsdomstolen i 2001 med begrundelsen, at det skulle være en direkte udløber af *Velfærdspartiet*, og at det udgjorde et center for islamisk fundamentalisme.<sup>386</sup> Det nye islamiske parti *Retfærdigheds og Udviklingspartiet* (AKP) er en mere reformistisk og anderledes gruppe.<sup>387</sup> Dette parti, der blev grundlagt i 2001, vandt som sagt en jordskredssejr ved valget i november 2002. AKP ønsker ikke selv at betegne sig som et islamisk parti, og det havde under valgkampen fremhævet, at det stod fast på sekulariseringen i Tyrkiet. Partiet har imidlertid rødder i det islamisk-orienterede *Velfærdsparti* (RP).<sup>388</sup> Partiet beskrives som moderat og har en ikke-religiøs diskurs. Desuden er de både for

---

<sup>382</sup> De fire partier er *Partiet for National Frelse*, *Velfærdspartiet*, *Dydens Parti* og *Frydens Parti*.

<sup>383</sup> Hansen (2003), p. 59.

<sup>384</sup> Robins, Philip (1997): "Turkish Foreign Policy Under Erbakan" i *Survival*. Vol. 39, nr. 2., pp. 82-100, p. 82.

<sup>385</sup> Ibid., pp. 8-9.

<sup>386</sup> Tugal, Cihan (2002): "Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning" i *Economy and Society*. Vol. 31, nr. 1, pp. 85-111, p. 107.

<sup>387</sup> Hansen (2003), p. 63.

<sup>388</sup> Ibid., p. 59.

markedsøkonomi og EU. AKP har desuden en pluralistisk opfattelse af landet. Deres mål er at løsne statens kontrol med civilsamfundet ved at indføre fri markedsliberalisme og reducere statens kontroldomæner.<sup>389</sup> I deres partiprogram, der hedder ”Udvikling og Demokratisering”, virker det som om, de virkelig har en vision.<sup>390</sup> I konklusionen på programmet skriver de, at deres overordnede mål er at give Tyrkiet en demokratisk struktur baseret på lovens forrang, menneskerettigheder og friheder. De vil placere individet i centrum i al deres politik. Desuden ser de alle borgere som lige uanset religion, sprog, sekt, regionalt tilhørsforhold, etnisk oprindelse og køn. De fremhæver forskellighed som en værdi og en fordel.<sup>391</sup>

Sammenfattende kan man sige, at det ser ud til at den islamiske bølge er blevet mindre radikal i takt med, at den er blevet mere udbredt.<sup>392</sup> Den er et markant populistisk udtryk, og den kan ses som et instrument for dele af civilsamfundets kamp mod statens udbredte brug af autoritære midler. Det store spørgsmål er om militæret vil gribe ind, hvis AKP-regeringens politik anses for at være i strid med forfatningen. I forhold til 1997 (kuppet) er der dog mindst tre forskelle. For det første et større fokus på demokratiske rettigheder, for det andet er de islamisk-orienterede politikere blevet mere moderate og har givet visse løfter<sup>393</sup>, og for det tredje har de nærmet sig midtervælgerne.<sup>394</sup>

Vi er nu ved vejs ende i analysen af Tyrkiet. Spørgsmålet er nu, om der er elementer eller erfaringer fra den netop gennemførte analyse af Tyrkiet, der kan bruges til at udbygge vores syntesemodel.

### 5.2.8 Islamiske demokrati-elementer i Tyrkiet

1) Hele Tyrkiets demokratiske struktur er i høj grad en imitation af vestligt demokrati. Der er dog visse elementer, der gør den knap så demokratisk. Men man kunne godt forestille sig som udgangspunkt, at et islamisk demokrati kunne opbygges efter tyrkisk eller vestlig grundmo-

---

<sup>389</sup> **Cinar**, Menderes (2003): ”The Justice and Development Party in Turkey”. *Home Page*, 29. januar 2003. International Development Economics Associates 2002. 28. marts 2003  
<[http://www.networkideas.org/news/jan03/news29\\_Turkey.htm](http://www.networkideas.org/news/jan03/news29_Turkey.htm)>, pp. 1-7.

<sup>390</sup> **AK Parti** (2003): ”Development and Democratization: Program”. *Home Page*. 28. marts 2003  
<<http://www.akparty.org.tr/programmeeng3.asp>>

<sup>391</sup> *Ibid.*, pp. 1-5, 10, 71-74.

<sup>392</sup> Hansen (2003), pp. 66-67.

<sup>393</sup> Her tænkes på løfter om at opretholde væsentlige aftaler og internationale forpligtelser.

del, det vil sige, at der er forfatning, frie valg, parlament, regering, lokal administration og så videre. Det er klart, at et islamisk demokrati skal baseres på islam, men grundinstitutionerne kunne muligvis tilpasses til dette.

2) Et andet element er institutionen Det Nationale Sikkerhedsråd (NSC). Denne specielle tyrkiske forfatningsvogter kunne eventuelt efterlignes i andre muslimske lande. Selv om institutionen ikke er demokratisk i vestlig forstand, er den dog blevet accepteret i Vesten, og den har desuden den tyrkiske befolknings tillid. Et militært vogterkorps kunne enten bruges til at sikre forfatningen for et islamisk demokrati og for eksempel også til at sikre en eventuel officiel islamfortolkning. Man kunne forestille sig, at et sådant organ kunne sikre at fundamentalisme ikke udvikler sig. Spørgsmålet er her om ikke det tyrkiske militær er *for* specielt til, at det kan efterlignes. Det tyrkiske militær føler (virker det som om) en stor ære i at være vogtere, og har efter hvert kup formået at trække sig tilbage igen.

3) Et andet element er den høje tyrkiske spærregrænse på 10 procent. Ved at have en så høj spærregrænse opnår man måske en mere "ensrettet" politik, og dette vil muligvis kunne bidrage til en løsning af islamfortolkningsspørgsmålet.

4) Med hensyn til det økonomiske system er Tyrkiets overvejende markedsøkonomisk. Vestlige demokratiforskere, blandt andet Dahl, kæder ofte dette sammen med demokrati. Dette spørgsmål er svært at udtale sig om, da det godt kan være at en islamisk økonomi kan fungere, men her har vi ikke nogle empiriske eksempler at trække på.

5) I forhold til religiøse og andre mindretal mener vi ikke, at Tyrkiet udgør noget godt eksempel. Objektivt set er det da en mulighed at gøre som Tyrkiet, det vil sige at føre en total assimilering- og ignoreringspolitik. I Tyrkiet er alle formelt tildelt de samme rettigheder og pligter uanset etnicitet, religion og så videre. Hvis man indførte dette princip i et islamisk demokrati, ville mindretal have medindflydelse på landets politik. De ville dog stadig være mindretal underlagt flertallets afgørelser. Det bedste ville være, hvis man kunne få indføjede visse kulturelle og religiøse rettigheder, som sikrer ikke-muslimer en vis autonomi. Vi vender tilbage til dette spørgsmål i kapitel 6.

---

<sup>394</sup> Hansen (2003), pp.68-69.

6) Hvad kvinders status angår, er Tyrkiet derimod et oplagt forgangseksempel. Her stiler man efter at skabe både formel og også reel ligestilling. Man er kommet langt hvad angår den formelle ligestilling, mens der reelt, blandt andet på grund af analfabetisme og manglende børnepasningsmuligheder, er et godt stykke igen. Man kan anføre, at de i Tyrkiet måske er gået over strengen ved helt at forbyde slør og tørklæder. Det er værd at lægge mærke til, at det tyrkiske udenrigsministerium fremhæver det sekulære uddannelsessystem som en hovedårsag til fremgangen for og accepten af ligestilling. Også tvungen skolegang for begge køn i en vis årrække er et element, der er efterlignelsesværdigt.

7) I Tyrkiet kan man med stor ret tale om statens fortolkning og håndtering af islam. Nu ligger Tyrkiet ideologisk set i nærmest modsat grøft af, hvad der må forventes af et islamisk demokrati. Alligevel mener vi, at visse elementer i den tyrkiske "islamdiskurs" eventuelt vil kunne bruges i et islamisk demokrati. I det sekulære Tyrkiet er islam blevet undertrykt og forsøgt udraderet fra det offentlige rum. Man har ønsket at ændre islam fra at være en livsform til at være en individuel, personlig tro, der udelukkende blev dyrket i privatsfæren. Den tyrkiske stat har, som det er fremgået, i høj grad kontrolleret islam. I et islamisk demokrati bliver det efter vores opfattelse et spørgsmål om enten at vælge én officiel islamfortolkning, som man baserer den islamiske stat på, eller at lade flertalsafgørelser afgøre dette løbende. I alle tilfælde anser vi det som nødvendigt med én officiel islamfortolkning på det overordnede plan, mens der på det private plan godt kan være tale om divergerende fortolkninger. I Tyrkiet har man netop anlagt én officiel islamfortolkning, som for eksempel er den man bruger i skolerne. Vi forestiller os, at den officielle islamfortolkning i et islamisk demokrati må være moderat, hvis man hører til den fortolkningsgruppe, der vægter islams demokratiske ressourcer. I Tyrkiet har den officielle islamdiskurs dog været fremmedgørende for befolkningsgrupper, der har en anden islamfortolkning.

8) Af andre ting, der har haft stor betydning for Tyrkiet, bør nævnes motivation. Hermed tænkes først og fremmest på efterstræbelsen af et EU-medlemskab, der virkelig har skubbet reformer igennem. Desuden flere lån fra Den Internationale Valutafond (IMF). Sådanne incitamenter kunne erstattes af andre lignende motiverende faktorer. Den tyrkiske case viser, at det virker fremmende på reformprocesser.

Vi har nu fremdraget de elementer fra den tyrkiske model, vi mener vil kunne bruges (i tilpasset form) i en islamisk demokratimodel. Inden vi går i gang med den afsluttende demokrati-

diskussion og præsenterer vores endelige model for islamisk demokrati, vil vi kort sammenfatte resultaterne af dette kapitel og besvare delspørgsmål III.

### 5.3 Svaret på delspørgsmål III

Efter at have været igennem analysen af vores to cases, Iran og Tyrkiet, og set hvad de hver især, efter vores opfattelse, kan bidrage med til den islamiske demokratimodel, vil vi nu sammendrage disse elementer i nedenstående.

**Statsopbygning:** Den tyrkiske statsmodel udgør en mulig grundmodel for islamisk demokrati, som blandt andet indeholder: forfatning, tredeling af magten og en veludbygget lokal administration. Den tyrkiske model har også vist os muligheden for en forfatningsvogter; i dette tilfælde Det Nationale Sikkerhedsråd. Erfaringerne fra Iran viser, at for at undgå en statsopbygning med *de facto* to parallelle politiske systemer, bør eventuelle religiøse råd være folkevalgte uden sortering af kandidaterne forinden.

**Frihed, civilsamfund og valg:** Iran har vist, at grundstenene for et bæredygtigt islamisk demokrati skabes "fra neden", og at dette bedst sker i et veludviklet civilsamfund. I Tyrkiet har en høj spærregrænse måske vist vejen frem for en mere ensrettet politik og derfor en løsning af islamfortolkningsspørgsmålet. Vi er klar over, at en høj spærregrænse kan forhindre en retfærdig repræsentation.

**Økonomiske system:** I Iran er der ikke nok eksempler på en islamisk økonomi til, at vi kan drage konklusioner, og i Tyrkiet er der slet ingen. Vi har imidlertid set i både Iran og Tyrkiet, at sund økonomi er vigtig for at kunne håndhæve islams princip om social retfærdighed.

**Håndtering af mindretal:** I Iran så vi følgende muligheder for at håndtere mindretal: fast repræsentation af mindretal i den folkevalgte forsamling, mulighed for at blive stillet for dommer af egen tro, samt udvidet autonomi i de regionale områder, hvor mindretal er i flertal. Sidstnævnte sker i Iran ved at lade disse mindretals retsvidenskab være gældende ret i disse områder. Desuden bidrog Iran også med, at man eventuelt kan forbyde, at religiøse grupper bevidst forsøger at omvende andre grupper til deres tro. I Tyrkiet har vi set, hvordan alle

(formelt set) har lige rettigheder, men at mindretal alligevel i sidste ende er underlagt flertallets afgørelser. Derfor bør der måske i forfatningen indføres visse kulturelle og religiøse rettigheder.

**Kvindes status:** Hvad angår kvinder status, viser erfaringerne fra vores to cases, at kvinderne bør have samme rettigheder som mænd. Tyrkiet har været et godt eksempel på dette. Desuden viste både Iran og Tyrkiet, hvor vigtigt det er, at kvinder får en uddannelse. Måske skal en sådan uddannelse være delvis sekulariseret som i Tyrkiet, da det her blev vist, at dette er en vigtig faktor for kvinders ligestilling.

**Fortolkning af islam:** Erfaringer fra Tyrkiet viser, at én officiel islamfortolkning forankret i forfatningen kan være nødvendig. Én officiel fortolkning kan dog også være med til at fremmedgøre andre grupper. Eksemplet fra Iran viser, at for at den officielle fortolkning til enhver tid kan være i så stor overensstemmelse med befolkningens præferencer som muligt, bør fortolkere være folkevalgte på åremål. Disse folkevalgte kan så eventuelt være religiøse lærere som i Iran, for at sikre en fortolkning der samtidig lever op til islams grundprincipper. Eksemplet med Tyrkiet har vist, at der ikke behøver at blive fortolket i detaljer, det vil sige, at man i den officielle islamfortolkning kan give et råderum til mere privat fortolkning. Dette kunne muligvis gælde på de områder, hvor der ikke er så meget behov for ensrettede holdninger.

Et sidste nævneværdigt element er, at perspektivet om et EU-medlemskab positivt har bidraget til reformer i Tyrkiet.

Efter denne sammenfatning skal delspørgsmål III igen fremhæves: *Kan de to cases, Iran og Tyrkiet, bidrage med supplerende elementer til modellen?*

Dette kan der nu meget kort svares ja til ved at referere til den ovenstående sammenfatning. Det skal understreges, at elementerne fra analysen i dette kapitel, som sagt er de bidrag, vi finder relevante for en islamisk demokratimodel. Dette valg blev dels taget på baggrund af de mangler, som syntesmodellen havde, og dels på baggrund af det, som er særligt vigtigt i en demokratimodel.

Nogle af elementerne, som er inddraget fra analysen, har været bidrag, som er taget direkte fra erfaringer i et af landene. Andre bidrag er mere præget af at være egne konklusioner, som vi

har draget fra de mere eller mindre dårlige eksempler, som vi har set i de to lande. Hævet over enhver tvivl er dog, at vores to cases, Iran og Tyrkiet, har vist sig at kunne bidrage væsentligt til vores model, der vil blive gjort endelig færdig i næste kapitel.

## 6. Hvordan kan islam og demokrati forenes i en islamisk demokratimodel?

Efter i de foregående kapitler at have svaret på de tre delspørgsmål, er det i dette kapitel blevet tid til at besvare specialets hovedspørgsmål.

I indledningen sagde vi, at vi ville forsøge at kombinere islam og demokrati i én samlet model, for på denne måde at bidrage med noget nyt til debatten om islam og demokrati. Et krav vi stillede var, at en sådan islamisk demokratimodel stadig skulle kunne karakteriseres som demokratisk. Det er dette spørgsmål, vi nu vil besvare ved at færdigudvikle vores model, som vi til slut kalder for *islamokratiet*.

Udviklingen af islamokrati-modellen vil trække på syntesemodellen fra kapitel 3, demokrati-konklusionerne fra kapitel 4 og empiribidragene fra kapitel 5. Processen i færdigudviklingen af modellen, bliver derfor som følger: (1) At sammenfatte og inkorporere de løsninger vi allerede har (syntese af kapitel 3, 4 og 5). (2) At tage endelig stilling til den række af valgmuligheder, som de forudgående kapitler er kommet med på fortsat uafklarede områder (afvejning og valg).

I et enkelt tilfælde bliver vi dog nødt til at afvige fra disse to punkter. På spørgsmålet om håndtering af mindretal i et islamisk demokrati har vi endnu ikke fundet en tilfredsstillende løsning. Vi har dog enkelte brugbare delelementer, men for at kunne færdiggøre modellen på dette væsentlige punkt, ser vi os nødsaget til at inddrage Will Kymlickas teori<sup>395</sup> om mindretalsrettigheder. Vi vil ellers afholde os fra at komme med *nye* konklusioner, som ikke bygger på det forudgående.<sup>396</sup>

Kapitlet består af to afsnit. I det første vil de islamiske demokrati-elementer gradvist blive sammenstykket til én samlet model, islamokratiet. I det andet afsnit vil vi sammenfatte modellen og illustrere den med en figur.

---

<sup>395</sup> **Kymlicka**, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press. Kymlicka er canadisk professor i filosofi, som har beskæftiget sig indgående med mindretal og multikulturelle rettigheder.

<sup>396</sup> Hvor vi måtte have egne idéer eller forslag, vil disse stå i fodnoter for at understrege, at de ikke indgår i modellen.



## 6.1 Islamokratiet tager form

Islamokratiet vil blive stykket sammen på følgende måde. Først vil vi se på det, der skal udgøre grundpillerne i islamokrati-modellen. Dernæst ser vi på forfatning og suverænitetsspørgsmålet. Efter dette gennemgås friheder og rettigheder, og hvordan mindretalsspørgsmålet kan løses. Civilsamfund, demokratiske procedurer, fortolkningen af islam og retsstatslige forhold kommer vi også ind på. Til sidst ser vi på de mere institutionelle dele, som magtdeling, forfatningsvogter og nærdemokrati.

Grunden til at det lige er disse områder, som er relevante, er, at de alle er væsentlige demokratiske elementer.

### *Grundpiller*

Før vi overhovedet kan begynde konstruktionen af islamokrati-modellen, må vi have et fast udgangspunkt eller en grundpille, hvorpå vi kan ”bygge” modellen. Modellen har selvfølgelig allerede et vist indhold, eftersom vi i de tre foregående kapitler har opbygget væsentlige elementer, og på nogle områder endda færdigudviklet modellen. Det der imidlertid her menes med at ”begynde konstruktionen” er, at vi vil opbygge modellen stykke for stykke. Dette gør vi, fordi vi på denne måde kan give en bedre forståelse for, hvorfor islamokratiet kommer til at se lige netop sådan ud.

Tilbage i kapitel 2 blev det omtalt, at islam bygger på Koranen og *sunna* (profetens sædvane). Disse to udgør med Ramadans ord islams hovedkilder, og det er derfor også disse to kilder, vi har valgt som vores *islamiske grundpille*. Dette har vi gjort, fordi de to tilsammen udgør grundlaget for islam, uanset hvilken islamisk trosretning man tilhører. De kan således betragtes som en mindste islamisk fællesnævner, og uden dem ville vores model heller ikke med rette kunne kaldes for islamisk.

Vores *demokratiske grundpille* har vi fundet i kapitel 4, hvor vi gennemgik Dahls kriterier og krav til henholdsvis det ideale og det reale demokrati. Både kriterier og krav var opstillet med det formål at opnå politisk lighed, og det er derfor vi har valgt, at den demokratiske grundpille er politisk lighed.

## ***Forfatning***

Forfatningen skal være referencepunkt for staten og for samfundet. Den skal desuden være det juridiske udgangspunkt, hvor de *islamiske og demokratiske grundpiller og principper balanceres*. Dette fremgik allerede af syntesemodellen.

Forfatningen bliver nedskrevet, så den i udformning minder om en vestlig forfatning med demokratiske principper, såsom retfærdighed (som også er et islamisk princip), menneskerettigheder og begrænsning af statsmagten. Disse punkter bidrog især Soroush med i kapitel 3. Men forfatningen vil også samtidig indeholde islamiske principper fra Koranen og *sunna* (profetens sædvane), herunder begreberne *tawhid* (Guds enhed), *risalat* (profeti) og *khilafat* (kalifat eller repræsentant). Disse begreber indeholder både noget meget islamisk, for eksempel idéen om Guds enhed, men også noget meget demokratisk, nemlig idéen om at alle mennesker er lige (for Allah) og Allahs repræsentanter på jorden. Begreberne kan derfor også ses som den sociale kontrakt, der binder folket, staten og Allah sammen, og som vi derfor finder væsentlig for stabiliteten af islamokratiet.

Som tidligere fortalt, er vi helt på det rene med, at det er *vægtningen* mellem det islamiske og demokratiske, der afgør demokratigraden i islamokratiet. I kapitel 4 valgte vi A-varianten af syntesemodellen, da den var den mest demokratiske af varianterne på trods af dens demokratiske "underskud". Demokratigraden er noget af det, som vil blive konkretiseret mere eksplicit i det følgende. Vi sætter det ikke som mål i sig selv, at eliminere alle udemokratiske elementer, for så ville vi ikke ende op med et islamisk demokrati. Men vi vil derimod forsøge at gøre islamokratiet så demokratisk som muligt uden at gå på kompromis med det grundlæggende islamiske.

Der er dog et punkt, hvor vi allerede nu vil gøre det klart, hvor vi står. Vi mener, at det bør være Ramadans *sharia*-begreb, der definerer de islamiske principper i forfatningen nærmere. Med *sharia* mener Ramadan ikke det islamiske retssystem, men derimod den islamiske livsform, som her er "det gode liv". Sagt på en anden måde, skal det i forfatningen konkretiseres, hvordan man indretter en stat, således at denne opfylder værdierne og målene i denne livsform. Det er altså *hensigten* i Koranen og *sunna* (profetens sædvane), som forfatningen skal konkretisere, og ikke om en person for eksempel skal have fem piskeslag for at have smidt affald på gaden.<sup>397</sup> Dette er derfor grunden til, at vi benytter Ramadans fortolkning af begrebet.

---

<sup>397</sup> Ramadan bruger ordet *maqasid* (kildernes hensigt) om denne fortolkning. Se mere i afsnit 3.1.

Forfatningen vedtages ligesom i Iran og Tyrkiet ved en folkeafstemning, i dette tilfælde dog under frie omstændigheder, og kan efter behov ændres.<sup>398</sup>

### ***Suverænitet***

I A-varianten af syntesemodellen har *alle landets borgere begrænset suverænitet under Allah*. Dette suverænitetsbegreb er et andet vigtigt begreb, som skal defineres nærmere i forfatningen. På trods af dette begreb inkluderer alle borgere, er vi klar over, at det har sine demokratiske mangler. Vi mener dog, at det er den variant, som fastholder det islamiske samtidig med, at der bliver levnet plads til så meget suverænitet som muligt. På denne måde regner vi med, at begrebet får dobbeltlegitimitet hos de fleste muslimer (religiøs og demokratisk legitimitet), men også opfattes som legitimt af alle andre borgere (demokratisk legitimitet), da disse stadigvæk har deres (begrænsede) suverænitet. Nogle af de mangler, som begrebet har, er at den begrænsede suverænitet under Allah helt klart er en begrænsning af den medbestemmelse, som Dahl taler om. Dette skyldes, at islams principper vil medføre en eller anden form for begrænsning af, hvad der overhovedet kan bestemmes, fås indsigt i og komme på dagsordenen. Dette viste kapitel 4 også med al tydelighed. Vi formoder, at denne begrænsning vil føles mest uacceptabel for ikke-muslimer, da det er dem, som ikke umiddelbart kan anerkende principperne. Hvordan vi løser dette problem vil fremgå senere.

### ***Friheder og rettigheder***

Som grundregel er alle i islamokratiet lige for loven, det vil sige, at *alle principielt nyder de samme friheder og rettigheder*. Dette er besluttet ud fra A-varianten, der giver omfattende borgerrettigheder. Vi finder, at sådanne rettigheder er grundlæggende for, at ingen personer eller grupper udelukkes. At sikre borgernes rettigheder over for staten i islamokratiet er essentielt, fordi det islamiske demokrati netop er baseret på én ideologi, som ikke alle borgere vil kunne bakke fuldt op om. Ved generelt at øge friheder og rettigheder i samfundet, øger vi også samtidig demokratigraden samt legitimiteten for ikke-muslimer i vores model.

Et gennemgående islamisk træk hos vores tænkere fra kapitel 3 var retten til retfærdighed. Det er især på baggrund af denne retfærdighed, som også skal læses som en lighed mellem landets

---

<sup>398</sup> Man kan forestille sig, at eventuelle forfatningsændringer kun kan gennemføres ved, at både et flertal på for eksempel fem sjettedel i den lovgivende forsamling samt et flertal på for eksempel to tredjedele i befolkningen godkender ændringerne. Grunden til, at man ved forfatningsændringer ikke kun kan nøjes med et stort flertal i den lovgivende forsamling, er, at sikre sig, at ændringerne sker i trit med befolkningens ønsker.

borgere, at vores vægtning af friheder og rettigheder skal ses. For eksempel nævnte Ramadan, at ytrings-, forsamlings-, forenings- og trosfrihed er helt nødvendige for at gennemføre trosbekendelsen. Vi skal ikke gå i detaljer med alle disse frihedsrettigheder, men vi kan da nævne, at vi anser ytringsfriheden for at være meget vigtig for den effektive medbestemmelse, begrundet indsigt og kontrol med dagsordenen. Borgerne skal have ret til at udtrykke sig om politiske emner og kunne kritisere valgte repræsentanter eller det økonomiske system uden fare for at blive straffet eller frygte for en indskrænkning af frihederne. Den begrænsende suverænitet under Allah sætter selvfølgelig visse grænser for, hvor grundlæggende den herskende ideologi kan laves om, men inden for forfatningens rammer skal man også kunne kritisere fortolkningen af Koranen og *sunna* (profetens sædvane). Forsamlingsfriheden er også essentiel i vores model, fordi den sikrer, at folk kan opnå nogle af de rettigheder, som får det demokratiske system til at fungere. Dette gælder for eksempel deltagelse i interesseorganisationer, politiske partier eller lignende. Trosfrihed er også et vigtigt element i islamokratiet, som vi vender tilbage til.

En anden vigtig bestanddel af det islamiske retfærdighedsprincip er retten til social retfærdighed. Vi så i kapitel 5, at for at få en sund økonomi med et socialt råderum, er det nødvendigt at indføre en eller anden udgave af markedsøkonomi. For at håndhæve det islamiske princip om social retfærdighed, vil det økonomiske system i vores islamokrati være en markedsøkonomi kombineret med en slags islamisk velfærdsmodel. Dahl fremhæver også markedsøkonomi som en forudsætning for demokrati.

Et andet vigtigt område er kvinders status. Både syntesemodellen, Dahl og konklusionerne fra analysen af de to cases har vist, at kvinder bør have samme rettigheder som mænd. Dette er helt nødvendigt for at opnå politisk legitimitet hos halvdelen af befolkningen, som kvinderne normalt udgør i et land. Man kan så spørge sig selv, om muslimer vil kunne acceptere ligestilling? Eksemplet fra Tyrkiet viste klart, at det er muligt, uden at man af den grund bliver mindre muslim. Det er især vigtigt, at kvinderne bliver uddannet, og efter tyrkisk forbillede bør uddannelserne i islamokratiet være delvist sekulariserede. Her blev det med al tydelighed vist, at et delvist eller helt sekulariseret uddannelsessystem er en væsentlig faktor for ligestilling. Med ”delvis sekulariseret” mener vi, at der også skal være plads til religiøse uddannelser ved siden af de mere sekulariserede, ligesom de sekulære uddannelser også skal kunne indeholde religiøse fag. På denne måde kombinerer vi de tyrkiske erfaringer med Khatamis idéer. At

kvinderne får samme rettigheder som mænd, betyder i vores model også, at de kvinder, som måtte ønske det, gerne må gå uden slør.

Til slut skal der gøres opmærksom på, at selvom alle er politisk lige og principielt nyder de samme friheder og rettigheder, betyder den begrænsede suverænitæt under Allah visse restriktioner af disse. Netop sådanne restriktioner kan være afgørende for modellens demokratigrad.

### ***Mindretal***

Et oplagt problemfelt i et islamisk demokrati er, hvis flertallet vælger en meget streng fortolkning af islam, som dermed vil virke stærkt begrænsende på blandt andet ikke-muslimer. Kapitel 5 viste, at selv om alle formelt set har lige rettigheder i Tyrkiet, er mindretal i sidste ende alligevel underlagt flertallets afgørelser. Hvor belastende disse afgørelser vil være for ikke-muslimer, er i høj grad et spørgsmål om, hvorvidt mindretallet tildeles særlige rettigheder. Spørgsmålet om behandling af mindretal er indtil videre ikke blevet fyldstgørende, og vi vil derfor nu kort inddrage en ny teori.

Vi har valgt at bruge Will Kymlickas teori, fordi han kommer med nogle brugbare grupperettigheder, som vi mener, vil være anvendelige i et islamisk demokrati. Disse grupperettigheder samler og strukturerer på en overskuelig måde, de få anvendelige erfaringer vi indtil nu har fra analysen på mindretalsområdet. Desuden kombinerer han individuelle og kollektive rettigheder på en konstruktiv måde.

Først skal Kymlickas tre forskellige grupperettigheder, som også kaldes for medborgerskaber, gennemgås, og dernæst kigger vi på disse rettigheder i forhold til de mere individuelle rettigheder.

Grupperettighederne, eller de *gruppedifferentierede rettigheder* som de korrekt kaldes, er meget vigtige for plurale samfund, det vil sige samfund med for eksempel etniske eller religiøse mindretal. Dette skyldes, at de hjælper med at reducere mindretalsgruppernes sårbarhed over for blandt andet økonomisk pres eller politiske beslutninger taget af flertallet i samfundet.<sup>399</sup> Disse rettigheder kan altså benyttes til at yde gruppen ekstern beskyttelse. De tre gruppedifferentierede rettigheder er: (1) selvstyretrettigheder, (2) polyetniske rettigheder og (3) specielle repræsentationsrettigheder.<sup>400</sup>

---

<sup>399</sup> Kymlicka (1995), p. 38.

*Selvstyretigheder* indebærer overdragelse af magt til lokale politiske institutioner. Dette er vigtigt for, at mindretal ikke bliver nedstemt af flertallet ved beslutninger, som er væsentlige for deres kultur. Dette gælder blandt andet på områder som uddannelse, ressourceudvikling, sprog og familielov.<sup>401</sup> Ifølge Kymlicka er føderalisme den mest normale måde at give selvstyretigheder på. Han gør dog opmærksom på, at føderalisme kun kan tjene som en mekanisme for selvstyre, hvis det pågældende mindretal udgør et flertal i et af de regionale områder.<sup>402</sup> Dette så vi også i kapitel 4, hvor vi beskrev, at den begrænsede suverænitet måske kan imødekommes ved en form for autonomi. Dahl nævnte direkte den føderale stat som en mulighed. Også eksemplet fra Iran viste idéen med udvidet selvstyre i de områder, hvor mindretal er i flertal. Om et islamisk demokrati skal være en føderation eller en enhedsstat, må det enkelte lands betingelser afgøre. Her skal lokale love så være gældende, for eksempel den pågældende religions retsvidenskab, uden at forfatningens grundprincipper derved overtrædes. Dette er også en idé fra Iran.

Den anden af de gruppedifferentierede rettigheder er *polyetniske rettigheder*. Disse rettigheder beskytter kulturelle og religiøse særpræg, som ikke bliver beskyttet af markedet, gennem for eksempel privatstøttede programmer, eller som ofte uforsætligt bliver ugunstigt stillet af den eksisterende lovgivning.<sup>403</sup> Formålet med disse rettigheder er ikke at tilskynde til selvstyre, men at fremskynde integrationen i det større samfundet. Af sidstnævnte grund skal de polyetniske rettigheder også være en del af islamokratiet, og en polyetnisk rettighed kunne være retten til ikke at bære slør på arbejde.

Den sidste af Kymlickas tre grupperettigheder er de *specielle repræsentationsrettigheder*. Et eksempel kunne være et fast antal pladser i en politisk institution. Disse rettigheder er vigtige, fordi det vil gøre det mindre sandsynligt, at et mindretal bliver ignoreret ved beslutninger taget på landsbasis.<sup>404</sup> Dette er grunden til, at vi vælger at inkorporere specielle repræsentationsrettigheder i islamokrati-modellen, hvilket vil sikre mindretal fast repræsentation, og gøre sandsynligheden for politisk marginalisering mindre. Desuden skal det ligesom i Iran være muligt at blive stillet for en dommer af egen tro, således at mindretallenes regelsæt bliver repræsenteret ved domstolene.

---

<sup>400</sup> Kymlicka (1995), pp. 27-30.

<sup>401</sup> Ibid., pp. 37-38.

<sup>402</sup> Ibid., pp. 27, 29.

<sup>403</sup> Ibid., pp. 30-31, 38.

<sup>404</sup> Ibid., p. 37.

De tre gruppendifferentierede rettigheder vil vi tilføje som supplerende rettigheder i forfatningen. De vil være med til at mindske demokratiske underskud for mindretal, og især for ikke-muslimer. Nogle af sideeffekterne af den begrænsede suverænitet afbødes også herved. Inden vi forlader Kymlicka, skal vi se på, hvordan han kombinerer de mere individuelle rettigheder med de kollektive rettigheder, som vi nu har gennemgået.

Kymlicka opererer med to begreber: ekstern beskyttelse og interne restriktioner.

*Ekstern beskyttelse* er det, som beskytter gruppen mod noget ydre.<sup>405</sup> Dette kunne være en gruppes beskyttelse mod noget, der truer med at destabilisere den udefra, som for eksempel en anden gruppes regelsæt. Herunder hører de tre gruppendifferentierede rettigheder.

Med *interne restriktioner* menes restriktioner, der beskytter gruppen mod egne medlemmer.<sup>406</sup> Et sådant medlem kunne være en "udbryder" fra gruppen, som pludselig ikke vil følge gruppens traditioner om for eksempel påklædning.

Det er i forbindelse med de interne restriktioner, at de individuelle rettigheder (også) får betydning som beskyttelse af mindretal. Kymlicka mener kun, at det er de eksterne rettigheder, som kan forsvares inden for en liberal eller demokratisk ramme. Dette begrundes han med, at de interne restriktioner vil medføre en krænkelse af de individuelle rettigheder, som for eksempel ytringsfriheden.<sup>407</sup> Ved at tillade interne restriktioner i et samfund, fjerner man samtidig et gruppemedlems ret til at stille spørgsmålstejn ved eller revidere en bestemt traditions autoritet eller praksis. De individuelle rettigheder er således vigtige for at sikre, at grupperettighederne ikke privilegerer én gruppe frem for en anden, og ikke giver ulemper til andre. Dette ville være tilfældet, hvis man tillod interne restriktioner.

Ved at *kombinere de individuelle rettigheder med de kollektive grupperettigheder* på denne måde, vil grupperettighederne forhindre, at én gruppe dominerer over en anden, samtidig med at de individuelle rettigheder forhindrer, at en gruppe undertrykker sine egne medlemmer. Ud fra denne kombination af rettigheder kan flertallet give mindretallet en lang række gruppendifferentierede rettigheder uden derved at ofre individets frihed. I islamokrati-modellen skal der med andre ord være lighed mellem grupper, og lighed og frihed inden for grupperne. For at

---

<sup>405</sup> Kymlicka (1995), p. 35.

<sup>406</sup> Ibid., p. 35.

<sup>407</sup> Ibid., p. 37.

opnå dette må vi i forfatningen differentiere mellem ekstern beskyttelse og interne restriktioner. Førstnævnte skal være tilladt, mens sidstnævnte skal være forbudte.

Til slut kan vi konkludere, at Kymlicka er kommet med en løsning på mindretalsproblemet, der samtidig inddrager resultaterne fra vores analyse. Vi har med andre ord fået defineret et medborgerskab for mindretal, som stemmer overens med det omfattende medborgerskab, som A-varianten fra syntesemodellen garanterede. Kymlicka tilføjer, at det skal være forbudt at påtvinge grupper eller enkelt individer religiøse værdier ved magt, hvilket dog ikke må lægge begrænsning på frihedsrettighederne. Dette var desuden et eksempel fra Iran, hvor det er forbudt for ikke-muslimer at forsøge at omvende muslimer.<sup>408</sup> Dette udvider vi i islamokratiet til at gælde for alle mindretalsgrupper. Det skal understreges, at det er tilladt med omvendelse efter et individs eget valg, selv om nogle muslimer måske ikke vil acceptere dette. Dette kæder vi sammen med trosfrihed i modellen.

### ***Civilsamfundet***

I islamokratiet skal civilsamfundet blandt andet bygge på deltagelse, tænkning, uafhængige medier og opposition. Disse elementer omtalte vi i de tre forudgående kapitler.

Erfaringen fra Iran viste, at *deltagelse* er en nødvendig forudsætning for, at statens holdninger afspejler folkets. Deltagelse kan ske gennem politiske partier, interesseorganisationer eller ved simpelthen at stille op til eller stemme ved valg. Som vi så i syntesemodellen, opnås retten til selvbestemmelse også gennem deltagelse.

*Tænkning* vil, hos Khatami, sige udvikling af civilsamfundet gennem udbredelse af religiøs viden. Dette kan influere ”opnåelsen af begrundet indsigt”, som Dahl nævnte. Vi fortolker tænkningen til også at omfatte viden generelt. Vi har tidligere, under kvinders status, været inde på vigtigheden af uddannelse, og for os ligger der i tænkning også uddannelse. Opnåelse af begrundet indsigt indebærer hos Dahl, at alle skal have lige muligheder for at blive informeret om alternativ politik og dens konsekvenser. Dahl nævnte, at det er vigtigt at have institutioner til udvikling af kompetencer. Sådanne (uddannelses)institutioner står i islamokratiet for både den sekulære uddannelse (Tyrkiet), for eksempel et medicinstudie, eller den mere religiøse uddannelse (Khatami), som uddanner folket på det etiske område. Tænkningen skal

---

<sup>408</sup> Kymlicka (1995), p. 154.



spredes til en så stor skare som muligt, og til dette kan man sagtens benytte sig af moderne fremskridt, som for eksempel brugen af computere og internet. I forlængelse af Khatamis idé om uddannelse til så mange unge som muligt, mener vi desuden, at der skal være obligatorisk skolegang til et nærmere fastsat klassetrin. Dette er desuden vigtigt for udrydde analfabetisme.

Det blev beskrevet i kapitel 4, hvordan muligheden for at blive informeret om alternativ politik kræver *uafhængige medier*, og vi mener derfor, at sådanne skal være en del af civilsamfundet. Uafhængige medier er nødvendige for den effektive medbestemmelse, den begrundede indsigt og kontrollen med dagsordenen. Borgerne skal med andre ord have ret til at søge uafhængige og alternative informationskilder, som ikke kontrolleres af styret, og som er effektivt beskyttet af loven. Der bør tilsigtes så meget alternativ information som muligt, så vælgerne selv kan være med til at regulere fortolkningen af de islamiske principper.

Med hensyn til *opposition* så vi i kapitel 3, at *ikhtilaf* (uenighed) er et meget anvendeligt begreb, da det levner plads til opposition, herunder uenighed, så længe denne bliver holdt inden for islams grundprincipper. Det er altså tilladt at være uenig i fortolkningen af islam. Den forbudte eller den ulovlige opposition bliver så den, der medfører civil uorden. Dette lægger selvfølgelig visse begrænsninger på ytringsfriheden, men med civil uorden tænker vi især på voldelig civil uorden, og da magtmonopolet efter vores mening skal ligge hos staten, så ser vi ikke denne begrænsning som et umiddelbart problem. Det er dog et krav, at den civile uorden defineres så snævert og konkret som muligt. Kort fortalt skal opposition være tilladt inden for forfatningens rammer.

Til slut skal der gøres opmærksom på, at civilsamfundet er mere end det, som er blevet gennemgået nu. Men da de væsentligste elementer er inddraget, vil vi nøjes med at understrege, at for at islamokratiet kan blive stabilt og demokratisk bæredygtigt, kræver det *et veludviklet civilsamfund*.

### ***Procedurer***

I dette afsnit vil vi først se på valg og dernæst på andre grundlæggende demokratiske procedurer.

I islamokratiet skal der være retfærdige, frie, hemmelige og hyppige *valg* for at sikre opfyldelse af Dahls demokratiske kriterier om lighed i valg og kontrol med dagsordenen. Borger-

rettigheder i A-varianten omfatter retten for alle borgere (over en fastsat aldersgrænse) til at stemme på valgte repræsentanter. Borgerne har ret til selv at søge opstilling til valg og organisere sig i politiske partier, så længe de ikke er dømt for grovere kriminalitet. Dette gælder uanset køn og etnisk eller religiøst tilhørsforhold.

Som tidligere nævnt under Dahl, findes flere typer af valgsystemer. Det ene yderpunkt, som har været fremhævet, er forholdstalsvalg. Dette valgsystem er umiddelbart mere retfærdigt med hensyn til repræsentation end flertalsvalg i enkeltmandskredse. Det sidstnævnte valgssystem vil derimod ofte give et mere effektivt styre, da det som regel medfører dannelse af et topartisystem. Nu hvor vi har valgt, at mindretallene skal have en fast repræsentation i den folkevalgte forsamling, så vælger vi valgsystemet med flertalsvalg i enkeltmandskredse. Vi mener, at dette muligvis vil lette fortolkningsspørgsmål i forhold til en eventuel officiel islamfortolkning. Samtidig vil det faste antal pladser i den folkevalgte forsamling alligevel sikre mindretallene fast repræsentation. Diskussionen om en høj eller af lav spærregrænse bliver også mere irrelevant i et valgsystem, der baserer sig på flertalsvalg.<sup>409</sup>

De væsentligste procedurer i islamokratiets politiske system er *shura* (konsultation) og *idjma* (konsensus). Som syntesemodellen viste, er *shura* en metode til delegering af folkets begrænsede suverænitet til en folkevalgt forsamling (A-varianten). *Idjma* (konsensus) er derimod mere en beslutningsprocedure. I syntesen omskrev vi, ud fra et funktionelt synspunkt, *idjma* til flertalsprincippet. Den folkevalgte forsamling skal således lovgive og fortolke efter dette princip, hvorved *idjma* underbygger både valgmanen til forsamlingen og metoden i forsamlingen.

### ***Fortolkning af islam***

Et af de store spørgsmål i indretningen af islamokratiet drejer sig om hvem, der skal fortolke islam. Dette spørgsmål vil vi løse på følgende måde.

Det er klart, at der i ethvert islamisk demokrati vil være forskellige opfattelser af, hvordan islam kan fortolkes. Dette så vi allerede tilbage i kapitel 2. I kapitel 3 fremgik det, at begrebet *idjtihad* blev fortolket forskelligt af vores tænkere. Vi kunne sammendrage begrebets betyd-

---

<sup>409</sup> Dette skyldes, at flertalsvalg i enkeltmandskredse i forvejen opererer med princippet "the winner takes it all". Det vil sige, at selv om personen med næst flest stemmer i en kreds får for eksempel 30 procent af stemmerne, vil denne ikke blive valgt ind, da det kun er den med flest stemmer, som vinder. I dette tilfælde kan man altså sige, at der reelt er en "spærregrænse" på 30 procent.

ning til at være den reelle implementering af Allahs lov. Samme kapitel viste, at loves overensstemmelse med islam enten skal bestemmes af folkevalgte eller lærde. A-varianten af synsesmodellen dikterer, at det skal være folkevalgte institutioner, der gennem konsensusprincippet (flertalsprincippet) afgør fortolkningen af islams principper. Erfaringerne fra Iran gjorde det klart, at den officielle fortolkning bør være i så stor overensstemmelse med befolkningen som muligt, samtidig med at eksemplet med to *de facto* parallelle politiske systemer viste, at det er en dårlig idé, hvis de lærde får for meget magt. For at kunne imødekomme disse konklusioner, og på samme tid respektere islams grundprincipper, er vores forslag, at de, der står for den officielle fortolkning, skal være *folkevalgte ulamaer* (religiøse lærde).<sup>410</sup>

*Ulamaerne* skal frembringe nye konteksttilpassede fortolkninger af islams principper, der kan omsættes til mere konkrete love. Ved på denne måde at have folkevalgte religiøse lærde, så får vi både islamisk og demokratisk legitimitet. Vi har tidligere talt om, at valg skal være hyppige, og valget af disse *ulamaer* (religiøse lærde) bør derfor ske løbende, uden at der er lærde, som er forhindret i at stille op.<sup>411</sup> Det vil sikre, at fortolkningen af principperne i islam hele tiden er i trit med befolkningens ønsker, og således vil lovens fundering på islam løbende blive fornyet. Dette skal kombineres med et islamisk udgangspunkt i forfatningen, der skal være åbent og lydhørt over for befolkningens fortolkningsmæssige præferencer. Vi skal lidt senere se på, hvordan institutionen med de folkevalgte *ulamaer* (religiøse lærde) kan se ud.

Belært af erfaringerne fra Tyrkiet, mener vi, at én *officiel islamfortolkning* forankret i forfatningen er nødvendig for at forhindre udbredelsen af radikale islamfortolkninger i for eksempel skolerne. Erfaringerne har også lært os, at der ikke er behov for en officiel fortolkning, der fortolker helt i detaljer. Den officielle fortolkning skal således give et råderum for en mere

---

<sup>410</sup> I islamokratiet definerer vi en *ulama* (religiøs lærd) til at være en person der, uanset køn, alder med videre har bestået en eksamen på et af landets religiøse (islamiske) universiteter. Dette er i øvrigt en almindelig brugt definition. Simonsen (2001), p. 171. Definitionen betyder i princippet, at alle der har bestået en sådan eksamen kan kalde sig for *ulama* (religiøs lærd). Med udgangspunkt i de dårlige erfaringer fra Iran, hvor de religiøse råd nærmest udgør en stat i staten, foreslår vi, at det er parlamentet, som udpeger lederne af de religiøse universiteter. Dette vil sikre, at universiteterne ikke kun kommer til at afspejle *ulamaernes* interesser, da de på denne måde vil få sværere ved at etablere deres egen lukkede magtelite i staten.

Ramadan opstiller følgende krav til en *ulama* (religiøs lærd), som man kunne overveje at bruge. For at udøve *idjtihad* (bestræbelse for at udlede lov) bør mindst to betingelser være opfyldt: Man skal have dybtgående forståelse af *sharia* (den islamiske livsforms) mål, og man skal beherske de forskellige metoder til deduktion og udledning på grundlag af viden og forståelse. En lærd, der anerkendes som kompetent til at udøve *idjtihad*, skal opfylde syv krav: (1) Kendskab til arabisk sprog, (2) indsigt i Koranen og *hadiths* (overleverede traditioners) videnskaber, (3) dybtgående viden om *sharias* hensigter, (4) viden om de spørgsmål, der hersker enighed om, hvilket gør det nødvendigt at kende substansen af værker omhandlede sekundære spørgsmål, (5) viden om princippet for analogislutning og dennes metoder, (6) kendskab til den historiske, sociale og politiske kontekst, og (7) anerkendelse som kompetent, ærlig, pålidelig og retskaffen. Ramadan (2002), pp. 111, 298.

<sup>411</sup> For eksempel kunne det være valg hvert fjerde år.

*privat fortolkning* i de tilfælde, hvor der ikke er behov for ensrettede holdninger, for eksempel hvad angår kvinders påklædning. Hvor der til gengæld ikke ønskes mulighed for fortolkning, for eksempel med hensyn til kvinders ligestilling, bør dette gøres helt eksplicit i forfatningen. Kort fortalt bør der både være en officiel islamfortolkning, som *ulamaerne* (de religiøse lærere) står for, og en mere privat fortolkning af islam, som er op til den enkelte borger.

### ***Retsstat***

I syntesemodellen kom vi frem til, at islamokrati-modellen skal baseres på principperne for en retsstat, der sikrer lighed, frihed og retfærdighed. Disse retsstatsprincipper hænger fint sammen med begrebet *tawhid*, som netop betyder, at alle mennesker er lige for Allah. Den mest konkrete måde at implementere retsstatsprincippet, er at stille alle lige for loven. Det vil sige, at der skal udvikles et uafhængigt domstolssystem, som sikrer retsstaten, hvor alle, uanset stilling, køn, alder med videre, skal kunne stilles for en dommer.

### ***Magtdeling***

Den institutionelle magtdeling blev allerede i syntesemodellen fastlagt til at være en tredeling. Denne består af den udøvende, den lovgivende og den dømmende magt, som nu vil blive gennemgået en for en.

Den ***udøvende magt*** udgøres af regeringen med dennes leder i spidsen. Der er principielt to muligheder for, hvordan sådan en regering kan formes. Enten som et parlamentarisk eller som et præsidentielt regeringssystem. I islamokratiet bliver det et parlamentarisk regeringssystem, da Dahls foretrukne af de to muligheder var det parlamentariske. Den primære grund til dette valg har været, at regeringslederen her kan væltes af parlamentet og dermed løbende står til ansvar for alle de andre folkevalgte. Kendetegnet ved det parlamentariske system er, at regeringslederen, som vi i dette tilfælde har valgt at kalde for premierministeren, og dennes kabinet er ansvarlige over for den lovgivende magt. Det betyder, at regeringen er afhængig af den lovgivende magts tillid, og at den kan blive afskediget ved et mistillidsvotum. Desuden er premierministeren i det parlamentariske system normalt valgt af den lovgivende forsamling.<sup>412</sup> Det er også denne forsamling, som i sidste ende godkender hele regeringen. Regerin-

---

<sup>412</sup> I et præsidentielt system er regeringslederen, som altid er en præsident, valgt for en forudbestemt periode dikteret af forfatningen, og kan under normale omstændigheder ikke væltes af et mistillidsvotum i den lovgivende forsamling. Præsidenten er desuden normalt direkte folkevalgt. **Lijphart**, Arend (1999): *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. London: Yale University Press, p. 117.

gen fremlægger normalt de fleste lovforslag, som alle skal fremlægges for og godkendes af den lovgivende forsamling. Både godkendelse af regering og lovforslag foregår på baggrund af *idjma* (konsensus eller flertalsprincippet).

Den **lovgivende magt** skal som tidligere nævnt (i syntesemodellen) udgøres af en folkevalgt forsamling, det vil sige et parlament, som vi har valgt at kalde *Shura I*. Navnet finder vi passende i et islamisk demokrati, eftersom begrebet *shura* betyder konsultation på arabisk, hvilket ordet ”parliamentum” på latin også gør.<sup>413</sup> At det hedder *Shura I* skyldes, at der findes et *Shura II*. Med andre ord vælger vi et parlamentarisk system med to kamre. Grunden til at vi vælger et tokammersystem skyldes, at andetkammeret eller overhuset giver en god mulighed for at lade *ulamaerne* (de religiøse lærde) blive repræsenteret i det politiske system. Løsningsforslaget med to kamre fremgik af kapitel 4. Selv om overhuset (*Shura II*) bærer mange af lighedstrækkene ved et normalt overhus, er der også mange egenskaber, som gør det utraditionelt, men mere om dette lidt senere.

Medlemmerne i *Shura I* hedder kaliffer, og kaliffer er det ord, som Esposito & Voll brugte om Allahs repræsentanter. Parlamentsmedlemmerne vil være Allahs repræsentanter, men de vil også være folkets repræsentanter, eftersom de bliver valgt direkte af folket ved flertalsvalg. Kalifferne (parlamentsmedlemmerne) skal lovgive ud fra forfatningens principper, og der hvor der er tavshed i forfatningens kilder, er der mulighed for et lovgivningsmæssigt råderum. *Idjtihad* er det politiske råderum, som tillader fortolkning af forfatningen alt efter tid og sted. Fortolkningen skal bruges til islamisk lovgivning, som også hedder *fiqh*. Ramadan nævnte, at der specielt i den del af *fiqh* (islamisk lov), som hedder *muamalat* (samfundsmæssige forhold), er et stort fortolkningsrum. Det skal dog nævnes, at selv om der er levnet et vist fortolkningsrum til *Shura I* og regeringen i udarbejdelsen af lovforslagene, så er det hos *Shura II*, at den endelige fortolkningsret ligger. Dette skyldes, at det som sagt er hos *ulamaerne* (de religiøse lærde), at den officielle islamfortolkning ligger.

Alle lovforslag skal godkendes ved *idjma* (konsensus eller flertalsprincippet) i *Shura I*. Når et lovforslag er blevet godkendt her, bliver det til et lovudkast, som bagefter også skal godkendes i *Shura II*. Her er det dog mere en kontrol af lovudkastenes forfatningsmæssighed, der gør sig gældende, end det er en reel politisk godkendelse. Hvis *Shura II* ikke godkender lovudkastet, så bliver det sendt tilbage til *Shura I* for at blive revideret før det på ny går til *Shura II*.

---

<sup>413</sup> Knudsen, Tim (red.) (2000): *Kernebegreber i statskundskab*. København: Forlaget Thomson A/S. P. 88.

Alle lovudkast skal godkendes af Shura II inden de bliver til gældende love, og det er Shura II, der har det afgørende ord ved uenighed.<sup>414</sup>

Det sidste af de tre magtorganer er den *dømmende magt*. Den dømmende magt består af uafhængige domstole, hvis vigtigste opgave er at sikre retsstatsprincipperne. De sørger for retfærdighed ved at stille alle lige for loven og ved at dømme i overensstemmelse med islams principper om lighed og forbud mod diskrimination. Syntesemodellen viste også dette. Domstolene består af en række religiøse dommere med juridisk baggrund fra de religiøse universiteter. Soroush nævnte eksplicit, at religionen skal være dommer i et religiøst demokrati. Dommerstanden bliver udpeget af henholdsvis Shura I og Shura II med halvdelen hver. Dette skal sikre en så bred sammensætning i dommerstanden som muligt og desuden sikre religiøs indflydelse (*ulamaerne*) og verdslig indflydelse (kalifferne) på denne sammensætning. Dette vil samtidig gøre, at udnævnelserne bedre opfylder forfatningens krav om at balancere det islamiske og demokratiske. Vi så med eksemplet fra Iran, at hvis det kun er én person, der udpeger dommerne, så bliver den dømmende magt ikke uafhængig. Et spørgsmål i kapitel 4 var, om dommerne skal udnævnes på livstid eller åremål. Vi hælder til åremålsudnævnelse, fordi dette formodentligt vil gøre, at dommernes fortolkninger bedre vil holde sig i trit med befolkningens. Inspireret af eksemplet fra Iran, hvor religiøse mindretal kan blive stillet for en dommer af egen tro, mener vi også, at dette bør gælde i vores model. De religiøse dommere dømmer ud fra eksplicit lov, som den bliver konkretiseret af de to folkevalgte Shura'er i fællesskab. Der skal med andre ord overhovedet ikke være tale om fortolkning af andet end de vedtagne (halvverdslige) love. Domstolenes opgave er derfor "kun" at dømme i overensstemmelse med gældende lov, og da den pågældende lov allerede er blevet underkastet en kontrol af om den lever op til forfatningen i Shura II, så skal domstolene ikke tage stilling til dette punkt. På den måde undgår vi, at dommere, som ikke er folkevalgte, får fortolkningsret over for forfatningen.

---

<sup>414</sup> Desuden foreslår vi, at hvis tre fjerdedele eller flere af Shura I's medlemmer stemmer for et lovforslag, som ikke bliver godkendt i Shura II, så kan Shura I kræve, at lovudkastet bliver sendt til folkeafstemning. Her skal det så bare besluttes ved *idjma*, det vil sige flertalsprincippet. Denne mulighed mener vi er væsentlig, fordi *ulamaerne* (de religiøse lærde) således får indskrænket deres vetoet på fortolkningen af forfatningen. Medlemmer i Shura II vil altid vide, at hvis der er meget stor opbakning til et lovudkast i Shura I, så er der risiko for, at de på

### *Forfatningens vogter*

Efter vi nu har gennemgået den udøvende, lovgivende og dømmende magt skal vi se nærmere på det, som vi kalder forfatningens vogter. I syntesemodellen så vi, at denne ”vogter” udgøres af religiøse lærde, og i Tyrkiet af Det Nationale Sikkerhedsråd.

I islamokratiet er forfatningens vogter Shura II, hvis medlemmer er folkevalgte *ulamaer* (religiøse lærde).<sup>415</sup> Shura II’s rolle som overhus er blevet gennemgået, men man kan tilføje, at Shura II i kraft af denne rolle virker som en slags ”fjerde magtinstans”, der sikrer at den lovgivende (Shura I) og udøvende magt holder sig inden for forfatningens grænser. Man kunne også kalde Shura II for den ”kontrollerende magt”, da *ulamaerne* reelt kontrollerer lovgivningen. Det er også derfor, at vi har kaldt denne institution for forfatningens vogter.

En anden meget vigtig funktion, som også ligger i dette navn, er rollen som *forfatningsdomstol*. I kapitel 4 blev det beskrevet, at retten til forfatningsprøvelse er et vigtigt supplerende element til at opfylde idealkriterierne for demokrati. Borgerne i islamokratiet kan ikke klage over en lovs forfatningsmæssighed ved domstolene. Derimod kan de klage over både loves eller dommes eventuelle strid med forfatningen direkte til Shura II.<sup>416</sup> I det tilfælde hvor islamokratiet bliver en føderal stat, fungerer Shura II også som forfatningsdomstol, der har bemyndigelse over for de regionale love, hvad angår disses overensstemmelse med forfatningen. Det skal her understreges, at Shura II, ud over kontrollen af loves og dommes forfatningsmæssighed, ikke har andre dømmende beføjelser. Shura II baserer sig på intern rådslagning de lærde imellem, og ellers stemmes der på baggrund af *idjma* (konsensus eller flertalsprincippet).

Kort fortalt varetager Shura II rollen som forfatningsdomstol for hele samfundet og det politiske system, og bliver dermed forfatningens vogter.

---

den måde kan lide nederlag. Derfor formoder vi, at de vil udvise større fleksibilitet i behandlingen af dette lovudkast.

<sup>415</sup> Vi foreslår, hvad angår valgmetoden til Shura II, at der vælges en *ulama* fra hver provins eller amt, som skal repræsentere denne provins i institutionen. Dette betyder, at antallet af *ulamaer* i Shura II afhænger af antallet af provinser, amter eller hvilken lokalopdeling, som man nu beslutter sig for. Denne valgmetode er relevant, fordi vi mener, at det er væsentligt, at medlemmerne af overhuset og underhuset vælges på to forskellige måder. Dette er normalt også kravet til et tokammersystem. Se blandt andet Lijphart (1999), p. 39.

<sup>416</sup> En måde Shura II kunne fungere som forfatningsdomstol for borgerne, kunne være følgende: En særligt udpeget *ulama* (religiøs lærd) i Shura II bliver udnævnt som en slags ombudsmand. Denne skal i samråd med andre *ulamaer* tage stilling til borgernes klager over loves eller dommes eventuelle strid med forfatningen. Ombudsmanden udpeges direkte af Shura I for en forudbestemt periode. De *ulamaer*, som skal rådgive ombudsmanden, vælger Shura II selv internt.

## *Nærdemokrati*

Nærdemokrati er et af de institutionelle arrangementer, der kan bringe demokratiet tættere på borgerne og samtidig en væsentlig faktor i udviklingen af borgernes demokratiske kompetencer. Flere får på denne måde mulighed for at deltage direkte i beslutningsprocessen. Vi har under afsnittet om mindretal nævnt muligheden for en føderation, og i kapitel 4 blev det beskrevet, hvordan borgermøder, folkeafstemninger, decentralisering og demokrati på lokalt niveau vil gøre graden af demokrati større, og det politiske systems lydighed over for borgerne bedre. Med andre anser vi nærdemokrati som en væsentlig del af ethvert demokrati.

Dette afsnit har nu på baggrund af specialets analyse færdigudviklet islamokrati-modellen, som vi herefter vil illustrere med en figur.

## **6.2 Islamokrati-modellen og svaret på hovedspørgsmålet**

Først vil vi svare på hovedspørgsmålet for dernæst at diskutere de punkter, hvor vi mener, at vores arbejde eventuelt kan kritiseres.

### **6.2.1 Svaret på hovedspørgsmålet**

Specialets hovedspørgsmål lyder: *Hvordan kan islam og demokrati forenes i en islamisk demokratimodel?*

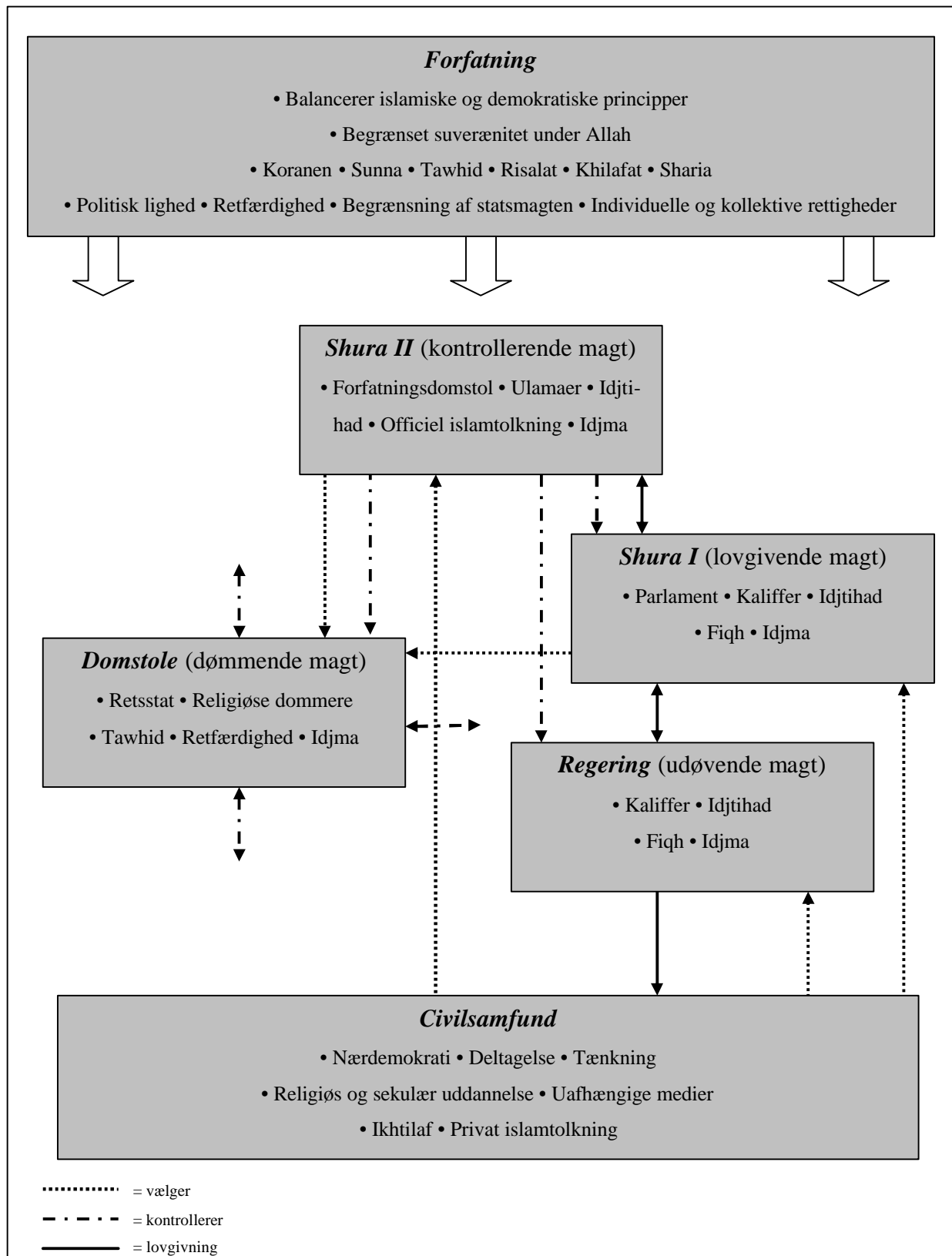
Svaret er allerede givet i sidste afsnit, så vi kan her nøjes med at give et meget kort svar i form af figur 6.1 på næste side.<sup>417</sup> Vi er klar over, at ikke alle elementer af islamokratiet kan tages med i en figur, men meningen er, at den skal give et overblik.

Under forarbejdet til specialet er vi ikke stødt på en omfattende islamisk demokratimodel, og derfor blev specialets mål at udvikle en sådan model. Islamokratiet er resultatet af vores arbejde og vores bud på, hvordan man kan kombinere islam og demokrati. Som vi beskrev i indledningen, var vores hensigt at nå frem til en forholdsvis konkret model. Hermed mente vi,

---

<sup>417</sup> Figuren vil ikke blive gennemgået nærmere, da den indeholder det, som er blevet beskrevet afsnit 6.1.





Figur 6.1 Islamokratiet

at vores model skulle indeholde konkrete bud på institutionsopbygningen, og deres indbyrdes sammenhæng. Desuden stillede vi som krav, at modellen skulle kunne karakteriseres som demokratisk. Det mener vi, ud fra Dahls kriterier, at den i rimelig høj grad kan. Vi er ikke

gået i detaljer med alt, hvad en sådan model kan rumme, men modellen indeholder det grundlæggende for at kunne kaldes for en demokratimodel. På denne måde har vi nået vores mål.

### **6.2.2 En kritisk diskussion af islamokrati-modellen**

I dette afsnit fremdrages, ud fra en selvkritisk gennemgang, nogle elementer ved modellen, der med fordel kan arbejdes videre med. Første del af afsnittet går mest på en kritik af vores udvælgelse. Anden del er en kritik, der går mere direkte på modellen.

Man kunne være kritisk og spørge, hvorfor det lige blev islamokrati-modellen, som specialet er endt med? Vi kunne have valgt andre tænkere, en anden referenceramme, andre lande og foretaget andre valg. På den måde kan der sagtens tænkes andre muligheder for et islamisk demokrati, og derfor skal vores model ses som én mulighed. Man kan måske mene, at vi ikke har inddraget nok tænkere, eller at det er de forkerte, som er inddraget, men vi mener selv, at vores kriterier for udvælgelse er tilstrækkelige. Vi har foretaget velbegrundede valg, selv om nogle måske vil hævde, at vi har vægtet det demokratiske højere end det islamiske. At det demokratiske udgangspunkt har været styrende for os, erkender vi, eftersom vi opstillede det som et kriterium for modellen. Omvendt vil andre måske bebrejde os, at modellen ikke er demokratisk *nok* på grund af den begrænsede suverænitet under Allah. Vi er klar over, at denne begrænsning udgør et væsentligt demokratisk problem, men meningen med en islamisk model er netop, at den skal tage udgangspunkt i Allah og hans budskab. Dermed er den begrænsede suverænitet under Allah et imperativ. Vi har forsøgt at begrænse de udemokratiske følger af dette ved at sikre individuelle og kollektive rettigheder i videst muligt omfang.

Til sidst kan man måske indvende, at vi som ikke-muslimer ikke har forståelse for islam og burde holde os fra emnet. Det kan til dels være et rigtigt argument, men modellen fremføres netop også som et forslag og debatoplæg.

Selv om vores model er forholdsvis konkret, så har den dog sine vage punkter. Blandt andet har vi ikke kunnet afgøre, hvilke begrænsninger der hentydes til af tænkerne i forhold til friheder og rettigheder. Hvis der er tale om store begrænsninger, vil dette forringe den demokratiske kvalitet af modellen betydeligt. Et andet spørgsmål er, hvorvidt det kan accepteres, at et flertal i befolkningen måske på et tidspunkt ønsker et sekulært demokrati i stedet for et islamisk. Det er på nuværende tidspunkt uvist. Man kan også kritisere den måde vores models vægter de religiøse lærde. Vi kunne have opbygget modellen, uden at denne gruppe blev sær-

ligt repræsenteret, og islamfortolkningen kunne tænkes udført gennem flertalsafgørelser i parlamentet alene. Vi har dog prioriteret inddragelse af religiøse lærde, da de nyder udbredt tillid blandt muslimer, og vi mener at have fundet en mellemvej ved at gøre dem folkevalgte.

Efter at have set på nogle af de kritikpunkter man med fordel vil kunne arbejde videre med, følger konklusionen.

## 7. Konklusion, diskussion og perspektivering

I dette kapitel vil vi give et samlet overblik over specialet og dets resultater. Efterfølgende diskuteres nogle typiske argumenter imod islamisk demokrati, og specialet rundes af med en perspektivering af dets konklusion med det formål at diskutere, om man på baggrund af denne vil kunne anbefale en mere konstruktiv diskurs i forhold til demokratiseringstiltag i den muslimske verden.

### 7.1 Specialets konklusion

Specialets formål og det helt overordnede spørgsmål lyder:

*Hvordan kan man forene islam og demokrati i en islamisk demokratimodel?*

Svaret på dette spørgsmål ville vi finde ved at forsøge at kombinere islam og demokrati i én samlet model, eftersom der, trods omfattende politisk og politologisk debat, så vidt vides, ikke er konstrueret en sådan model. Et vigtigt kriterium for os var, at en islamisk demokratimodel skulle kunne karakteriseres som demokratisk. I besvarelsen af hovedspørgsmålet opstillede vi tre delspørgsmål, hvor vi ville vi inddrage både normative og empiriske elementer.

Først gav vi i *kapitel 2* en kort introduktion til islam og Medina-modellen, der af alle muslimer anses for den oprindelige islamiske samfundsmodel.

På baggrund af denne indføring i de vigtige og, for dette speciale, uundværlige islamiske begreber, gik vi i *kapitel 3* i gang med en grundig analyse af fire tænkeres idéer omkring kombination af islam og demokrati. I denne del af analysen var vi på jagt efter traditionelle demokratielementer som folkesuverænitet, et lighedsbegreb og et forfatningsbegreb. Tænkerne bidrog med mange idéer, som på flere punkter pegede i forskellige retninger. Kapitlet blev afsluttet med en syntese af de forskellige fremkomne elementer, og på baggrund af to konkrete valg fra vores side, blev suveræniteten defineret som en begrænset suverænitet under Allah og modellen fik parlamentarisk basis. Den fremkomne model kaldte vi for syntesemodellen, som blev opdelt i tre varianter: A-, B- og C-varianten. Denne model var dermed svaret på første delspørgsmål: *Hvad kan forstås ved en islamisk demokratimodel?*

I *kapitel 4* analyserede vi syntesemodellen ud fra Robert Dahls demokratimodeller. Analysen viste, at syntesemodellens A-variant, hvor den begrænsede suverænitæt under Allah tilfaldt alle borgere, var klart den mest demokratiske af de tre varianter. Vi valgte på den baggrund denne variant. Dahl tilførte desuden syntesemodellen elementer, som nærdemokrati, parlamentarisk forfatning og markedsøkonomi. Andet delspørgsmål lød: ***I hvilken grad kan syntesemodellen karakteriseres som demokratisk ud fra Robert Dahls demokratimodeller?*** Svaret på dette spørgsmål blev derfor, at det kunne A-varianten i rimelig grad. Der var dog stadig demokratisk underskud og underbelyste områder, blandt andet med hensyn til hvorvidt og hvordan friheder og rettigheder skulle begrænses, om kvinder kunne accepteres som ligestillede med mænd, hvordan man skulle løse det demokratiske problem med religiøse mindretal og desuden det meget vigtige spørgsmål om, hvordan og hvem der skulle fastlægge fortolkningen af islam.

I *kapitel 5* ville vi afklare de sidste underbelyste elementer ved at inddrage erfaringer fra to muslimske lande. Derfor var det tredje og sidste delspørgsmål: ***Kan de to cases, Iran og Tyrkiet, bidrage med supplerende elementer til modellen?*** Her ledte vi efter løsninger på blandt andet den institutionelle statsopbygning, håndtering af mindretal, kvinders status og islamfortolkningsspørgsmålet. Casestudierne af Iran og Tyrkiet bidrog med mange lærerige elementer, der enten kunne bruges positivt eller negativt som advarende skrækscenarium. For eksempel var der i Iran gode eksempler på, hvordan mindretalsspørgsmålet kunne tænkes løst, mens Tyrkiet blev foregangsland, hvad angik kvinders ligestilling. Svaret på tredje delspørgsmål blev, at de to lande i stor udstrækning kunne bidrage med supplerende elementer til modellen for islamisk demokrati.

Svarene på de tre delspørgsmål bidrog hver især til den endelige model for islamisk demokrati. Vi kunne udlede specifikke elementer fra dem alle, samtidig med, at de også fungerede som tretrinsraket, hvor det ene kapitel byggede videre på det andet.

*Kapitel 6* var derfor en diskussion og sammenfatning af elementerne fra kapitel 3, 4 og 5. Her tilførte vi desuden modellen elementer fra en supplerende teori på spørgsmålet om behandling af mindretal. Det samlede arbejde resulterede i en model for islamisk demokrati, som vi kalder islamokratiet.

Mere præcist kan islamokratiet kort beskrives som et parlamentarisk styre baseret på islam. Modellen er bygget på to grundpiller, hvoraf den ene er islamisk og udgøres af Koranen og *sunna* (profetens sædvane). Den anden grundpille er demokratisk og udgøres af princippet politisk lighed. Forfatningen skal udgøre fundamentet for staten, og balancere det islamiske med det demokratiske. Vi har bibeholdt suveræniteten som en begrænset suverænitet under Allah for hele befolkningen. Hermed opnår vi en dobbeltlegitimitet, der både baserer sig på et folkeligt mandat og en overensstemmelse med Allahs ord. Alle landets borgere opnår de samme friheder og rettigheder, og kvinder er ligestillet med mænd. Ud over disse rettigheder vil mindretal få forskellige gruppendifferentierede rettigheder, det vil sige selvstyrerettigheder, polyetniske rettigheder og specielle repræsentationsrettigheder. Folkevalgte religiøse lærde skal stå for den officielle islamfortolkning, men der skal samtidig være et vist råderum for privat fortolkning. Magten er tredelt med en udøvende, lovgivende og en dømmende magt. Den udøvende magt består af en regering og en premierminister. Den lovgivende magt består af to kamre, et overhus og et underhus. Underhuset er det folkevalgte parlament. Overhuset er en form for forfatningsdomstol bestående af folkevalgte religiøse lærde. Disse kontrollerer lovforslagenes overensstemmelse med forfatningen, hvilket også vil sige med de islamiske principper i denne. Den dømmende magt udgøres af uafhængige domstole. Dommerne er, for at få en tidssvarende islamfortolkning, åremålsudpegede, og desuden er de religiøse med juridisk uddannelse. De udpegende instanser er de to kamre i fællesskab, og religiøse mindretal kan stilles for en dommer af egen tro.

Svaret på specialets hovedspørgsmål er derfor, at man godt kan forene islam og demokrati i en islamisk demokratimodel. Hvordan man forener islam og demokrati, er (til dels) et udtryk for konkrete valg, og vores model er derfor ét bud på, hvordan det kan gøres. Vi har vist, at det er muligt at bibeholde en rimelig høj grad af demokrati, uden at modellen af den grund bliver uislamisk. Et islamisk demokrati kan altså godt opfylde kriteriet om politisk lighed, og hvis man opbygger det fornuftigt og gennemtænkt, kan det religiøse kombineres med politisk medbestemmelse, begrundet indsigt og kontrol med dagsordenen i en vis udstrækning. Samtidig er der stadigvæk plads til det islamiske, både i forfatningen, i opbygningen af institutionerne, der inkluderer religiøse lærde, og i civilsamfundet og økonomien.

På baggrund af denne konklusion, skal vores bidrag diskuteres med udgangspunkt i typiske argumenter imod at kombinere islam og demokrati.

## 7.2 En kritisk diskussion af islamisk demokrati

I dette afsnit ses på typisk kritik af islamisk demokrati. Som vi var inde på i starten af specialet, eksisterer der forskellige opfattelser omkring foreneligheden af islam og demokrati.<sup>418</sup> En del af disse opfattelser hænger sammen med, at begreberne islam og demokrati er, hvad man kalder ”omstridte begreber”. Vi vil i det følgende gennemgå de argumenter, der lægges til grund for den antagelse, at islam og demokrati er to uforenelige størrelser. Formålet er at undersøge, hvorvidt vores resultater kan være med til at tilbagevise dem. Argumenterne gennemgås i tre temaer: (1) argumenter begrundet i demokratiopfattelser, (2) argumenter begrundet i islamfortolkninger og (3) argumenter begrundet i empiriske fakta.

I forhold til *demokratiopfattelser* hersker ganske stor ”demokratiforvirring”, både videnskabeligt og i praksis.<sup>419</sup> Når man diskuterer demokrati, kan man sondre mellem demokrati som betegnelse, som begreb, som objekt og desuden som forskellige opfattelser af demokrati.<sup>420</sup> Demokrati som begreb er den kerne, der i princippet bør kunne opnås enighed om på et vist abstraktionsniveau. Dette abstrakte begreb kan spænde over flere mere specifikke opfattelser,

---

<sup>418</sup> Eksempler på forskere, der mener at islam er *kompatibelt* med demokrati, er blandt andet: Esposito & Voll (1996a); Hefner, Robert W. (2000): *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press; Abootalebi, Ali R. (1999): ”Islam, Islamists, and Democracy” i *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 3, marts 1999; Enayat, Hamid (1982): *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press; Robinson, Glenn E. (1997): ”Can Islamists Be Democrats?” i *Middle East Journal*. Vol. 51, sommer 1997; Tetreault, Mary Ann (1995): ”Patterns of Culture and Democratization in Kuwait” i *Studies in Comparative International Development*. Vol. 30, sommer 1995; An-Na’im, Abdullahi Ahmed (1996): *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press; Wright (1996); Kurzman, Charles (ed.) (1998): *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press; Beinin, Joel & Stork, Joe (ed.) (1997): *Political Islam*. Berkeley: University of California Press; Burgat, Francois (1997): *The Islamic Movement in North Africa*. Austin: University of Texas Press; Dwyer, Kevin (1991): *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley: University of California Press. Eksempler på forskere, der mener at demokrati og islam er *uforenelige* er: Khader, Naser & Ziadeh, Hanna Michal (2002): ”Sharia”. *Home page*, 3. oktober 2002. 22. januar 2003 <[www.visionlighed.dk/artikler/diverse/sharia.htm](http://www.visionlighed.dk/artikler/diverse/sharia.htm)>; Karatnychy, Adrian (2002): ”Muslim Countries and the Democracy Gap” i *Journal of Democracy*. Vol. 13, januar 2002; Waterbury, John (1994). ”Democracy without Democrats?” i Salamé, Ghassan (ed): *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. London: I. B. Tauris; Naipaul, V. S. (1982): *Among the Believers: An Islamic Journey*. New York: Random House; Kedourie, Elie (1994): *Democracy and Arab Political Culture*. London: Frank Cass; Miller, Judith (1997): *God has Ninety-nine Names*. New York: Touchstone; Pipes, Daniel (1983): *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.

<sup>419</sup> Jakobsen & Kelstrup (1999), p. 11.

<sup>420</sup> Ibid., pp. 17-18. Ved *betegnelsen demokrati* forstås selve anvendelsen af ordet, for eksempel i almindelig sprogbrug. Ved *begrebet demokrati* forstås centrale elementer, der i kombination udgør kernen i, hvad man skal forstå ved demokrati. *Objektet demokrati* er den virkelighed, som ordet refererer til, det vil sige den faktisk fore-

der kan være indbyrdes forskellige og eventuelt direkte konkurrerende og/eller modsatrettede. Kernen i begrebet demokrati består af to grundlæggende principper: folkesuverænitetetsprincippet og princippet om politisk lighed.<sup>421</sup> Herudover forbindes demokrati ofte med sekularitet.

Når man taler om islams uforenelighed med demokrati, er det fordi islam udgør en altomfattende livsform, hvor Allah i visse fortolkninger besidder hele suveræniteten. Vi valgte en model med begrænset suverænitet under Allah, og modellen kan således kritiseres for at mangle fuldstændig folkesuverænitet. Derfor er dette argument stadig relevant.

Desuden er princippet om politisk lighed i strid med visse udlægninger af islam, hvor der både er et (for nogle) uoverskrideligt skel mellem troende og ikke-troende, mand og hustru og mellem retslærde og menighed.<sup>422</sup> Vi har i specialet set, at man inden for andre udlægninger af islam opererer med politisk lighed. Hvis alle anses som lige for Gud, så undgår man helt at skulle skelne mellem borgerne, og imødekommer derved den del af kritikken af, at islam er hierarkisk.

Islam som altomfattende livsform kommer også i konflikt med sekularitetsprincippet.<sup>423</sup> Et islamisk demokrati kan principielt ikke være sekulært, og mange muslimer fremhæver dette som et element, Vesten måske kunne lære noget af.<sup>424</sup> Vores model er derfor ikke sekulær, og sekularitetsspørgsmålet er i øvrigt ikke direkte nævnt som kerneelement hos demokrati-teoretikere som Uffe Jakobsen og Morten Kelstrup<sup>425</sup> og er heller ikke inkluderet i Dahls demokratimodeller.

Som det fremgik af Ramadans inddeling af *islamfortolkningerne* i seks hovedstrømninger, så er det absolut ikke alle muslimer, der har det fortolkningssyn, som danner udgangspunktet for vores model. Ydermere er modellen en tankekonstruktion, selv om vi har inddraget empiriske elementer fra de to cases. Det er langt fra sikkert, at den fortolkning af islam, som vi lægger

---

kommende politiske praksis og de faktiske politiske systemer. *Demokratiopfattelser* vedrører vurderinger af demokrati, det vil sige normative spørgsmål.

<sup>421</sup> Jakobsen & Kelstrup (1999), p. 21.

<sup>422</sup> Khadar & Ziadeh (2002), pp. 1-5.

<sup>423</sup> Se **Lundell**, Krister (2000): *Religion och demokrati. En studie av 109 stater i tredje världen*. Findland: Åbo Akademi, pp. 60, 65.

<sup>424</sup> Uden at ville gå i dybden med dette, kan det kort siges, at muslimer ofte ser Vestens problem som værende en mangel på grundlæggende værdier. I et islamisk demokrati kommer disse værdier netop ind gennem religionen. Kahatami (Irans præsident) repræsenterer dette synspunkt, der i øvrigt er almindeligt hos fortalere for islamisk demokrati. Han siger, at verdens demokratier i dag lider under et stort spiritualitetsvakuum. Islam kan, mener han, udgøre rammen for kombinationen af demokrati med spiritualitet. **Esposito**, John L. & **Voll**, John O. (1996b): "Islam and Democracy". *Home Page*, 1996. Oxford University Press. 4. december 2002 <<http://www.neh.fed.us/news/humanities/2001-11/islam.html>>, p. 2.

<sup>425</sup> Jakobsen & Kelstrup (1999).



til grund for modellen, har bred folkelig opbakning i de muslimske lande. Derfor kan dette argument heller ikke tilbagevises.

Derudover er spørgsmålet, hvorvidt muslimer bør anfægte den gængse opfattelse af, at Koranen er Allahs uforfalskede ord, som ikke står åben for kritik. Der er en stor modvilje mod Koran-forskning ud fra kilde- og tekstkritiske metoder, og den fortolkning, der ligger til grund for vores model, antager også, at Koranen er Allahs egne ord, men at disse dog skal fortolkes i forhold til den aktuelle kontekst.<sup>426</sup> Vi erkender, at hvis man helt udelukker at fortolke Koranen ind i en nutidig kontekst, så vil det blive svært, for ikke at sige umuligt, at forene islam med demokrati. Så dette argument er derfor også stadig relevant.

Rent *empirisk* er der også noget, der kunne pege i retning af, at islam og demokrati er svære at forene.<sup>427</sup> De fleste muslimske lande har nemlig en påfaldende lav grad af demokrati.<sup>428</sup> Kun knap en fjerdedel af alle muslimske lande karakteriseres som demokratiske af Freedom House. Krister Lundell<sup>429</sup> forklarer i sin undersøgelse dette forhold med: at den islamiske retsopfattelse styrer individets tanker og handlinger, at Allahs lov indtager en meget central stilling, og desuden at lovfortolkningen kun tilkommer de lærde.<sup>430</sup> Steven Fishs<sup>431</sup> undersøgelse viser også, at muslimske lande er signifikant mere autoritære end ikke-muslimske lande.<sup>432</sup> Fish kommer frem til, at det er kvinders status i islam, som bedst forklarer demokratiunderskuddet, da forholdet mellem kønnene på individniveau gentager sig i samfundet. Her opbygges der en dominanskultur forstået som, at når man er vant til hierarkiske forhold privat

---

<sup>426</sup> Noget, der taler for, at denne opfattelse bør anfægtes, er, at der findes en hel skole af fremtrædende vestlige forskere, der forkaster teorien om Koranens tætte tidsmæssige tilknytning til profeten Muhammad. De fremhæver i stedet, at der i de første tre århundreder efter profetens død i år 632 fandtes tusinder af varierende læsninger af de enkelte vers, hvilket gør det umuligt at acceptere historien om én anerkendt tekst. Desuden er de ældste overleverede Koran-manuskripter affattet med en stærkt mangelfuld skrift, der gør sikker læsning praktisk talt umulig. Hedegaard (2002), pp. 36-44. Inden for denne skole nævnes: **Wansbrough**, John (1978): *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press; **Warraq**, Ibn (1998): "Introduktion" i Warraq, Ibn (red.) (1998): *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islams Holy Book*. New York: Prometheus Books.

<sup>427</sup> Dette kædes ofte sammen med, at islam og islamisk kultur i bund og grund anses for antidemokratiske, blandt andet på grund af den muslimske verden ikke har gennemgået den udvikling, der danner baggrund for Vestens demokrati, det vil sige en reformation, en oplysningstid og en "fransk" revolution. Lundell (2000), p. 68.

<sup>428</sup> **Fish**, Steven M. (2002): "Islam and Authoritarianism" i *World Politics*. Vol. 55, pp. 4-37; Lundell (2000); **Hamadani**, Gholam Reza Khamir Chi (1996): "Determinanterne for Demokratiseringsprocessen i Mellem-østen". *Speciale*. København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.

<sup>429</sup> Lundell (2000).

<sup>430</sup> Ibid., pp. 73-74.

<sup>431</sup> Fish (2002).

<sup>432</sup> Fish opererer med syv variable i forhold til demokratisering: (1) islam som hovedreligion, (2) økonomisk udvikling, (3) sociokulturel deling, (4) økonomisk "performance", (5) britisk kolonial arv, (6) kommunistisk arv og (7) OPEC-land. Det er som sagt den første variabel, islam som hovedreligion, der forklarer demokratiunderskuddet.

er man mindre tilbøjelig til at gøre modstand mod autoritære regimer.<sup>433</sup> Gholam Hamadani<sup>434</sup> går så langt som til at sige, at ”islam som statens idé står i modsætning til demokrati”<sup>435</sup>, og at ”demokratisering af staterne i Mellemøsten er umuligt”<sup>436</sup>.

De empiriske fakta kan ikke umiddelbart bestrides. Det må derfor konstateres, at empiriske fakta er en relevant kritikvinkel, men at det også i denne forbindelse er vigtigt at se på, hvilke demokratiforståelser, der ligger til grund for disse undersøgelses resultater. Desuden bør man se på, hvilken rolle Vesten har spillet i forhold til de demokratiske underskud. Dette kommer vi kort ind på i næste afsnit.

De tre typer af argumenter imod foreneligheden af islam og demokrati er en meget grov forenkling af denne diskussion, men den viser de vigtigste årsager til divergensen i opfattelserne. Afsluttende må det konstateres, at vi ikke kan tilbagevise store dele af den rejste kritik. Før der er erfaringer med islamisk demokrati, hvor denne styreform afprøves i virkeligheden, kan de forskellige kritikpunkter hverken be- eller afkræftes. Dette leder hen til sidste afsnit, hvor specialets resultater sættes i relief til virkeligheden.

### 7.3 Perspektivering

Nu vil vi argumentere for, at islamokrati-modellen kan karakteriseres som to forskellige modeltyper og dermed kan anvendes på to forskellige måder. På den ene side kan modellen bruges som inspirationskilde og debatoplæg i diskussionen omkring demokratisering af den muslimske verden, og på den anden side mener vi, at den kan bruges som idealtipe, det vil sige som et analytisk værktøj.

Islamokrati-modellen som *bidrag* til demokratiseringsdebatten kan ses som et forslag til en ”midt i mellem” løsning. I forhold til argumenterne imod at islam og demokrati forenes, kan den lave demokratiseringsgrad i muslimske lande omvendt ses som udtryk for, at afstanden

---

<sup>433</sup> Med hensyn til hvad det er i islam, som forhindrer demokratisering, har Fish tre hypoteser: (1) at islam medfører mere vold, (2) at islam medfører mindre sekularitet, (3) at problemet ligger i islams kvindeundertrykkelse. Fish mener den sidste hypotese forklarer mest, men også at det kun er en del af forklaringen.

<sup>434</sup> Hamadani (1996).

<sup>435</sup> Ibid., p. 92.

<sup>436</sup> Ibid., p. 100.

fra islam til sekulært demokrati ganske enkelt er for lang. Måske er det nemmere at nærme sig en mellemting, det vil sige en islamisk demokratimodel? Spørgsmålet er derfor om idéen om islamisk demokrati bør og kan få konsekvenser for muslimske lande? Vi vil derfor kort opridse, *hvorfor* vi mener, der er behov for nye bidrag.

I starten af specialet var vi inde på, at der eksisterer visse demokratiske paradokser. Dels hvorvidt det kan anses for demokratisk at tvangsindføre demokrati og/eller tvangssekularisere muslimske lande, dels hvorvidt resultatet af en demokratisk proces skal accepteres. Hvis der gennemføres demokrati, kan det tænkes at medføre en form for islamisering af det politiske system, eftersom folket formodentligt vil vælge islamiske repræsentanter. Derved vil man måske fjerne sig fra en vestlige demokratiopfattelse. Dette kan illustreres med det algeriske eksempel, hvor det islamiske parti FIS<sup>437</sup> i december 1991 vandt en stor valgsejr ved første runde af parlamentsvalget.<sup>438</sup> I Vesten var man chokeret og mente, at FIS ville kuppe demokratiet.<sup>439</sup> I denne forbindelse kan man tale om Vestens dobbeltmoral i forhold til demokrati, nemlig at demokrati er ubetinget nødvendigt med mindre det bringer de forkerte til magten.<sup>440</sup> Den vestlige dobbeltmoral kan groft siges at bestå af en på en gang lovprisning af demokrati og demokratiske værdier, både nationalt og internationalt, samtidig med at der realpolitisk i forhold til især muslimske lande og tredje verdenslande ofte føres en meget udemokratisk politik.<sup>441</sup> Der er med andre ord et bredt skel mellem retorik og praksis.

Denne dobbeltmoral resulterer blandt andet i, at en stor del af de muslimske befolkninger generelt nærer fjendtlige følelser over for Vesten. De ser sig som ofre for særligt den amerikanske magt, og deres afmagt i den forbindelse giver sig udslag i en aggressiv holdning til vestlige værdier.<sup>442</sup> Dette er dog ikke ensbetydende med, at man ikke ønsker demokrati i en eller

---

<sup>437</sup> Islamic Salvation Front (Front Islamique du Salut).

<sup>438</sup> Ved valget opnåede de 47,5 procent af stemmerne.

<sup>439</sup> Verden nåede dog aldrig at se resultatet af et islamisk regeringsparti, der kom til magten på reel demokratisk vis, fordi militæret i Algeriet gennemførte et kup kort inden anden valgrunde og dermed satte den demokratiske proces i stå. Esposito & Voll (1996a), pp. 164-166.

<sup>440</sup> Ghannouchi nævner dette eksempel: "...[Vestens] direkte støtte til diktatorer i den muslimske verden - som i Algeriet". Thomassen, Carsten (1998): "Religiøs tro på menneskerettigheder. Rached Ghannouchi interviewet af Carsten Thomassen". *Home page*. Juni 1998. 3. Verden Magasinet. 22. januar 2003 <<http://www.solidaritetshuset.org/x/9806/islam.htm>>, p. 2.

<sup>441</sup> For eksempel støttes diktatoriske regimer i et forsøg på at sikre vestlige politiske og økonomiske interesser. Muslimer fremfører ofte i denne sammenhæng Vestens sene reaktion på "folkemord på muslimer på Balkan, ubegrænset støtte til zionisterne og den direkte støtte til diktatorer i den muslimske verden". Ghannouchi i Thomassen (1998), p. 2. Desuden kan nævnes støtten til Saddam Hussein under Irak-Iran krigen i 1980'erne.

<sup>442</sup> Dette dokumenteres blandt andet af en meningsmåling foretaget i en række muslimske lande af det internationale Gallup-institut ved årsskiftet 2001/2002. Pittelkow (2002), p. 181. For at se undersøgelsen:

anden udgave.<sup>443</sup> Samlet set ønsker de fleste muslimer mere folkelig deltagelse, men Vestens dobbeltmoral får muslimer til at tvivle på de vestlige landes demokratiske intentioner, og giver desuden næring til den tankegang, der ser ”eksport” af vestlige demokratimodeller som en ny form for kolonialisme.

Specialet indikerer, at man godt kan forestille sig at opbygge et rimeligt demokratisk styre, selv om det baseres på islam. Især vestlige politikere, der forsøger at påvirke en demokratisk udvikling i muslimske lande, bør tage denne mulighed seriøst. Hvis et flertal af folket ønsker en demokratisering og islamisering, så bør dette støttes, således at institutionerne bliver opbygget på den mest fornuftige og retfærdige måde i overensstemmelse med det pågældende lands præmisser. Vi håber derfor, at vores bidrag kan være med til at åbne for alternative demokratiforståelser og få folk til at indse, at demokrati er et omstridt begreb, der kan praktiseres i forskellige varianter, uden at det af den grund bliver udemokratisk. Et islamisk demokrati vil i de fleste tilfælde være mere demokratisk end de faktisk forekommende styreformere i mange muslimske lande.

Ud over at vores islamiske demokratimodel kan bidrage til demokratiseringsdebatten, kan man spørge om modellen også vil kunne bruges som *idealtipe* i webersk forstand.<sup>444</sup> Weber er ikke helt klar i sin redegørelse for idealtyper<sup>445</sup>, men man kan sige, at en idealtipe ikke er noget som (nødvendigvis) er et ideal<sup>446</sup>, det vil sige værd at stræbe efter, men derimod er ”[...] en utopi, som er opnået ved en tankemæssig betoning af bestemte træk ved virkeligheden”<sup>447</sup>. Ifølge Weber kommer man frem til idealtypen ved, at: ”[...] man ensidigt betoner et eller flere synspunkter, og sammenfatter en mængde enkeltfænomener, som forefindes spredt og med uklare grænser [...]”<sup>448</sup>. Dette passer nogenlunde overens med måden, vi har kon-

---

<[www.gallup.com/poll/summits/islam.asp](http://www.gallup.com/poll/summits/islam.asp)>.

<sup>443</sup> For eksempel viser en anden lignende undersøgelse, at 75 procent af muslimerne i nogle udvalgte afrikanske lande mener, at demokrati er den foretrukne styreform. Denne undersøgelse omtales i **Therkildsen**, Ole (2003): ”Hvis muslimer betalte mere skat” i *Weekendavisen*, 14.-20. februar 2003., p. 10. Den er baseret på interviews med over 10.000 personer i Ghana, Mali, Nigeria og Uganda. En tredje undersøgelse foretaget i Kazakhstan og Kirgisistan viser, at religion ikke har nogen nævneværdig indflydelse på holdningen til demokrati og demokratisk værdier. At man er muslim gør med andre ord ikke, at man er mere tilbøjelig til at afvise demokrati eller til at støtte diktatur. **Rose**, Richard (2002): ”How Muslims View Democracy: Evidence from Central Asia” i *Journal of Democracy*. Vol. 13, nr. 4, pp. 102-111, pp. 107, 110.

<sup>444</sup> Weber (1971), pp. 194-220.

<sup>445</sup> **Ritzer**, George (1996): *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill. 4. udgave, p. 118.

<sup>446</sup> Weber siger, at en idealtipe ikke er ”forbilledlig”, men den kun er ”ideel i rent logisk henseende”. Weber (1971), p. 201.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 199.

strueret islamokratiet på, og vores model kan anskues som en tankekonstruktion, der kan bruges som analytisk redskab til at måle, i hvilken grad en islamisk stat er et islamisk demokrati.

Afslutningsvis er det vigtigt for os at understrege, at vi ikke opfatter islamisk demokrati som ideal, det vil sige noget forbilledligt. Men hvis islam og demokrati skal kombineres, så er islamokrati-modellen et godt bud, ved at den har vægtet det demokratiske højt og derved taget højde for forhold, der kunne ses som demokratisk problematiske.

## Bilag 1    Oversigt over tidligere forskning om islam og demokrati

Her følger er en kort oversigt over den væsentligste forskning om emnet islam og demokrati. Flere af forskerne har været med til at grundlægge en bestemt ”skole” inden for emnet og andre har været inspirationskilde for yngre forskere. Andre igen har været meget fremme i den offentlige debat, nogle er blevet fædre til religiøse bevægelser, og der er enkelte, man kan betegne som klassikere inden for området. Oversigten er kronologisk efter, hvornår de forskellige tænkere er født, da det ikke har været muligt at dele dem logisk op i bestemte skoler eller retninger.<sup>449</sup>

Rifaa *Tahtawi* (1801-73) anses af nogle for at være faderen til det ægyptiske demokrati. Han sammenligner politisk pluralisme med de former for ideologisk og retvidenskabelig pluralisme, som eksisterer i islam. Han mener på denne baggrund at kunne konkludere, at demokrati og islam er forenelige.

Lederen af 1800-tallets reformbevægelse i Tunesien, Khairuddin *al-Tunisi* (1810-99), opfordrede i sin tid til politiske reformer i den arabiske verden for at få en ende på de ”absolutte” styreformere. Al-Tunisi lægger især vægt på at få udviklet de muslimske landes civilsamfund som den eneste rigtige politiske vej frem.

Djamal ad-Din *al-Afghani* (1838-97) siger ligefrem, at folk skal have lov til at genoptage deres politiske og sociale roller, som deltagere i styringen af landet gennem valg og *shura* (konsultation).

Muhammad *Abduh* (1849-1905) går så langt som at plædere for et parlamentarisk system i muslimske lande. Han er forsvarer af pluralisme og afviser påstande om, at parlamentarisme vil underminere *ummaens* (det islamiske samfunds) sammenhold.

Al-Afghani og Abdus elev, Muhammad Rashid *Rida* (1865-1935), mener, at autoriteten hører hjemme i *ummaen* (det islamiske samfund), og at formålet med politikere kun er at bevare religionen og tjene folkets interesser.

---

<sup>449</sup> Oversigten er skrevet med udgangspunkt i: Black (2001), pp. 279-354; Goddard (2002), pp. 3-9; Lewis, Bernard (1996): ”A Historical Overview” i *Journal of Democracy*. Vol. 7, nr. 2, pp. 52-63, pp. 61-63; Pittelkow (2002), pp. 115-119; Tamimi, Azzam S. (1997): ”Democracy in Islamic Political Thought”. *Home page*, 1997. Belfast Mosque. 4. december 2002 <<http://www.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm>>, pp. 1-21.

Ali Abd *al-Raziq* (1888-1966) benægter eksistensen af politiske principper eller en politisk orden i islam, og han påstår, at profeten aldrig har skabt en stat. Dette har heller aldrig været en del af profetens mission, siger han.

En ægyptisk intellektuel, Abbas Mahmud *al-Aqqad* (1889-1964), siger, at demokrati og islam godt kan kombineres. Et af hans argumenter er, at begrebet *idjma* (konsensus) skal fortolkes som, at det er samfundet selv, der bestemmer hvem, der måtte være dets bedste leder. Konsensusbegrebet afspejler delvis pluralisme-tankegangen i demokratiet.

Pakistaneren Abul Ala *Mawdudi* (1903-79) er grundlæggeren af en af de mest betydningsfulde islamiske organisationer i Sydøstasien (Djamaat-i-Islami). Han taler om et ”teodemokrati”, der skal forstås som et slags demokrati under Allah, det vil sige, hvor demokratiet bliver vejledt af hans religiøse organisation på jorden. Han ser demokratiet som en del af islam gennem *shura* (konsultation).

En af de som bevægede sig i kredsen omkring Rida er Hasan *al-Banna* (1904-49), som i 1928 blev grundlæggeren af den største og første internationale islamiske bevægelse i nyere tid, nemlig Det Muslimske Broderskab i Ægypten. Al-Banna vil genetablere det islamiske styre funderet på tre grundlag: (1) politikernes ansvarlighed over for Allah og offentligheden, (2) *ummaens* (det islamiske samfunds) sammenhold inden for rammerne af et broderskab, samt (3) respekten for *ummaens* vilje og meninger, herunder dette samfunds ret til at kontrollere dem, som regerer.

Malik *Bennabi* (1905-73), som lagde fundamentet for det der senere skulle blive til Maghreb-skolen, er algerier og ser en demokratisk islam-model som opnåelig. I en sådan model skal det guddommelige element i mennesket tages i betragtning, og ikke kun de menneskelige eller sociale aspekter som i de andre (demokratiske) modeller.

Ægypteren Sayyid *Qutb* (1906-66) afviser helt demokrati i islam. Dette begrundes han med, at et demokrati giver folket suverænitet, hvor han mener, at suveræniteten derimod burde tilhøre Allah. Qutb, som blev en af Det Muslimske Broderskabs ledende ideologer, påstår, at demokrati er *djahiliyya* (barbarisk), det vil sige noget som er ikke-islamisk. På trods af hans negative holdning til demokrati i islam er han medtaget her, da han har spillet en stor rolle for også mere moderate tænkere.

For eksempel repræsenterer en af Qutbs disciple, Said *Hawwa* (-1988)<sup>450</sup> fra Syrien, et vigtigt skift væk fra Qutbs afvisning af demokratiet per se. Hawwa er godt nok skeptisk over for de-

---

<sup>450</sup> Det har ikke været muligt at finde ud af, hvornår Said Hawwa blev født.

mokrati i islam, men ser alligevel demokratiet som vejen, der vil føre til islams naturlige sejr i den muslimske verden.

Amerikaneren og professor i religion og international politik, John *Esposito* (1912-), og hans landsmand og professor i historie, John *Voll* (1936-), argumenterer for, at noget godt kan være demokratisk i islamisk forstand uden at være det i vestlig forstand. De opererer således med demokrati som en relativ størrelse, det vil sige, at der er mulighed for at definere et demokrati, som lægger sig tættere op ad de islamiske begreber i den muslimske verden.

Fatima *Mernissi* (1940-), marokkaner og professor i sociologi, mener, at der i fremtiden vil komme et behov for at tilføre islam individualisme og rationalitet. Det vil sige at give individet dets suverænitet og meningsfrihed i religionen.

En af Bennabis tunesiske disciple, Rachis *Ghannouchi* (1941-), er inspireret af både Qutb og Bennabi. Han konkluderer, at sidstnævnte må have ret med hensyn til islam og demokrati, eftersom Bennabi, ifølge Ghannouchi, har en dybere forståelse og en bedre viden om emnet end Qutb.

Irans nuværende præsident Mohammad *Khatami* (1943-) vil måske ikke ligefrem tilføre den muslimske verden demokrati, men så i hvert fald demokratiske værdier. Dette vil han gøre for at legitimere den islamiske stat, og det skal ske ved at styrke især civilsamfundet gennem blandt andet en institutionalisering af civile rettigheder.

Bassam *Tibi* (1944-), professor i international politik og af syrisk oprindelse, ser behov for, at islam udvikler sig for at kunne sikre verdensfreden. Islam skal være en del af et internationalt moralsystem, hvor international moral her er demokrati og menneskerettigheder.

Iraneren Abdolkarim *Soroush* (1945-), som også er en anerkendt forsker inden for emnet, taler om en ”religiøs demokratisk regering”, der baserer sig på en konvergens af fornuft og åbenbaring.

Schweizeren Tariq *Ramadan* (1962-), bosat i Frankrig og barnebarn til al-Banna, forsøger at tænke islam ind i en europæisk sammenhæng, den såkaldte euro-islam. Han ønsker at anlægge en bredere fortolkning af Koranen og *sunna* (profetens sædvane), hvor man ikke bare ser på *sharias*<sup>451</sup> ord, men på formålene med de forskellige bestemmelser i dette system. Derved skulle der blive et større spillerum for at udvikle islam, så den kan fungere under nye historiske omstændigheder, som for eksempel demokrati.

Den britiske historiker Bernard *Lewis* (1917-) er en af den vestlige verdens store eksperter i mellemøstlige anliggender. Han ser med skepsis på at kombinere islam og demokrati, efter-

---

<sup>451</sup> Ramadan oversætter *sharia* anderledes end de fleste, nemlig som den islamiske livsform.



som han mener, at islam har indbyggede sociale og kulturelle barrierer over for dette.<sup>452</sup> Det er også derfor, at han argumenterer for den sekulære stat, det vil sige, hvor religion og politik er adskilte.

---

<sup>452</sup> Nogle af de barrierer Lewis omtaler, er blandt andet: religionens dominerende rolle i politik, kvinders underlegne stilling i samfundet, indavl på grund af fætter-kusine-ægteskaber, socialistisk økonomisk system og nationalisme. **Lewis**, Bernard (2002): *Hvad gik galt? Vestens påvirkning og Mellemøstens svar*. København: Gyldendal, pp. 194-195.

## Bilag 2 Ordliste med arabiske ord

Denne ordliste er skrevet med udgangspunkt i Jørgen Bæk Simonsens islamleksikon<sup>453</sup>, og indeholder de mest gængse islamiske gloser brugt i specialet. Listen er ment som et opslagsværk.<sup>454</sup>

**Allah:** Betyder egentlig *Guden* og er i Koranen betegnelsen for den ene sande Allah, verdens skaber og alle tings ophav. Allerede i præislamisk tid kendte befolkningen i Mekka en guddom ved navn Allah, men guden var dengang en blandt flere, der blev dyrket i Mekka. (Simonsen 2001, p. 32).

**Ansar:** Betyder *hjælperne* og er i den islamiske tradition betegnelse på den gruppe muslimer i Medina, der forud for udvandringen i 622 havde antaget islam. Ansarerne var en vigtig støttegruppe for Muhammad og de mekkanske udvandrere, da de slog sig ned i Medina. (Simonsen 2001, p. 36).

**Ayatollah:** Betegnelsen for de højest uddannede *shia-muslimske retslærde*. Forudsætningen for at få overdraget titlen ayatollah er, at den nye ayatollah udfærdiger en form for afhandling på direkte anmodning af en person, der allerede er anerkendt som ayatollah. (Simonsen 2001, p. 43).

**Dhimma:** *Beskyttelse*. Islamisk ret giver kristne og jøder beskyttelse, fordi de har modtaget en guddommelig bog. Dhimma-statusen giver kristne og jøder i det muslimske samfund ret til at opretholde egne religiøse og retslige traditioner uden indblanding fra det omgivende samfunds side. I islamisk ret er modydelsen for dhimma og indre selvstyre betalingen af djizya, som er en skat. (Simonsen 2001, p. 61).

**Djahiliyya:** *Barbarisk* eller ignorerende. I den islamiske overlevering betegnelse på tiden før islam - uvidenhedens tid eller barbariets tid. (Simonsen 2001, p. 62).

---

<sup>453</sup> Simonsen 2001.

<sup>454</sup> I ordlisten har vi fjernet alle unødvendige tegn (for eksempel ~, ", ^, '), da disse kun vil forvirre. Tegnene indgår heller ikke i det arabiske alfabet.

**Djihad:** Betyder *anstrengelse*, men oversættes ofte med ”hellig krig”. I de tidligere åbenbaringer fra Medina opfordres muslimerne til djihad mod Quraish i Mekka, fordi de forsøgte at hindre etableringen af islam. Djihad sigter derfor ikke mod med tvang at gøre en given befolkning til muslimer, men derimod at sikre, at islam kan etableres, og at øvrigheden kan indrettes efter de anvisninger, som Koranen og sunnaen opstiller. (Simonsen 2001, p. 63).

**Djizya:** I islamisk ret betegnelsen på den *skat* kristne og jøder skal betale til det islamiske samfund for at opnå indre selvstyre (dhimma). (Simonsen 2001, p. 64).

**Fatwa:** Responsum eller *udtalelse* af en islamisk retslærd om et aktuelt spørgsmål. (Simonsen 2001, p. 70).

**Fiqh:** Den *islamiske retsvidenskab* eller *islamisk lov*. De, der beskæftiger sig med fiqh, betegnes ”faqih”. Fiqh behandler alle sider af livet: både religiøse og rituelle pligter, de mange sociale sider af tilværelsen samt familieret, arveret, kriminalret og regler for handel. (Simonsen 2001, p. 72).

**Hadith:** *Overleverede traditioner*. Muhammads sædvane, hans sunna, er af eftertiden bekendt gennem et stort antal hadith, der i korte og præcise sammenhænge beretter om, hvorledes profeten plejede at gøre dette eller hint. De retslærde bruger traditionerne som supplement til Koranen i deres bestræbelser på løbende at konkretisere den islamiske levevis. (Simonsen 2001, p. 77).

**Hidjra:** *Udvandringen* fra Mekka til Medina i år 622 og udgangspunktet for den islamiske tidsregning (A.H.). (Simonsen 2001, p. 88).

**Ibadat:** Teknisk betegnelse for de *religiøse* pligter, det er pålagt en muslim af efterfølge, fordi han er ”abd”, det vil sige Allahs tjener. Følgende fem ting kan betragtes som ibadat: den rituelle renhed, tidebønnerne, fasten, den religiøse afgift og valfarten. (Simonsen 2001, p. 91).

**Idjma:** *Konsensus*. Teknisk begreb i islamisk ret, der udtrykker den overensstemmelse eller den enighed, de retslærde har i synet på et givet forhold. (Simonsen 2001, p. 92).

**Idjtihad:** Det at anstrenge sig. Begrebet har samme rod som ”djihad” og udtrykker *den anstrengelse de retslærde gør sig*, når de forsøger at udvikle leveregler for den konkrete livsførelse, eller når de forholder sig analytisk til et abstrakt eller teologisk spørgsmål. (Simonsen 2001, p. 92).

**Imam:** Ordet har flere betydninger i den islamiske verden. Imam kan blandt andet betegne *den der leder bønner* eller den daglige leder af en moske. I den sunni-islamiske verden blev *kalifferne* ofte betegnet som imamer, det vil sige ledere af det islamiske samfund. Grundlæggerne af de fire kendte sunni-islamiske retsskoler kaldes også for imamer. I den shiitiske tradition derimod er betegnelsen imam knyttet til en række efterkommere af Ali og Fatima og betegner den ufejlbarlige person, der efter shiitisk opfattelse var det islamiske samfunds *legitime leder* uanset det forhold, at han ikke var det i praksis. (Simonsen 2001, p. 93).

**Islam:** Se gennemgangen i kapitel 2.

**Kalif:** *Stedfortræder for Allah* og betegnelsen for den person, der efter Muhammads død i 632 e.kr. ledede det islamiske samfund. Kalifatet bestod fra Muhammads død indtil 1258, hvor den sidste kalif blev myrdet af mongolerne, da de erobrede Bagdad. Kalifatet blev siden genoplivet af osmannerne, men formelt erklæret ophævet af Mustafa Kemal Atatürk i 1924. (Simonsen 2001, p. 105).

**Koranen:** Er efter muslimsk opfattelse Allahs tale til mennesket. Koranen rummer, efter islamisk opfattelse, den totale sum af de åbenbaringer Muhammad modtog (fra 610 og 632 e.kr.). Åbenbaringerne blev overdraget til Muhammad via ærkeenglen Gabriel. Muhammad fortolkes som den sidste af en lang række profeter og sendebud, der hver for sig har åbenbaret dele af den guddommelige bog til mennesket. Den islamiske overlevering gør gældende, at den tredje kalif i begyndelsen af 650’erne nedsatte en redaktionskomité, der skulle indsamle alle de åbenbaringer Muhammad havde fået i den bog, som vi kender som Koranen. Redaktionsarbejdet strakte sig over adskillige år, men i midten af 650’erne var arbejdet bragt til ende, og Koranen havde fået den udformning, vi kender i dag.<sup>455</sup> Redaktionskomitéen opdelte den samlede åbenbaring i en række ”sura’er”, det vil sige kapitler; 114 i alt. De enkelte kapitler er opdelt i en række vers. (Simonsen 2001, pp. 13, 109 og Simonsen 1983, p. 17).

---

<sup>455</sup> Der er divergerende holdninger om, hvor lang tid dette redaktionsarbejde tog. Se kapitel 7.

**Muamalat:** En teknisk betegnelse der i islamisk ret og teologi betegner de *social relationer*, som den enkelte muslim indgår i sit samvær med andre. (Simonsen 2001, p. 129).

**Muhadjirun:** Betyder *de der har foretaget en hidjra* (udvandring). Oprindeligt betegnelsen på den gruppe muslimer, der sammen med Muhammad i år 622 udvandrede til Medina og dér grundlagde det islamiske samfund. (Simonsen 2001, p. 131).

**Muhammad:** *Islams profet*. Muhammad, navnet betyder ”den lovpriste”, blev ifølge den islamiske overlevering født omkring år 570 e.kr. i Mekka på den arabiske halvø og døde i Medina i år 632. Muhammad var den sidste store profet efter blandt andre Abraham, Moses og Jesus. (Simonsen 2001, p. 131).

**Nafaqa:** Teknisk betegnelse for det underhold en mand skal betale sin fraskilte hustru. Kan betragtes som en *skat*. (Simonsen 2001, p. 139).

**Profet:** Efter muslimsk opfattelse er profeter det redskab, som Allah vælger til at gøre sin åbenbaring kendt for mennesket. (Simonsen 2001, p. 144).

**Qiyas:** *Analogislutning* fra Koranen eller sunna. Teknisk betegnelse for en del af den systematik de muslimske retslærde bruger, når de skal opstille anvisninger for muslimernes daglige livsførelse. Teoretisk skal ulamaerne drage deres slutninger på baggrund af en analogi fra Koranen eller sunna, når de konkret skal opstille leveregler for den praktiske livsførelse. (Simonsen 2001, p. 147).

**Quraish:** Den stammesammenslutning, der sad på magten i Mekka, da Muhammad omkring år 610 begyndte at udbrede sin nye religion. Muhammads slægt Banu Hashim var en del af Quraish. (Simonsen 2001, p. 148).

**Shahada:** *Den islamiske trosbekendelse*, der i al sin korthed lyder: ”Der er ingen Gud uden Allah og Muhammad er hans sendebud”. (Simonsen 2002, p. 158).

**Sharia:** *Det islamiske retssystem*. Betragtes af muslimer som et retssystem, der principielt berører alle sider af tilværelsen. Det islamiske retssystem baseres på: Koranen, sunna, analo-

gislutninger, som de retslærde opstiller for en islamisk sædvane, og konsensus de retslærde imellem. Som retssystem blev sharia først udviklet gennem 700- og 800-tallet. (Simonsen 2001, pp. 16, 158).

**Shia:** Se gennemgangen i afsnit 2.1.1.

**Shura:** Navnet på sura 42 i Koranen. Ordet betyder *konsultation* eller rådslagning, og Koranen opfordrer flere gange til gensidig rådslagning. (Simonsen 2001, p. 159).

**Sunna:** Muhammads eller *profetens sædvane*. Sunna kendes gennem et stort antal overlevede traditioner, der kort beretter om, hvorledes Muhammad plejede at gøre dette eller hint. (Simonsen 2001, p. 164).

**Sunni:** Se gennemgangen i afsnit 2.1.1.

**Tawhid:** Det er at bekende *Guds enhed*. Forskellige teologer og retslærde i den islamiske verden har med tawhid gjort gældende, at det er en del af islam at sikre, at det politiske system i sin helhed opbygges i overensstemmelse med den islamiske tradition, for kun på den måde kan et samfund karakteriseres som sandt islamisk. (Simonsen 2001, p. 168).

**Ulama:** Betyder flere, der har viden. Betegnelse for *de religiøse lærde* i den islamiske verden. Ulamaerne uddannes på særlige universiteter rundt om i den islamiske verden med vægt på teologiske og juridiske studier. Mange finder efter endt uddannelse ansættelse i den offentlige sektor, mens andre ansættes som imamer ved de lokale moskeer. (Simonsen 2001, p. 171).

**Umma:** Betegnelsen for *det islamiske samfund*, der blev skabt i Medina ved udvandringen i 622. Ordet bruges også i Koranen for et folk, en nation eller en gruppe personer, der følger samme religion. Ummaen dækker som betegnelse "de rettroendes samfund", og enhver muslim er, uanset hvor han eller hun er bosat, medlem af ummaen. De rettroendes samfund er derfor ikke et geografisk afgrænset område, men et antal mennesker der alle er muslimer. (Simonsen 2001, p. 173).<sup>456</sup>

**Zakat:** En af islams fem søjler. Ordet oversættes ofte med almisse, men oversættelsen er ikke helt korrekt, da det mere er en *skat*. En gang om året skal enhver muslim i zakat betale en del af sin ejendom og overdrage den til fattige og trængende. Zakat er frivillig, men betragtes som en religiøs pligt og betales sædvanligvis ved ramadanens afslutning. (Simonsen 2001, p. 178).

---

<sup>456</sup> Vi er klar over, at vi bruger begrebet *umma* end smule anderledes end Simonsen, eftersom vi tager udgangspunkt i Mozaffaris udlægning af det under gennemgangen af Medina-modellen i kapitel 2.

## Litteraturliste

I specialet er der blevet benyttet en mængde forskellig litteratur. Hvor det har været muligt og hensigtsmæssigt, har vi brugt primærlitteratur. Dette gælder for eksempel de fleste af tænkerne, herunder Ramadan, Khatami og Soroush. Andre tænkere er blevet inddraget ”sekundært” ved, at vi har brugt nogle forfattere, blandt andet Esposito & Volls, sammendrag af disse. Af anden primærlitteratur kan nævnes Dahls demokratiteori, og de dele vi har brugt af Kymlicka. Derudover har vi benyttet os af forfatningerne fra de to caselande, samt EU-rapporter, CIA World Factbook og diverse andre empiriske undersøgelser. Til sidstnævnte hører for eksempel Fish, Lundell og Hamadani. Vi har bevidst fravalgt at bruge Koranen og nedskrevne *hadith* (traditioner)<sup>457</sup> som primærkilder. Dette skyldes dels, at vi har anset det for værende for omfattende, og dels at vi ikke mener, at vi er kompetente nok på dette område (jf. de omfattende islamiske videnskaber inden for fortolkning). Herudover har vi inddraget en mængde sekundærlitteratur, hvilket især gør sig gældende under den empiriske analyse af Iran og Tyrkiet. Litteraturlisten synliggør denne mangfoldighed af kilder, hvoraf også indgår diverse artikler fra forskellige tidsskrifter, dagblade samt internettet.

**Aabo**, Carsten (2003): ”Noter om moral og etik”. *Paper*. København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.

**Abotalebi**, Ali R. (1999): ”Islam, Islamists, and Democracy” i *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 3, marts 1999.

**AFP** (2003): ”Forbudt bevægelse opstiller i Iran” i *Berlingske Tidende*. 28. februar 2003.

**AK Parti** (2003): ”Development and Democratization: Program”. *Home Page*. 28. marts 2003 <<http://www.akparty.org.tr/programmeeng3.asp>>

**Andersen**, Gorm Bagger (1996): *Samfundsvidenskabeligt minilex*. København: Nordisk forlag. 1 udgave, 1 oplag.

---

<sup>457</sup> *Sunna* (profetens sædvane) findes kun som skriftlig kilde i form af *hadith* (traditioner).



**An-Na'im**, Abdullahi Ahmed (1996): *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press.

**Ansari**, Ali M.(2000); *Iran, Islam and Democracy. The Politics of Managing Change*. London: The Royal Institute of International Affairs.

**Appelquist**, Marta (1999): *Iran - Lande i lommeformat*. København: Det Udenrigspolitiske Selskab.

**Arjomand**, Said Amir (2002): "The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran" i *Middle East Studies*. Vol. 34, pp. 719-731.

**Barkey**, Henri J. (2000): "The Struggles of a 'Strong' State" i *Journal of International Affairs*. Vol. 54, nr. 1, pp. 87-105.

**Basbous**, Antoine (2000): *L'islamisme - une révolution avortée?*. Frankrig: Hachette Littératures.

**Bayat**, Asef (1998): "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt" i *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 40, no. 1, pp. 136-169.

**Beinin**, Joel & **Stork**, Joe (ed.) (1997): *Political Islam*. Berkeley: University of California Press.

**Black**, Antony (2001): *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

**Boroumand**, Ladan & **Boroumand**, Roya (2002): "Terror, Islam, and Democracy" i *Journal of Democracy*. Vol. 13, no. 2, april 2002, pp. 5-20.

**Brix**, Helle Merete & **Hansen**, Torben (red.) (2002): *Islam i Vesten – På Koranens vej? En antologi*. København: Tiderne skifter.

**Bruni, Frank** (2003): "Turkey moves to ban leading Kurdish party" i *The New York Times*. 14. marts 2003.

**Burgat, Francois** (1997): *The Islamic Movement in North Africa* Austin: University of Texas Press.

**CIA** (2003): "The World Factbook". *Home page*, 19. marts 2003. USA. 25. april 2003 <<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/>>

**Cinar, Menderes** (2003): "The Justice and Development Party in Turkey". *Home Page*, 29. januar 2003. International Development Economics Associates 2002. 28. marts 2003 <[http://www.networkideas.org/news/jan03/news29\\_Turkey.htm](http://www.networkideas.org/news/jan03/news29_Turkey.htm)>

**Dahl, Robert A.** (2000): *Om demokrati*. Viborg: Nyt Nordisk Forlag.

**Damkjær, Ole** (2003): "Tyrkisk retssag skæmmer EU-ansøgning" i *Berlingske Tidende* 25. april 2003, p. 10.

**Den tyrkiske forfatning** (1982): "1982 Constitution". *Home page*, 1982. 25. november 2002 <<http://www.mfa.gov.tr/grupc/ca/cag/1142.htm>>

**Det tyrkiske udenrigsministerium** (2003): "Women and Society". *Home page*, 2001. The Turkish News Agency for the Directorate General of Press and Information. 28. april 2003 <<http://www.mfa.gov.tr/grupc/cj/cje/01.htm>>

**Dwyer, Kevin** (1991): *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.

**Enayat, Hamid** (1982): *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press.

**Ergil, Dogu** (2000a): "Identity Crises and Political Instability in Turkey" i *Journal of International Affairs*. Vol. 54, nr. 1.

**Ergil, Dogu** (2000b): "The Kurdish Question in Turkey" i *Journal of Democracy*. Vol. 11, nr. 3.

**Esposito, John L. & Voll, John O.** (1996a): *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

**Esposito, John L. & Voll, John O.** (1996b): "Islam and Democracy". *Home Page*, 1996. Oxford University Press. 4. december 2002 <<http://www.neh.fed.us/news/humanities/2001-11/islam.html>>

**Europa-Kommissionen** (2002): "2002 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession". *Home page*, 2002. Bruxelles. 28. oktober 2002 <<http://www.europa.eu.int/comm/enlargement/report2002/#paper2002>>

**Europa-Kommissionen** (2003a): "Relations with Turkey". *Home Page*, 2. april 2003. Bruxelles. 8. april 2003 <<http://europa.eu.int/comm/enlargement/turkey/index.htm>>

**Europa-Kommissionen** (2003b): "Pre-accession Monthly Report for Turkey. March 2003". *Paper*. Bruxelles.

**Fathi, Nazila** (2002): "Tehran Arrests Dozens as Student-led Demonstrations Grow Bolder" i *The International Herald Tribune*. 9. december 2002.

**Filali-Ansary, Abdou Roya** (1996): "The Challenge of Secularization" i *Journal of Democracy*. Vol. 7, no. 2, april 1996, pp. 76-80.

**Fish, Steven M.** (2002): "Islam and Authoritarianism" i *World Politics*. Vol. 55, pp. 4-37.

**Flyvbjerg, Bent** (1991): *Rationalitet og magt. Bind I. Det konkrete videnskab*. Århus: Akademisk Forlag A/S.

**Fukuyama, Francis** (1992): *The End of History and the Last Man*. USA: The Free Press.

**Gallie, W. B.** (1964): *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto and Windus.

**Goddard, Hugh** (2002): "Islam and Democracy" i *The political quarterly*. Vol. 73, nr. 1, januar 2002, pp. 3-9.

**Guney, Aylin & Heper, Metin** (2000): "The Military and the Consolidation of Democracy: The Recent Turkish Experience" i *Armed Forces and Society*. Vol. 26, no. 4.

**Hamadani, Gholam Reza Khamir Chi** (1996): "Determinanterne for Demokratiseringsprocessen i Mellemøsten". *Speciale*. København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.

**Hansen, Birthe** (2003): *Tyrkiets dilemmaer. Tyrkiets politik, EU og USA*. København: Institut for Internationale Studier.

**Hefner, Robert W.** (2000): *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

**Heper, Metin** (1997): "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?" i *Middle East Journal*. Vol. 51, no. 1.

**Hergel, Olav** (2002): "Tyrkiets civile kupmagere" i *Berlingske Tidende* 6. november 2002.

**Iran Chamber** (2002): "The Structure of Power in Iran". *Home page*, 2002. 29. april 2003 <[http://www.iranchamber.com/government/structure\\_of\\_power.php](http://www.iranchamber.com/government/structure_of_power.php)>

**Iran Online** (1997): "Islamic Republic of Iran. Expediency Discernment Council of the System". *Home page*, 1997. Farhang va Andisheh Institute. 29. april 2003 <<http://www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/Expediency.html>>

**Irans forfatning** (1989): *The Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Islamic Propagation Organization.

**Jahanbegloo**, Ramin (2003): "Pressures From Below" i *Journal of Democracy*. Vol. 14, no. 1, januar 2003, pp. 126-131.

**Jakobsen**, Uffe & **Kelstrup**, Morten (1999): "Studiet af demokrati og demokratisering" i Jakobsen og Kelstrup (ed.): *Demokrati og demokratisering: Begreber og teorier*. København: Forlaget Politiske Studier.

**Kar**, Mehrangiz (2003): "Constitutional Constraints" i *Journal of Democracy*. Vol. 14, no. 1, januar 2003, pp. 132-136.

**Karatnychy**, Adrian (2002): "Muslim Countries and the Democracy Gap" i *Journal of Democracy*. Vol. 13, januar 2002.

**Kazan**, Isil & **Wæver**, Ole (1994): "Tyrkiet mellem Europa og europæisering" i *Internasjonal Politikk*. Nr. 2.

**Kedourie**, Elie (1994): *Democracy and Arab Political Culture*. London: Frank Cass.

**Khader**, Naser & **Ziadeh**, Hanna Michal (2002): "Sharia". *Home page*, 3. oktober 2002. 22. januar 2003 <[www.vision-lighed.dk/artikler/diverse/sharia.htm](http://www.vision-lighed.dk/artikler/diverse/sharia.htm)>

**Khankan**, Sherin (2003): "Euroislam". *Home page*. 23. januar 2003 <[http://www.kritiskemuslimer.dk/DK/euroislam/euroislam\\_main.htm](http://www.kritiskemuslimer.dk/DK/euroislam/euroislam_main.htm)>.

**Khatami**, Mohammad (1998): *Islam, Liberty and Development*. New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University.

**Khomeini**, Ayatollah Ruhollah (1981): *Islam and Revolution*. Berkeley: Mizan Press.

**Knudsen**, Tim (red.) (2000): *Kernebegreber i statskundskab*. København: Forlaget Thomson A/S.

**Kubba**, Laith (1996): "Recognizing Pluralism" i *Journal of Democracy*. Vol. 7, no. 2, april 1996, pp. 86-89.

**Kurzman**, Charles (ed.) (1998): *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

**Kymlicka**, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.

**Lademann** (1992): *Lademanns store leksikon*. København: Lademann A/S. Bind 12.

**Lapidus**, Ira M. (1975): "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society" i *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 4, no. 6, pp. 384-385.

**Lewis**, Bernard (1996): "A Historical Overview" i *Journal of Democracy*. Vol. 7, nr. 2, pp. 52-63.

**Lewis**, Bernard (2002): *Hvad gik galt? Vestens påvirkning og Mellemøstens svar*. København: Gyldendal.

**Lijphart**, Arend (1999): *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. London: Yale University Press

**Lundell**, Krister (2000): *Religion och demokrati. En studie av 109 stater i tredje världen*. Finland: Åbo Akademi.

**Lundquist**, Lennart (1993): *Det vetenskapliga studiet av politik*. Lund: Studentlitteratur.

**Lübche**, Poul (ed.) (1983): *Politikens filosofi leksikon*. København: Politikens Forlag A/S. 1. udgave, 13. oplag 1998.

**Mannan**, M. A. (1970): *Islamic Economics. Theory and Practice*. Lahore: Sh. Shahzad Riaz for Sh. Muhammad Ashraf Publishers.

**Mawdudi**, Abul Ala (1967): *Islamic Way of Life*. Delhi: Markazi Maktaba Islami.

**Mawdudi**, Abul Ala (1976): "Political Theory of Islam" i Ahmad, Khurshid (ed.): *Islam: Its Meaning and Message*. London: Islamic Council of Europe.

**Miller**, Judith (1997): *God has Ninety-nine Names*. New York: Touchstone.

**Mouffe**, Chantal (1992): "Democratic Politics Today" i Mouffe, Chantal (ed.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London: Verso.

**Mozaffari**, Mehdi (1987): *Authority in Islam. From Muhammad to Khomeini*. London: M. E. Sharpe Inc..

**Naipaul**, V. S. (1982): *Among the Believers: An Islamic Journey*. New York: Random House.

**Necef**, Mehmet Ümit (2002): "Islamist og europæer" i *Weekendavisen* 1-7. november 2002.

**Norris**, Pippa & **Inglehart**, Ronald (2002): "Islam & the West: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis". *Working Paper*. Boston: Harvard University.

**Petersen**, Claus V. (1999): "Historien om vilayat-i faqih eller vilayat-i faqihs historie" i *Semiramis*. Nr. 6. Odense: Orientalsk forum og Odense Universitetsforlag.

**Pipes**, Daniel (1983): *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.

**Pittelkow**, Ralf (2002): *Efter 11. september. Vesten og islam*. Danmark: Lindhardt og Ringhof. 1 udgave, 4 oplag.

**Politiken** (1990): *Politikens Nudansk Ordbog*. København: Politikens Forlag. 14. udgave.

**Price**, David E. (1999): *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights. A Comparative Study*. London: Praeger Publishers.

**Rahigh-Aghsan**, Ali (2000): *The Dynamics and Inertia of the Northern Tier Cooperation: the Growing Role of Turkey and Iran and the Formation of a Cooperative Regional Hege-*

*monic System in the Context of the ECO*. København: Det Samfundsvidenskabelige Fakultets Reprocenter.

**Ramadan, Tariq** (1999): *To Be a European Muslim*. Leicester: The Islamic Foundation.

**Ramadan, Tariq** (2002): *At være europæisk muslim*. Danmark: Forlaget Hovedland.

**Reach4Iran** (2000): "Iran Banking and Stock Market". *Home page*, 2000. 3. maj 2003  
<<http://www.reach4iran.com/Stockmarkets.asp?p=1517>>

**Reuters** (2003): "Erdogan ny tyrkisk premierminister" i *Berlingske Tidende*. 12. marts 2003, 1. sektion, p. 7.

**Ritzer, George** (1996): *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill. 4. udgave.

**Robins, Philip** (1997): "Turkish Foreign Policy Under Erbakan" i *Survival*. Vol. 39, nr. 2., pp. 82-100.

**Robinson, Glenn E.** (1997): "Can Islamists Be Democrats?" i *Middle East Journal*. Vol. 51, sommer 1997.

**Rose, Richard** (2002): "How Muslims View Democracy: Evidence from Central Asia" i *Journal of Democracy*. Vol. 13, nr. 4, pp. 102-111.

**Sakallioğlu, Ümit Cizre** (1996): "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey" i *International Journal of Middle East Studies*. 1996.

**Shankland, David** (1999): *Islam and Society in Turkey*. England: The Eothen Press.

**Simonsen, Jørgen Bæk** (2001): *Politikens islam leksikon*. Århus: Politikens Forlag.

**Soroush, Abdolkarim** (2000): *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. New York: Oxford University Press.



**Talmon, J. L.** (1960): *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Frederick A. Praeger.

**Tamimi, Azzam S.** (1997): "Democracy in Islamic Political Thought". *Home page*, 1997. Belfast Mosque. 4. december 2002 <<http://www.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm>>

**Tetreault, Mary Ann** (1995): "Patterns of Culture and Democratization in Kuwait" i *Studies in Comparative International Development*. Vol. 30, sommer 1995.

**The Heritage Foundation** (2002): "The 2002 Index of Economic Freedom - Iran". *Home page*, 2002. Washington. 3. maj 2003 <<http://cf.heritage.org/index/country.cfm?ID=68.0>>

**The Political Reference Almanac** (2001): *Nations of the World - Iran*. *Home page*, april 2001. USA: Keynote Publishing Co.. 27. april 2003 <<http://www.polisci.com/almanac/nations/nation/IR.htm>>

**Therkildsen, Ole** (2003): "Hvis muslimer betalte mere skat" i *Weekendavisen*, 14.-20. februar 2003., p. 10.

**Thomassen, Carsten** (1998): "Religiøs tro på menneskerettigheder. Rached Ghannouchi interviewet af Carsten Thomassen". *Home page*. Juni 1998. 3. Verden Magasinet. 22. januar 2003 <<http://www.solidaritetshuset.org/x/9806/islam.htm>>

**Tugal, Cihan** (2002): "Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning" i *Economy and Society*. Vol. 31, nr. 1, pp. 85-111.

**Tønnsen, Aminah** (2001): "Muslimer i bevægelse". *Home Page*, 2001. 22. januar 2003 <[http://www.islamstudie.dk/europa\\_islam.euro.htm](http://www.islamstudie.dk/europa_islam.euro.htm)>

**Wansbrough, John** (1978): *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press.

**Warraq, Ibn** (1998): "Introduktion" i Warraq, Ibn (red.) (1998): *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islams Holy Book*. New York: Prometheus Books.

**Waterbury**, John (1994). "Democracy without Democrats?" i Salamé, Ghassan (ed): *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. London: I. B. Tauris.

**Watt**, W. Montgomery (1956): *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.

**Weber**, Max (1971): *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

**Wood**, Pia Christina (1999): "Europe and Turkey: A Relationship Under Fire" i *Mediterranean Quarterly*. Vol. 10, nr. 1.

**Wright**, Robin (1996): "Two Visions of Reformation" i *Journal of Democracy*. Vol. 7, nr. 2, pp. 64-75.

**Yale**, Pat & Ham, Anthony & Greenway, Paul (2001): *Iran*. London: Lonely Planet Publications.

**Yin**, Robert K. (1994): *Case study research. Design and Methods*. London: Sage Publications Ltd. 2. udgave, vol. 5.

**Zürcher**, Erik J. (1997): *Turkey. A Modern History*. London: I.B. Tauris. 2. udgave.