

Opinionsfrihet och religion

Redaktör:
Bo Lindberg

Konferenser 98



KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH
ANTIKVITETS AKADEMIEN

Teologiska föreställningar för och emot yttrandefrihet i muslimsk kontext

Mohammad Fazlhashemi

En tillbakablick i historiens backspegel visar att relationen mellan institutioner och makthavare i muslimska länder och det fria ordet har varit mycket komplicerad. Det finns otaliga exempel på hur man har ansträngt sig för att inskränka det fria ordet. Under de senaste decennierna har vi sett flera exempel på protester mot det som klassats som blasfemiskt eller upplevts som kränkande av muslimska rättslärdar, muslimska institutioner och världsliga makthavare i muslimska länder. I en del fall har upplevelsorna lett till kraftiga protester eller sanktioner mot publiceringsföretag och i andra fall har de verbala fördömandena och avståndstagandena övergått till gatuprotester. Här finns också exempel på blodiga terrorattentat riktade mot publicister som i sin tur lett till politiska förvecklingar. Några av de mest kända exemplen under den senaste tiden är reaktionerna mot den brittiske författaren Salman Rushdies bok *Satansverserna* i slutet av 1980-talet, protesterna mot den danska tidningen *Gyllandspostens* teckningar av islams profet Muhammed under 00-talet och senast massakern på redaktionen på den franska satirtidningen *Charlie Hebdo* efter att tidningen publicerat satirteckningar av profeten Muhammed.

Bilden är emellertid inte entydig. Vid närmare betraktande finner vi att det parallellt med inskränkningarna för yttrandefriheten har funnits exempel på religiösa företrädare och makthavare som värnade om det fria ordet. Sådana exempel finns både under islams historia och under vår samtid. Frågan är hur detta stöd har motiverats. Vilka teologiska argument har det fria ordets försvarare använt i sin argumentering? Hur ska man förstå/förklara de nutida muslimska tänkarnas stöd för yttrande- och tryckfrihet?

En annan och kanske lika viktig fråga är vad som är viktigast i detta sammanhang, religiösa och teologiska föreställningar eller religiösa aktörer. Denna frågeställning ansluter till den klassiska frågan: "Vad kom först, hönan eller ägget?" Spelar de religiösa föreställningarna i sig en roll för stödet åt det fria ordet och har idétraditionerna någon egen verkan, eller är det aktörerna och företrädarna som ger dem effekt?

Ett första exempel är hämtat från de muslimska mogulhärskarnas era i Indien under 1500- och 1600-talen. Riket grundades av en av Timur Lenks ättlingar, Babur (1483–1530), men det var under hans barnbarn, kung Akbar, som mogulriket nådde toppen av sin maktställning. Under sin långa tid vid makten (1556–1605) styrde kung Akbar över ett av de mäktigaste rikena i Indiens historia. Han hade makten över ett vidsträckt område på den indiska subkontinenten, det vill säga stora delar av dagens Indien, Pakistan och Bangladesh samt delar av dagens Afghanistan. Mogulhärskarna var sunniter men hade goda relationer med det shiamuslimska safavidiska riket i Persien (1501–1736). Den relativt konfliktfria relationen ledde till att de två rikena tog starka intryck av varandra på en rad olika områden. Det viktigaste utbytet skedde inom konst och kultur, men också på filosofins och teologins områden.

Det som var unikt för mogulriket var att härskarna, till skillnad från vad som var fallet i de andra muslimska rikena, styrde över ett rike vars befolkning till största delen bestod av icke-muslimer. Förutom hinduer fanns kristna, zoroastrier (parser), och hela den rika mångfalden av religioner som av hävd har funnits på den indiska subkontinenten. Medan kung Akbars förfäder: grundaren Babur och Akbars egen far Homyayun (1508–1556), förde en restriktiv politik mot andra religioners följeslagare drev Akbar en inkluderande politik som präglades av pragmatiskt tänkande. Med erfarenheterna från sina förfäders exkluderande politik, som hade väckt starkt motstånd, och influerad av den sufiska traditionen inom islam, hanterade han muslimernas minoritetssituation i riket på ett helt annat sätt. I stället för sekterism lade han grunden för en politik som tog vara på de gemensamma sanningar som finns i olika religioner.

Kung Akbar strävade efter en utjämning mellan de olika religiösa grupperna i Indien och framför allt mellan de största religionerna hinduism och islam. Hans religionspolitik gjorde det möjligt för icke-muslimer, däribland hinduer, att utöva sin egen religion, ha egna tempel eller bära religiösa symboler. Bristande respekt för andra religioner var liktydigt med bristande respekt för Gud, framhöll Akbar, och uppmuntrade till dialog mellan religioner. Han bjöd in företrädare för islam, hinduism, kristendom, judendom, zoroastrier, sikher med flera att delta i religionsdialoger i den särskilda lokal som han inrättade för detta ändamål, ett hus för bön och bedjande, *Ebadat khane*. Han ville utveckla en sorts förnuftsorienterad religionstolkning som samtidigt var inspirerad av islamisk mystik. Målet var att ta fasta på gemensamma och grundläggande moraliska normer och sanningar. Det handlade om sammansmältande tendenser i en religionstolkning som skulle höja blicken över sekteristiska gränser.

Akbars nya politik gick ut på att motarbeta varje form av intolerans, oavsett vilken religiös gruppering eller tolkningstradition som stod bakom den. Han riktade exempelvis kritik mot en intolerant och exkluderande tolkning av islam samtidigt som han angrep behandlingen av de kastlösa i enlighet med kastsystemet inom hinduismen, som även fått fotfäste bland muslimer. Bland annat avskaffade han de fördelar mus-

limer hade när de sökte tjänster inom mogulrikets förvaltning, administration eller armé. Den personliga dugligheten och meriterna skulle vara avgörande, proklamerade han. Denna politik fick som följd att många icke-muslimer, däribland många hinduer och zoroastrier, fick anställning inom statsförvaltningen och armén. Den nya kursen inom religionspolitiken sammanföll med ekonomisk utveckling och tillväxt i riket.

Akbars toleranta religionspolitik fick genomslag också på andra områden. Bland annat innebar det att religiös tillhörighet inte var avgörande för betalning av skatt. Han avskaffade den shariabaserade extraskatt som icke-muslimer skulle betala till staten. Detta var en åtgärd som ogillades av de mer traditionella muslimska krafterna, i synnerhet sunnitiska rättslärda, i mogulriket.

Till skillnad från osmaner och safavider, som skapade isolerade och av varandra oberoende öar av till hälften självständiga minoritetsgrupper utifrån bestämmelserna om bokens folk i islam, gick kung Akbar sin egen väg. Han gav uttryck för en sorts toleranstanke som var unik i sitt slag. Han luckrade upp gränsdragningarna mellan människor på grund av deras religionstillhörighet. Denna toleranstanke är visserligen inte densamma som den moderna toleranstanken, som bygger på individuella fri- och rättigheter. Den kan däremot ses som en väg bort från de tidigare beprövade modellerna i osmanernas och safavidernas samhällssystem. Islams minoritetsställning i mogulernas rike kan ha spelat en avgörande roll för denna utveckling.

Kung Akbar kunde blicka tillbaka på sina förfäders politik, men också på den exkluderande politik som han själv hade bedrivit fram till 1570-talet. Han kunde konstatera att denna politik inte hade varit så lyckosam. Han besteg tronen blott 14 år gammal och till en början följde han i stort sett sina förfäders politik som hans förmyndare dikterade för honom.

Han kunde dock med tiden utvärdera den förda politiken och insåg hur kontraproduktiv den var. Han valde i stället den pragmatiska och realpolitiska linjen. En av hans åtgärder var att minska de sunnitiska rättslärdas inflytande över en rad olika områden, däribland relationerna med andra religiösa grupperingar. Det var denna politik som gjorde det möjligt för honom att ingå allianser med den mäktiga hinduiska adeln. Till Akbars sufiska och pragmatiska drag kan också läggas hans tydliga maktpolitiska ambitioner. Han föredrog att bygga allianser baserade på konsensus och inkludering snarare än på konfrontation och exkludering. Denna politik tjänade hans maktambitioner bättre än den restriktiva och exkluderande politik som tenderade att öka motsättningarna. Den relativa stabilitet som rådde under hans tid kan ses som ett resultat av att kungen valde en ny kurs.

Konst- och kulturlivet utvecklades under kung Akbars och hans efterträdares tid. Miniaturmålning och arkitektur upplevde ett stort uppsving under mogulernas era. Ett annat område som upplevde en öppning var det fria ordet. Akbars maning till religionsdialog innebar att företrädare för andra religioner kunde ge uttryck för sina fö-

reställningar. I detta ingick också kritik mot andra religiösa föreställningar, däribland islam.

Akbars efterträdare, sonen Jahangir (1569–1627) och sonsonen Shah Jahan fortsatte i hans fotspår, men denna utveckling avstannade efter att en av Shah Jahans söner, Aurangzeb (1618–1707), tagit över makten med stöd av traditionalistiska sunnitiska rättslärdar som ogillade Akbar och hans efterträdares politik. Aurangzeb återföll i de tidiga mogulhärskarnas restriktiva politik. Han återinförde exempelvis den extraskatt som icke-muslimer skulle betala. Aurangzebs exkluderande politik ökade motsättningarna mellan hinduer och mogulernas styre. Samtidigt ökade spänningarna mellan olika etniska och religiösa grupperingar. Riket blev allt mer instabilt och kastades in i inbördes stridigheter innan det avskaffades av engelsmännen 1856, som koloniserade Indien.

Beroendeställning och maktens legitimitet

Safavidernas maktövertagande i dåvarande Persien (1501–1736) satte visserligen stopp för uppsplitande maktkamper i landet, men det unika parallella maktsystemet som de skapade missgynnade yttrande- och tryckfriheten. För första gången sedan 650-talet, då det persiska riket föll för arabernas invasion, skapades ett geografiskt sammanhängande rike i Persien. Det unika med safavidernas maktövertagande var deras sätt att skaffa religiös legitimitet för sin maktställning. Som brukligt under den här perioden, i såväl muslimskt dominerade områden som i Europa, skulle den världsliga makten välsignas och legitimeras av de religiösa institutionernas företrädare. Safaviderna kunde inte hämta den religiösa legitimiteten från sunnitiskt håll eftersom sunniislams företrädare var allierade med det osmanska riket. Safaviderna valde i stället att utropa shiaislam som statsreligion och bjöd in en rad mycket högt uppsatta företrädare för shiaislam som fanns utspridda i Mellanöstern till sitt rike. Safaviderna erbjöd de shiamuslimska rättslärdar stora världsliga maktbefogenheter. De fick makten över rättsväsendet, utbildningsväsendet och den sociala omsorgen. Förutom dessa världsliga maktbefogenheter fick de rätt till religiös skatteuppbörd och rätten att, i skydd av safavidernas militära och världsliga makt, sprida shiaislam i deras rike, som till största delen bestod av en befolkning som bekände sig till sunniislam. I gengäld skulle de shiitiska rättslärdar ge den politiska makten religiös legitimitet. Detta var ett erbjudande som var helt oemotståndligt för de shiitiska rättslärdar som under långa perioder från 630-talet fram till 1500-talet hade upplevt förföljelser och trakasserier från sunnitiskt håll.

Safavidernas erbjudande lade grunden för ett parallellt maktsystem som gav de shiamuslimska rättslärdar ett visst inflytande över den världsliga politiken. Samarbetet hade också betydelse för det fria ordet. De shiitiska rättslärdars inflytande över det safavidiska kungahuset innebar att de i egenskap av religiösa makthavare kunde utöva inflytande över kulturpolitiken.

Ett av tidens högsta religiösa ämbeten som en rättslärde kunde ha i safavidernas rike var *Shejk al-islam* – den högste rättslärde i safavidernas huvudstad Isfahan. En av de shiitiska rättslärda som utsågs till detta ämbete var den rättslärde Kamarei (d. 1655). Som innehavare av det högsta av kungamakten uppbackade religiösa ämbetet drogs Kamarei in i det storpolitiska spelet och i dragkampen mellan ärkerivalerna osmanerna och safaviderna. Han fick bland annat rycka in för att bemöta de religiösa argument som osmanerna använde för att motivera sina maktpolitiska ambitioner.

I början av 1620-talet angrep osmanerna Bagdad och belägrade staden för att återerövra den från safaviderna. När de intagit staden anställde de en massaker på dess shiitiska civilbefolkning. Osmanernas erövring av Bagdad var ett led i den maktpolitiska dragkampen mellan de två rivalerna. Massakern på shiiter var däremot ett led i en parallell sekteristisk rivalitet och hade ett avskräckande syfte. Den skulle försvaga det folkliga stödet för safaviderna i regionen.

Massakern försvarades av den dåvarande högste sunnitiske religiösa ledaren, stormuftin i Istanbul, Noa Efendi (d. 1646). I en *fatwa* slog han fast att shiiter skulle betraktas som avfallingar och att det var rätt att massakrera dem. Kamarei fick i egenskap av safavidernas högste religiösa företrädare i uppdrag att bemöta den sunnitiske stormuftins religiösa argument.

Kamarei skrev då boken *Jam'e safavi* som ett svar på den osmanske stormuftins *fatwa* och tillbakavisade hans argument om att shiamuslimer skulle betraktas som avfallingar. Kamarei underkände den sunnitiske stormuftins *fatwa* och beskrev massakern som en oförlätlig synd, ett obarmhärtigt mördande av oskyldiga civila.¹

Kamarei gick bitvis längre än många shiitiska rättslärda tidigare gjort. Hans bok hade karaktären av en motskrift, skriven på beställning av kungahuset mot den sunnitiske stormuftins *fatwa*. Kamarei sänkte sig till samma nivå som den osmanske stormuftin och hemföll i likhet med honom åt sekterism. Han manade shiamuslimer att avbryta allt samröre och alla kontakter med sunniter. De borde avstå från giftermål, socialt umgänge och handel med sunniter samt från att äta deras mat, då han betraktade dessa som orena.²

Det inflytande som det parallella maktsystemet gav de religiösa ledarna gjorde det möjligt för dem att påverka yttrande- och tryckfriheten i safavidernas rike. Ett exempel är Kamareis begäran att hindra publiceringen av ett verk som hade fått publiceringstillstånd av de safavidiska myndigheterna. Han vände sig mot det kungliga beslutet att låta översätta den sunnimuslimske teologen och mystikern al-Ghazalis (1058–1111) bok *Ihya' ulom al-din* (Återuppväckande av religionens kunskaper) till persiska. Kamarei lade fram tolv punkter som enligt honom visade att det var fel att låta översättningen och utgivningen av boken fullbordas. Han framhöll att det inte förelåg någon

1 Rasoul Jafarian, *Safaviyye dar arse-ye din, farhang va siyast*, III. Qom 2000, s. 1168.

2 Ibid., s. 1174.

rimlig motivering till att låta översätta en bok av en sunnitisk tänkare i ett shiitiskt rike. En översättning av en av sunniislams främsta teologer skulle kunna tolkas som att shiitiska teologers arbeten inte stod i paritet med dennes bok, vilket enligt Kamarei inte stämde med verkligheten. Enbart det faktum att översättningen hade auktoriserats av högsta instans, det vill säga kungahuset, kunde således tolkas som att shiitiska teologer inte ansågs kunna prestera på samma nivå. Detta skulle i sin tur ge sunniislam oförtjänt uppmärksamhet i ett shiitiskt rike. Hans viktigaste argument var dock det faktum att boken skrivits av en sunnitisk tänkare; i ett shiitiskt rike skulle man inte hämta sina förebilder bland sunniter, vilkas läror ju var irrläror.³

Kamarei var i lika hög grad engagerad i de shiitiska rättslärdas intensiva debatt kring samarbetet med de safavidiska kungarna, och den underström av djup motvilja som riktades mot dem själva på grund av detta samarbete. Han såg deras närvaro vid hovet och deras samarbete med kungahuset som ett sätt att förebygga eller undanröja kungahusets återkommande snedsprång och misstag. Han tycks ha sett de rättslärdas blotta närvaro och deras maningar till kungamakten som en garanti för att komma till rätta med dessa problem.

Hans grundläggande föreställning var att makthavare påverkas av sina medarbetare, och att det därför var motiverat med de rättslärdas ständiga närvaro vid hovet. De dagliga samtalen med dem skulle ha en god påverkan på kungen, ansåg han. Ett exempel på detta slags påverkan framkommer i hans mycket kraftfulla reaktion mot utgivningen av en bok i safavidernas rike. Boken hade skrivits av en författare som i sin tur låtit sig påverkas av en indisk författare. Denne hade påstått att Koranen inte var av gudomlig härkomst och att den hade sammanställts av människan. För att bevisa detta skrev den indiske författaren själv en bok som enligt honom var mycket lik Koranen. Den indiske författaren hade fått publiceringstillstånd under den tidigare nämnde indiske kungen Akbars styre. Kamarei gick till hårt angrepp mot den indiska boken som ifrågasatte profeten Muhammed och Koranen. Han var mycket kritisk mot Akbars toleranta religionspolitik som medfört publiceringstillstånd till en sådan bok. Kamarei radar upp exempel på hur illa det har gått för Indien under kung Akbars tid där man jämställt högt uppsatta muslimska religiösa lärda med otrogna. Det som väckte Kamareis ilska var att den indiske författaren ville bevisa för omvärlden att han kunde skriva en bok liknande Koranen. Kamarei pekade på att det nu hade gått så långt att en författare i safavidernas rike hade skrivit en bok inspirerad av den indiska boken. Kamarei påminde kungen om att han måste agera mot utgivningen av boken i enlighet med det safavidiska kungahusets åtagande att försvara (shia-)islam. Han lyckades övertala den sittande safavidiske kungen, som stod i en beroendeställning till de shiamuslimska religiösa ledarnas legitimitetsförklaring, att stoppa bokens utgivning.⁴

3 Ibid., s. 1187–1190.

4 Ibid., s. 1175–1178.

Rättvisa och stabilitet

Det som skilde Kamarei från hans föregångare var att han inte gick in i diskussionen kring hur man ur ett religiöst perspektiv skulle ge den safavidiska kungamakten religiös legitimitet. Hans utgångspunkt var den klassiska uppfattningen att den världsliga makten de facto låg i safavidernas händer. Det som skilde safaviderna från andra makt-havare var att de sade sig vilja försvara shiaislam samtidigt som de gav de rättslärda makt och inflytande i samhället. Efter att ha konstaterat detta går han vidare med att ange motiven för att de shiitiska rättslärda ska vårda sina kontakter med kungamakten. Han framhåller att det viktigaste skälet för de rättslärdas aktiva närvaro i maktens korridorer är att de fyller ett tomrum under den tolfte shiitiske imamens frånvaro.⁵ Om de rättslärda drog sig undan skulle den shiitiska civilbefolkningen sakna verkliga representanter i den världsliga maktens centrum. Dessas plats skulle då med all sannolikhet övertas av andra krafter som på intet sätt hade den shiitiska allmänhetens bästa för ögonen.⁶

Samtidigt som han argumenterade för att shiitiska rättslärda skulle ta plats i maktens korridorer arbetade han för att kungahuset skulle avsätta ännu större ekonomiska resurser till de rättslärdas förfogande. Han tycks ha varit medveten om ekonomins stora betydelse för de rättslärdas möjlighet att sätta sin prägel på samhället. Härutöver framhöll Kamarei att de rättslärda borde få allt större inflytande i samhället. Kungen måste se till att en högste rättslärd utses i varje stad, och att alla därefter skulle följa dessa rättslärdas råd och maningar. På detta sätt skulle de rättslärda se till att den religiösa lagen implementerades i riket, vilket skulle leda till att samhället präglades av rättvisa och rättrådighet. Han påminde kungahuset om den gamla regeln att rättvisa leder till stabilitet. Han framhöll också att kungahuset i förlängningen skulle tjäna på att värna om de rättslärdas jurisdiktion.⁷

En närmare titt på Kamareis skrifter visar att han, vid sidan av representationsfrågan, hade en viktigare avsikt med samröret med kungahuset, nämligen att de rättslärda skulle utöva kontroll över det. Vid sidan av att slå vakt om de rättslärdas ekonomiska situation och deras ökade närvaro i samhället var han således en av de främsta förespråkarna för uppfattningen att alla kungliga beslut skulle grundas på en solid religiös bas. Han framhöll att i ett kungarike som sade sig värna om shiaislam fick inga beslut eller åtgärder inom det världsliga området stå i strid med religiösa lagar och bestämmelser.⁸

5 Enligt tolvimamitisk shiamuslimsk tro lever den tolfte shiitiske imamen al-Mahdi (f. 868) – som inledde ett underjordiskt liv på 870-talet för att undkomma det abbasidiska kalifatets dödspatruller – i fördoldhet och kommer att återvända och frälsa världen och skapa ett rättvist rike tillsammans med Jesus Kristus, någon gång i framtiden.

6 Jafarian (2000), s. 1173.

7 Ibid., s. 1172.

8 Ibid.

Utmärkande för Kamarei var att han, som påpekats ovan, inte ansträngde sig för att ge safavidernas väg till makten någon religiös legitimitet. Han konstaterade endast att de hade tagit över den världsliga makten, och att de var lojala mot shiaislam och dess företrädare. I centrum för hans intresse stod i stället den nya roll han ville ge de rättslärda. Han ville förmå de safavidiska kungarna att skaffa sig religiös legitimitet för alla beslut som de fattade för att styra sitt rike. Detta innebar en sensationell uppgradering av de rättslärdas roll, eftersom alla beslut i princip skulle godkännas av dem och förankras i den religiösa traditionen. I praktiken innebar detta att de rättslärda skulle fungera som den instans eller institution varifrån kungamakten hämtade legitimitet för sitt maktutövande, i stället för att reduceras till närvarande vid hovet. Kamarei tycks alltså ha velat förändra de rättslärdas tidigare rådgivande och informella roll – som han jämförde med fågelskrämmors funktion – med reell makt. Tillvägagångssättet skulle bli att i varje läge avgöra huruvida ett kungligt beslut stod i överensstämmelse med religionens referensramar eller inte.⁹

Det parallella maktsystem som safaviderna inrättade gjorde det möjligt för de shiitiska rättslärda att flytta fram sina positioner. Det kunde ske därför att det safavidiska kungahuset stod i en beroendeställning till de religiösa ledarna. Ytterligare en faktor som bidrog till denna utveckling var de safavidiska kungarnas egen maktställning. Auktoritära och starka kungar lämnade inte något större utrymme åt de religiösa ledarna. Kung Abbas I (1529–1629), som var mycket mäktig och auktoritär, dikterade bokstavligen för sina handplockade religiösa ledare hur de skulle välsigna hans maktställning. Under tider då makten låg i händerna på svaga kungar, som exempelvis den siste safavidiske kungen Sultan Hussein (1668–1726), fick de religiösa ledarna större spelrum.

Religiös motivering för yttrandefrihet

Under modern tid har många muslimska tänkare engagerat sig i arbetet med att värna de mänskliga rättigheterna och det fria ordet. Flera muslimska akademiker har engagerat sig i frågan om försvaret för yttrande- och tryckfrihet. Några av de mest kända namnen är professorn i islamiska studier Abdulaziz Sachedina (f. 1942), rättsprofessorn Abdullahi an-Naim (f. 1946), islamologiprofessorn Amina Wadud (f. 1952), religionsprofessorn Kecia Ali (f. 1972), filosofen Abdulkarim Soroush (f. 1945).

En del av dessa akademiker, som exempelvis den marockanske filosofen Mohammed al-Jabri (1935–2010) eller den algerisk-franske idéhistorikern Mohammed Arkoun (1928–2010), talar om behovet av yttrandefrihet för muslimska tänkare i deras arbete med att utveckla ett kritiskt förhållningssätt till det islamiska tankegodset. De efterlyser en kritisk analys av allt, från Koranen och traditionen till samtida teo-

⁹ Ibid.

logiska och politiska tankegångar som hämtar näring från islam. De talar om en analys som inte kan eller får börja med en definition av vad den islamiska traditionen och arvet kan tillåtas vara. Deras analysmodell är fri från nostalgi och kombinerar historiskt och kritiskt tänkande med yttrandefrihet som ackompanjeras av ett inkluderande synsätt där alla som kallar sig muslimer studeras som en del av den islamiska traditionen.

Men om man ska hålla sig till de så kallade traditionella företrädarna för islam är den iranske storayatollan Hussein Ali Montazeri (1922–2009) den mest namnkunnige. Han inledde sitt politiska engagemang med att ur ett religiöst perspektiv legitimerade ett teokratiskt styre. I ett av sina verk, *Dirasat fi wilayat al-faqih* (Lektioner i de rättslärdas styre), som bestod av flera band, förankrade han den teokratiska styrelseformen som går under beteckningen *Velayat-e faqih* (den rättslärdes styre) i islams urkunder. Han var också en av de ledande krafterna i den författningsförsamling som lade fram förslaget till den nya författningen i Iran efter revolutionen 1979. Hans religiösa rang och dignitet och nära samarbete med ayatolla Khomeini (1902–1989) ledde till att han så småningom utsågs till dennes efterträdare.

Mot slutet av 1980-talet hade han dock omvärderat sitt stöd för denna styrelseform, varvid han avpolletterades och avfördes från posten som ställföreträdande högste rättslörd och blivande efterträdare till ayatolla Khomeini. Hans tilltagande kritik ledde till att han sattes i husarrest och hans hem och arbetsplats angreps vid ett flertal tillfällen av islamistisk mobb. Formellt hävdades hans husarrest efter några år, men fram till sin död i december 2009 var hans kontakter med omvärlden strikt bevakade av iransk polis och underrättelsetjänst.

Montazeris kritik utgick från hans inblick i den stora klyfta mellan vision och verklighet som hade uppstått när man börjat implementera den teokratiska styrelseformen. Han besvärades av dess tillkortakommanden och de totalitära inslagen. Vid slutet av 1980-talet hade han kommit fram till att denna styrelseform hade drabbats av samma brister som de shiitiska rättslärdarna en gång i tiden kritiserade den tidigare regimen för. Kritiken gällde framför allt avsaknaden av rättssäkerhet och de grova övergrepp mot mänskliga rättigheter som begicks i islams namn. Han kritiserade bland annat begränsningarna av grundläggande politiska fri- och rättigheter som yttrandefrihet, mötesfrihet och rätten att få bilda politiska partier och fackliga organisationer samt fri press. Han riktade också hård kritik mot avsaknaden av rättssäkerhet vid de summariska rättegångarna mot politiska motståndare, massavrättningarna av politiska fångar och statens ingripande i medborgarnas privatliv.

Det är också utifrån denna diskrepans mellan vision och verklighet, samt en förnuftsorienterad teologisk tolkningstradition, som han gjorde upp med sitt stöd till den teokratiska styrelseformen. I mitten av 1980-talet slog han fast att idén om världsligt/politiskt styre inte härrör ur religionen. Världsligt styre har en sekulär karaktär, som bygger

på konventioner och sociala kontrakt som människor har upprättat för att tillgodose olika behov i samhället. Han anser att islam inte motsätter sig detta och tolkar Koranens uppmaning till rådslag som att det världsliga/politiska styret hämtar sin legitimitet från valurnorna. Eftersom legitimiteten hämtas från medborgarnas röster förändras formerna för det världsliga styret med tiden. I islams begynnelse var det klan- och stamsamhällets traditioner som gällde. I dag är det annorlunda eftersom strukturerna i det mänskliga samhället har genomgått en total förändring. Vetenskapens utveckling, de ökade kommunikationsmöjligheterna och annat har påverkat det mänskliga samfundet, och därmed också formerna för det världsliga styret, skriver Montazeri.¹⁰

Även här fortsätter han att hämta sina referensramar från religionen och är hela tiden fast förankrad i den islamiska idétraditionens mylla. Det som skiljer denna tolkningstradition från andra är att Montazeris förnuftsorienterade inriktning öppnar dörren både för ett rationellt förhållningssätt och en vilja att skapa harmoni mellan tolkningen av islam och det moderna samhällets referensramar. När han talar om religionsfrihet sker detta utifrån Koranens utsaga om att det inte får förekomma tvång i trosfrågor. Montazeri gick emot flertalet av sina samtida storayatollor i denna fråga och framhöll att tro och religiositet ska betraktas som en rättighet och inte som en plikt. Han framhöll att islam erkänner människans rätt att med hjälp av sitt förnuft välja sin tro och världsbild och att ingen får förneka henne denna rättighet.¹¹

När han försvarar yttrandefrihet och rätten att byta tro hänvisar han till en koranvers som talar om att Gud har lärt människan talets konst.¹² Han bygger sitt försvar för yttrandefriheten på en retorisk fråga. Hur kan Gud å ena sidan lära människan talekonsten och å andra sidan begränsa den? Som svar på sin egen fråga säger han att man måste utgå från att alla människor har rätt att uttrycka sina åsikter, oavsett om de är rätt eller fel. Man får enligt honom inte uppsåtligen förtala eller förvränga någons åsikter eller förolämpa sådant som de håller för heligt. Att däremot uttrycka sin åsikt eller mening ska vara tillåtet. Ingen får dömas för kätteri, förtal eller förolämpning bara för att man uttrycker sin uppfattning, skriver han.

Montazeri förankrar denna uppfattning i islams historia och hämtar prejudicerande exempel därifrån. Han hänvisar till exempel till shiainslams historia och lyfter fram ett par shiitiska imamer som ordnade dialogmöten med sina meningsmotståndare, bland vilka också fanns ateister. Vid sådana möten lyssnade imamerna på sina meningsmotståndares idéer, även om de gick emot deras uppfattningar, samtidigt som de lade fram sina egna argument.¹³

¹⁰ www.rahesabz.net/story/17168.

¹¹ Hussein Ali Montazeri, *Resale-ye buquq*, (Avhandling om rättigheter). Qom 2006, s. 21–22.

¹² "Han har skapat människan och lärt henne att [tänka rätt] och uttrycka sig klart." Koranen 55:3–4.

¹³ Montazeri (2006), s. 50–52.

Montazeri gör på samma sätt när han ger sitt stöd för lika rättigheter oavsett religiös tillhörighet. Även här hänvisar han bland annat till följande vers ur Koranen (2:62).

De som tror [på denna Skrift] och de som bekänner den judiska tron och de kristna och sabierna [ett monoteistiskt religiöst samfund i gränslandet mellan judendom och kristendom, *förf.:s anm.*] – ja [alla] som tror på Gud och den Yttersta dagen och som lever ett rättskaffens liv – skall helt visst få sin fulla lön av sin Herre och de skall inte känna fruktan och ingen sorg skall tynga dem.

Problemet är dock att när man tittar närmare på koranversen kan man konstatera att den talar utifrån ett inomreligiöst perspektiv och utlovar att olika grupper av troende ska få "sin fulla lön". Dessutom har den traditionella shariarätten, trots denna vers, infört en del begränsningar för andra trosbekännare än muslimer och infört juridiska restriktioner för dessa. Montazeri slår dock fast att alla människor, oavsett trostillhörighet, ska åtnjuta samma medborgerliga rättigheter, och han går emot varje form av juridisk begränsning som innebär diskriminering. Alla människor ska åtnjuta lika rättigheter på grund av att de är människor, skriver han. Denna slutledning sker utifrån en förnuftsaserad logisk argumentation som upphäver den trosinriktade shariatolkningens begränsningar av yttrandefrihet och medborgarnas fri- och rättigheter på grund av trostillhörighet eller avsaknad av tro.

Det här sättet att argumentera utifrån religiösa urkunder bygger på en specifik samexistens mellan förnuft och tro där förnuftet har en utslagsgivande roll som gör det möjligt att lösa de knutar som har skapats genom den historiska tolkningen av shariarätten. Det är utifrån denna utgångspunkt som han understryker värnandet av yttrande- och tryckfrihet.

Han skriver att alla erfarenheter från såväl islams som andra kulturers historia visar att makt är korrumpierande och att makthavare vars befogenheter inte begränsas och kontrolleras utan undantag leder till maktmissbruk. Han understryker att det är viktigt att man utformar mekanismer för att kontrollera makthavarna. Oavsett om det är rättslärdade eller andra som sitter vid makten är det viktigt att de inte har obegränsade maktbefogenheter. I dagens värld har man utformat mycket sofistikerade metoder för att tygla makthavarnas befogenheter. Muslimer kan utan problem ta till sig dessa kunskaper, skriver Montazeri. Som exempel nämner han den modell där maktens institutioner är oberoende av varandra. Men detta räcker inte, framhåller han. Ännu viktigare är att allmänheten har insyn i makten och åtnjuter medborgerliga rättigheter som yttrande- och mötesfrihet för att kunna uttrycka sin mening om makthavarna. Han understryker att ju större insyn medborgarna får i makten, desto mindre blir risken för korrupktion och lagöverträdelse från makthavarnas sida, och tillägger

att dagens moderna kommunikation har underlättat medborgarnas möjligheter att få insyn i makten.¹⁴

I detta sammanhang ser vi en av Montazeris innovationer som är rätt unik i sitt sammanhang. Han gör en nytolkning av islams grundregler som går ut på att de troende ska ägna sig åt att uppmana till det tillbörliga och förhindra det otillbörliga. Han anser att tillämpningen av dessa regler i islams begynnelse begränsades till det personliga och individuella ansvar som varje troende skulle försöka leva upp till. I en teokrati, där statsmakten har en religiös karaktär, använder sig staten av samma regler för att kontrollera medborgarna. Det Montazeri gör är att vända på perspektivet. Med tanke på den förändring som samhället har genomgått ska medborgarna utifrån dessa regler utöva kontroll över makten. Vid sidan av det individuella ansvaret ska tillämpningen av dessa grundregler gå till så att medborgarna bildar fria medier som åtnjuter yttrande- och tryckfrihet, politiska partier, fackliga organisationer och sociala nätverk för att med hjälp av dessa kanaler granska maktens institutioner.¹⁵

Montazeri tar dessa principer till intäkt för religionens välsignelse av yttrande- och tryckfrihet och andra grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter. Hans uppfattningar är den totala motsatsen till ayatolla Khomeinis uppfattning som utgick från att det var de högsta rättslärda som i egenskap av ställföreträdare för den dolde imamen hade rätten till *wilaya*, att utöva världsligt styre. Skillnaden mellan de två teorierna är, som Montazeri uttrycker det, att det i hans modell är det mänskliga förnuftet som är den viktigaste ledstjärnan, och sett ur ett rationellt perspektiv återstår ingen annan utväg än att allmänheten ska välja de styrande.¹⁶

Han öppnar dock dörren för att de rättslärda ska kunna spela en viktig roll, under förutsättning att allmänheten väljer en religiös styrelseform. Ansvaret för att utarbeta själva styrelseformen och utse diverse befattningshavare med mera har av shiaislams sharia lagts på de sakkunniga. Han poängterar dock att de sakkunniga omfattar både de högsta rättslärda och andra experter. En viktig förutsättning är att de sakkunniga måste ta intryck av sin tids rådande omständigheter och förutsättningar.¹⁷ Han anser att det är möjligt att genom logisk slutledning komma fram till att det ligger i ett samhälles intresse att de styrande anlitar de bästa sakkunniga på diverse områden. Han påpekar dock att samma uppfattning går att härleda ur den shiitiska traditionen. Med hänvisning till ett uttalande från den förste shiitiska imamen Ali, som uppmanade sina ståthållare runt om i det muslimska riket att dra nytta av experternas och de sakkunnigas kunskaper, drar han slutsatsen att denna tradition är praxis även inom shia. Han framhåller att man måste anlita experter som har specialiserat sig på olika kunskaps-

14 Hussein Ali Montazeri, *Eslam din-e fetrat*. Teheran 2008, s. 624–625.

15 Ibid., s. 643–644.

16 Hussein Ali Montazeri, *Hokumat-e dini va boquqe ensan*. Teheran 2009, s. 16.

17 Montazeri (2008), s. 595.

områden och att de rättslärda måste undvika att ge sig in på områden där de saknar kunskaper.¹⁸

Han skriver att en rättslörd som sitter i maktställning i och för sig kan förlita sig på sina expertkunskaper, men måste ta intryck av allmänhetens önskemål och följa fackfolkets och vetenskapsmännens sakkunnigutlåtanden. Han betonar att trots att uttolkningen av sharia är de rättslördas jurisdiktionsområde måste de välkomna allmänhetens och de sakkunniga experternas delaktighet.¹⁹ I detta sammanhang spelar yttrande- och tryckfrihet en central roll. Det vill säga att alla medborgare får möjlighet att framföra sina synpunkter och åsikter utan risk för repressalier eller förföljelser.

Montazeri berör också den nyss nämnda centrala frågan i shiitisk politisk idéhistoria som gäller de rättslördas rätt till allmänt överinseende, *wilaya al-amma*, över den världsliga makten. Han anser att den här frågan blir aktuell först om och när allmänheten väljer en religiös styrelseform. I så fall har den högste rättslörde, eller en grupp av de mest välrenommerade rättslärda, rätt att kontrollera att de lagar som stiftas i landet överensstämmer med shiitisk sharialag. De högsta rättslärda har emellertid inte rätt att ingripa på områden som de inte behärskar. De ska alltså inte blanda sig i sådant som ligger utanför deras kunskapsområden. Under förutsättning att allmänheten inte väljer en religiös styrelseform kan de rättslärda i likhet med alla andra medborgare använda sig av sin yttrandefrihet som en grundläggande rättighet för att ge uttryck för sina uppfattningar om hur de ser på olika frågor. Deras religiösa auktoritet och dignitet ger dem emellertid inte rätt att försöka tvinga på majoriteten en minoritetsuppfattning.²⁰

Ett led i Montazeris nya tänkesätt var att tona ner de rättslördas betydelse för den politiska styrelseformen. Det viktiga är inte att en rättslörd sitter vid makten. En härskares personliga religiositet har enligt honom inte någon större betydelse för hur statsmakten agerar. En härskare som bekänner sin tro till religionen men behandlar sina medborgare på ett grymt och obarmhärtigt sätt skiljer sig inte nämnvärt från en icke-religiös härskare som agerar på samma sätt. Med hänvisning till ett uttalande från profeten som ska ha sagt att ett rike kan bestå med ogudaktighet, men inte med förtryck och ondska, påminner han om att förutsättningen för att härskarmakten ska få religiös legitimitet inte är härskarnas religiositet utan snarare huruvida härskarmakten behandlar sina medborgare på ett rättvist sätt eller inte.²¹

18 Montazeri (2009), s. 33–34.

19 Montazeri (2008), s. 595–596.

20 Montazeri (2009), s. 21–23.

21 Montazeri (2008), s. 605–606.

Minoriteternas rättigheter

I sina diskussioner kring allmänhetens rätt att välja vilken styrelseform de än önskar är Montazeri noga med att påpeka att det vore orealistiskt att tro att alla medborgare i ett samhälle ska uppnå total konsensus om det politiska systemet. Mångfalden bland människorna gör att de kommer att rösta på olika alternativ. Det enklaste sättet att hantera den här frågan anser han vara majoritetsbeslut. I varje fråga måste den grupp som uppnår majoritet få bestämma under en viss mandatperiod.²² Han understryker att majoritetsstyre är den viktigaste förutsättningen för att det mänskliga samfundet ska kunna fungera, det är den styrelseform som överensstämmer med förnuftet eftersom det är högst irrationellt att låta en minoritet styra över en majoritet.²³

Han är emellertid starkt emot det han kallar majoritetens tyranni och understryker att majoriteten inte får kränka minoritetens grundläggande mänskliga rättigheter. Bestämmelser om behandlingen av de religiösa minoriteter under islamiskt herrevälde som går under beteckningen bokens folk går tillbaka till islams begynnelse. Montazeri lyfter snarare fram behandlingen av minoriteter ur ett bredare perspektiv. Dit hör behandlingen av politiska motståndare och oliktänkande samt religiösa sekter som inte erkänns som bokens folk eller som till och med har klassats som otrogna eller avfallingar. Han anser att man måste börja se på människor som medborgare och inte i första hand utgå från deras religiösa tillhörighet eller politiska hemvist. Att se på människor som medborgare i ett land innebär att de ska ha samma grundläggande medborgerliga rättigheter oavsett vilken religiös tillhörighet de har och oavsett om de är oliktänkande.²⁴

En kort tid före sin död fick Montazeri en förfrågan om behandlingen av människor som bekänner sig till bahaisekten, som varit utsatt för religiös och politisk förföljelse i Iran sedan mitten av 1800-talet. Han ansåg att bahaierna ur ett strikt religiöst/muslimskt perspektiv hamnade i kategorin otrogna, men att detta inte skulle ha någon betydelse för deras grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter. Dessa människor ska, enligt Montazeri, åtnjuta samma grundläggande medborgerliga rättigheter som alla andra medborgare. Bahaiernas trosföreställningar angår enbart dem själva, och med hänvisning till Koranens budskap att tvång inte får förekomma i trosfrågor ansåg han att staten inte skulle lägga sig i medborgarnas trosföreställningar.²⁵ Det viktiga är att alla medborgare i ett land garanteras samma grundläggande mänskliga rättigheter, skriver han.²⁶

22 Montazeri (2009), s. 17.

23 Ibid., s. 21.

24 Montazeri (2008), s. 637.

25 Han hänvisar till följande verser: "Tvång skall inte förekomma i trosfrågor", 2:256. och "Över deras sinnen har du ingen makt" (Du kan inte kontrollera deras tro), 88:22.

26 Montazeri (2009), s. 154. Se även www.rahesabz.net/print/7549.

Samtidigt uppmärksammar Montazeri ytterligare en fråga som har varit mycket omdiskuterad, nämligen statsmaktens befogenheter att ingripa i människors privatliv. Med hänvisning till utvecklingen i Iran efter revolutionen 1979 skriver han att statens uppgift är att värna om individuella och politiska fri- och rättigheter för medborgarna. Staten ska däremot inte lägga sig i medborgarnas privatliv, deras åsikter, val av kläder, livsstil och så vidare. Den senare frågan har varit en av de mest brännande i den teokratiska styrelseformen i Iran efter 1979, där statsmakten har utgått från att det ligger i de rättslärdas jurisdiktion att bestämma över medborgarnas åsikter, klädval och livsstil. Kvinnors kläder har varit en het fråga i landet sedan 1979. De har tvingats klä sig i heltäckande slöja eller sjal och kapp. Även män har fått känna på restriktioner i fråga om kläder och frisyr med mera. Montazeri anser att ingrepp i människors privatliv och individuella fri- och rättigheter strider mot naturliga rättigheter och därigenom mot shariarätten, som enligt Montazeri står i samklang med dessa rättigheter.²⁷

Han tillbakavisar också föreställningen att de högsta rättslärdas, i egenskap av den dolde imamens ställföreträdare, har rätt att ingripa i medborgarnas åsikter och privatliv. Man ska skilja mellan de rättslärdas rätt att få uttrycka sin mening om det tillhöriga och det otillhöriga och deras rätt att få ingripa i människors privatliv. Ett annat argument är att även om ett sådant förfarande kunde förekomma i forna tider får man inte ta det till intäkt för att det ska ske i dag, eftersom det inte går att jämföra situationen i forna tiders samhälle med de förhållanden som råder i dag och med de övernationella konventioner som numera reglerar individens rättigheter.²⁸

Paradigmskifte

I diskussionen om skyddet av människans okränkbara värdighet talar man om en rad grundläggande uppfattningar och värderingar inom islam som tjänar ädla syften. Dessa sträcker sig över tid och rum, men formerna för hur de ska tillvaratas kan variera med hänsyn till omgivande omständigheter. Den viktigaste uppgiften blir att skapa harmoni mellan dessa ädla syften och tidens anda.²⁹

Denna utgångspunkt öppnar för möjligheten att överge den historiska tillämpningen av de ädla syftena till förmån för nya. Under den förmoderna eran var det brukligt att knyta skyddet av rättvisa till religiös tillhörighet eller till människors egenskaper, som kön. I dag däremot definieras rättvisa så att alla människor ska ha rätt till samma civila och medborgerliga fri- och rättigheter. Många av de föreställningar som förknippas med rättvisa i dag var helt "otänkta" under den förmoderna eran, men det finns

²⁷ Montazeri (2008), s. 621.

²⁸ Ibid., s. 597–598.

²⁹ Mohsen Kadivar, "The Principles of Compatibility of Islam and Modernity." Paper från ett internationellt symposium, *Islam, Society & Modernity*, Bryssel 7–8 oktober, 2004.

ingenting som hindrar nutida muslimer att ta till sig nya definitioner av rättvisa.³⁰ I och med att man inte vill låta sig styras av de historiska tillämpningarna kan värdet av rättvisa knytas till en styrelseform som bygger på demokrati och respekten för mänskliga fri- och rättigheter.

Ett annat exempel inom detta område är Koranens föreställningar kring begreppet människans värdighet. I Koranen talas det om att Gud har skänkt mänskligheten stor värdighet. Värdigheten knyts till människans särställning i skapelsen och en rad andra förmåner.³¹

I likhet med diskussionerna kring rättvisa och rättsskänsla begränsas en nytolkning av innebörden i begreppet mänsklig värdighet inte till dess motsvarighet under profetens tid. En omtolkning av definitionen är enligt muslimska nytänkare människans rätt till autonomi, det vill säga att i egenskap av enskild individ bli respekterad för den hon är samt rätten till grundläggande mänskliga fri- och rättigheter. I de medborgerliga rättigheterna ingår yttrande- och religionsfrihet.

Det är genom en ändamålsenlig tolkning som man inte fastnar i de historiska formerna för vad som illustrerar mänsklig värdighet. Det är också genom denna tolkningsmodell som man anser sig kunna förverkliga Koranens eget budskap om att det inte ska råda något tvång i tron. Tro och religiositet blir en mänsklig rättighet och inte en plikt. Människans värdighet innefattar rätten att med hjälp av sitt förnuft välja sin tro och världsbild och ingen får förneka henne denna rättighet.³² Människan får på så sätt rätt att välja sin trosriktning, liksom att avstå från tro eller till och med att byta religion. Det är också utifrån detta perspektiv som man kan skilja mellan människans trosföreställningar och hennes medborgerliga fri- och rättigheter. Den enskildes tro eller avsaknad av tro blir ovidkommande faktorer i fråga om medborgerliga rättigheter.

Människan i centrum

Den teleologiska, ändamålsenliga, tolkningen av de ädla syftena är bara en i raden av de modeller varigenom människans värdighet ska kunna tillvaratas. En annan ingång i denna debatt är att tillämpa en antropocentrisk tolkningstradition som sätter människan i centrum. Denna tolkningsmodell är kritisk mot den traditionella islamiska teologins teocentriska perspektiv som sätter Gud i centrum. Den går ut på att definiera människans olika plikter i förhållande till Gud. Människan ska ständigt vara på sin vakt för att utföra sina plikter i rätt ordning. Hon ska inte överträda utsatta gränser eller bryta mot diverse förbud, och hon ska fullfölja de bud som varje troende muslim är skyldig att följa.

30 Mohammad Mojtahed Shabestari, *Taammulati dar qerat-e ensani az din*. Teheran 2004, s. 47–48.

31 Koranen, 17:70.

32 Montazeri (2006), s. 21–22.

Problemet med en sådan pliktcentrerad tolkning är att människans rättigheter sätts på undantag, eftersom hennes civila och medborgerliga rättigheter blir avhängiga hennes pliktrogenhet. Det pliktcentrerade perspektivet måste därför ersättas med ett rättighetscentrerat perspektiv. Människans grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter måste garanteras och det är den enskilda individen som avgör hur långt hon eller han vill gå när det gäller att vara trogen de olika religiösa plikterna.³³

Denna tolkningstradition skiljer mellan människans tro och hennes medborgerliga rättigheter. Detta därför att det inte finns något logiskt samband mellan individens trosföreställningar och hennes medborgerliga rättigheter. Även om en åtskillnad mellan medborgerliga rättigheter och tro inte var främmande under den förmoderna eran har den ingen bärighet i dag. Det är snarare så att ett förnekande av människans medborgerliga fri- och rättigheter med hänvisning till hennes trosföreställningar eller avsaknad av tro är att betrakta som ett brott mot människans värdighet.³⁴

Muslimska nytänkare anser att den pliktcentrerade tolkningstraditionen kränker människans värdighet. I stället för att se på människan som en varelse med plikter ser man på henne som en varelse med en rad grundläggande fri- och rättigheter. Utgångspunkten är att varje individ, oavsett sin religiösa pliktrogenhet, ska garanteras en rad grundläggande medborgerliga rättigheter och individuella friheter. Det är enbart utifrån detta perspektiv man kan värna om människans okränkbara värdighet, understryker de.³⁵

Avslutning

Många samtida muslimska tänkare tycks koppla diskussionerna kring människans okränkbara värdighet till föreställningarna om hennes särställning i skapelsen, hennes samhörighet med Gud och egenskap som rationell varelse med fri vilja. Trots dessa grundföreställningar har man i den traditionella tillämpningen skilt mellan människors rättsliga och medborgerliga rättigheter på grund av bland annat kön och trostillhörighet. Muslimska reformister och nytänkare har allt sedan mitten av 1800-talet presenterat olika modeller för att lösa det här problemet. Karaktäristiskt för deras tankegångar är det paradigmskifte som de har genomgått. Detta skifte är någonting som har sin grund i att deras tolkningar har varit starkt påverkade av det moderna samhällets nya sociala, kulturella, politiska och ekonomiska referensramar.

De muslimska tänkarnas nytolkningar kan karaktäriseras som ett försök att besvara modernitetens utmaningar. Deras utgångspunkt är att acceptera moderniteten för

33 Mohammad Mojtahed Shabestari, *Naqdi bar qeraat-e rasmi az din: bubranba, chalesha va rabe halha*. Teheran 2000, s. 19.

34 Ibid., s. 314.

35 Adbulkarim Soroush, *Mudara va mudiriyat*. Teheran 1997, s. 432–434.

att därigenom bejaka den islamiska traditionen, eller åtminstone delar av den. Detta arbete kräver i sin tur att de, med den tyske filosofen Jürgen Habermas terminologi, översätter centrala begrepp och föreställningar i den islamiska idétraditionen till det rådande moderna offentliga förnuftet. Översättningarna sker till ett språk och dess tillhörande terminologi och begreppsapparat som är gemensamt för både troende och sekulära. En av konsekvenserna av deras arbete är att en rad grundläggande fri- och rättigheter, däribland yttrandefrihet, som förknippas med moderniteten, inte framstår som någonting främmande. Parallellt med detta framhållas islams föreställningar som kompatibla med dessa rättigheter och därmed moderniteten. Översättningarna har i sin tur varit resultatet av en rad paradigmskiften som tillkommit under modernitetens påverkan. En förutsättning för dessa skiften har emellertid varit den öppenhet och mottaglighet som muslimska nytänkare visat. Mot denna bakgrund har delar av traditionen nytolkats, andra delar har reviderats medan en del områden har, som den muslimske filosofen Tariq Ramaden uttrycker det, fått läggas på is.

REFERENSER

- Jafarian, Rasul (2000), *Safaviyye dar arse-ye din, farhang va siyasat*, 1. Qom.
- Kadivar, Mohsen (2004), "The Principles of Compatibility of Islam and Modernity." Paper från ett internationellt symposium, *Islam, Society & Modernity*. (Interdisciplinary centre for the study of religion and laicity: The Free University, Bryssel, Belgien), 7–8 oktober.
- [Koranen] Bernström, Mohammed Knut (1998), *Koranens budskap*. Stockholm
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (2000), *Naqdi bar qeraat-e rasmi az din: bubranba, chalesha va rahe halha*. Teheran.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (2004), *Taammulati dar qerat-e ensani az din*. Teheran.
- Montazeri, Hussein Ali (2006), *Resale-ye huquq*. Qom.
- Montazeri, Hussein Ali (2008), *Eslam din-e fetrat*. 3 utg. Teheran.
- Montazeri, Hussein Ali (2009), *Hokumat-e dini va hoquqe ensan*. 2 utg. Teheran.
- Soroush, Abdulkarim (1997), *Mudara va mudiriyyat*. Teheran.

www.rahesabz.net/story/17168 (hämtad 2010-07-11).