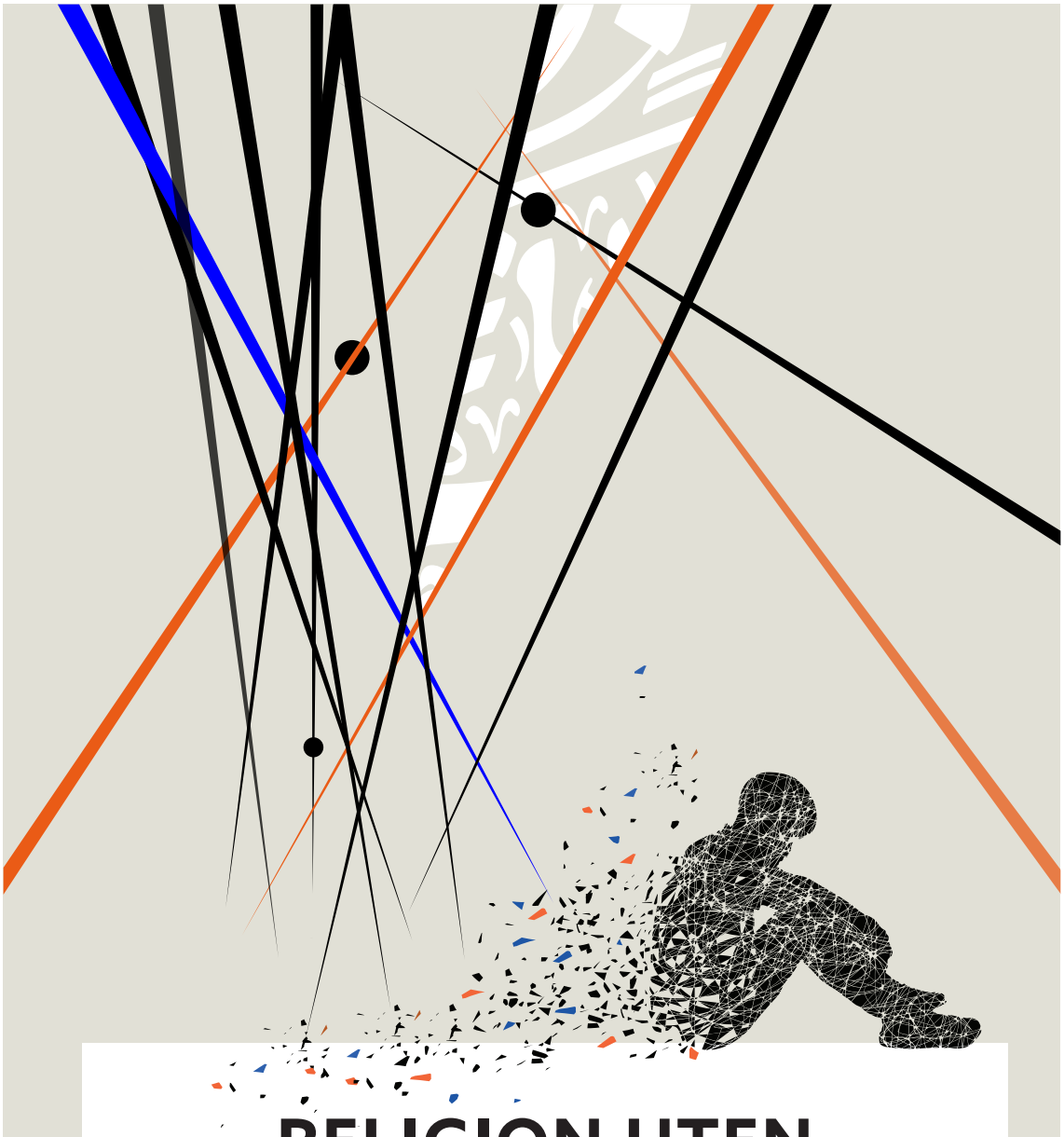


RELIGION UTEN TVANG

Kunnskap mot blasfemi- og apostasilover

UiO : Norwegian Centre for Human Rights
University of Oslo

RELIGION UTEN TVANG

Kunnskap mot blasfemi- og apostasilover

En rapport fra Oslokoalisjonens prosjekt
New Directions in Islamic Thought

Mars 2021 / Norsk: desember 2022

Originalens tittel:
Religion Without Compulsion: Knowledge to Challenge Apostasy and Blasphemy Laws
Oversatt fra engelsk av Christian Moe

© Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet
Norsk senter for menneskerettigheter
Pb. 6706 St. Olavs plass, 0130 OSLO

https://www.jus.uio.no/smr/english/about/id/oslocoalition/index.html

Design og trykk: Aksell.no
Oslo, 2022.

INNHOLD

Om rapporten 5

Sammendrag 7

Apostasi, blasfemi og beslektede uttrykk 10

Innledning: Et islamsk dilemma 11

Artikkel 18 og 19 14

Problemet med apostasi- og blasfemilover 15

Tradisjonen under gransking 18

Koranen og sunna 21

Koranvers 24

Kritikk av kravet på konsensus 25

Endrede omstendigheter, nye paradigmer 27

Rom og kunnskap for nye tilnærminger 29

OM RAPPORTEN

Oslokoalisjonen er et internasjonalt nettverk av fagfolk og representanter for tros- og livssynssamfunn, akademia, frivillige organisasjoner, internasjonale organisasjoner og sivilsamfunnet, med tilhold på Norsk senter for menneskerettigheter ved Universitetet i Oslo. Oslokoalisjonens oppdrag er å fremme tros- og livssynsfrihet som et felles gode til nytte for alle i ethvert samfunn. Det gjør den ved å legge til rette for at forskere, eksperter og aktivister kan granske relevante spørsmål, publisere forskning og hjelpemidler, og samarbeide med partnere om undervisning og kompetansebygging innen tros- og livssynsfrihet.

Siden 2004 har Oslokoalisjonens prosjekt «New Directions in Islamic Thought» arrangert ni internasjonale symposier og laget tre bøker om aktuelle temaer i reformarbeidet innen den islamske tradisjonen: *New Directions in Islamic Thought* (2009); *Gender and Equality in Muslim Family Law* (2013) samt sammendraget *Justice Through Equality*; og senest *Freedom of Expression in Islam: Challenging Blasphemy and Apostasy Laws* (2021). Bøkene er utgitt på forlaget I.B. Tauris. I det følgende refererer vi til disse utgivelsene som henholdsvis *NDIT*, *GEMFL*, *JTE* and *FEI*.

Siden 2012 har prosjektet samlet en gruppe muslimske eksperter med ulike bakgrunner til drøftinger om ytringsfrihet og tros- og livssynsfrihet i islamsk rett og moderne muslimske samfunn. Ekspertgruppen omfattet religiøse lærde, akademikere fra humaniora, samfunnsfag og jus, offentlige intellektuelle og aktivister. Alle gikk de inn for å arbeide med islamsk tradisjon for å oppnå reformer preget av moderne forståelser av ytringsfrihet og trosfrihet. Vi holdt tre internasjonale symposier, ett i Oslo og to i Istanbul, og ga ut *FEI*, som denne rapporten bygger på.

Denne rapporten er tiltenkt myndigheter, berørte grupper og aktivister som et hjelpemiddel til å utvikle kunnskapsbaserte argumenter for rettsreform. Den tjener som en veiledning til boken og oppsummerer lærdom og hovedargumenter vi har sanket fra diskusjoner blant fagfolkene og de skriftlige bidragene deres. Den er skrevet fra et observatørsynspunkt, og har bare til hensikt å fremheve forskjellige problemstillinger og fagkunnskaper som avklarer problemet og virker lovende som løsningsforsøk.

Derfor har vi ikke forsøkt å lage noen fellesuttalelse. De siterte enkeltforfatterne står ikke ansvarlige for hverandres argumenter eller for måten vi har brukt argumentene deres på i denne rapporten. Den fulle utgaven av forskningsfunnene og argumentene de har utviklet, samt empirien og kildene de viser til, finnes i bokkapitlene og de andre nøkkelreferansene som er oppgitt under «videre lesning» i hver del av rapporten.

Christian Moe
Muhammad Khalid Masud
Kari Vogt
Lena Larsen

FORKORTEDE REFERANSER

NDIT Kari Vogt, Lena Larsen og Christian Moe (red.). *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Tradition*. London: I.B. Tauris, 2009.

GEMFL Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen og Christian Moe (red.). *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. London: I.B. Tauris, 2013.

JTE Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen og Christian Moe. *Justice Through Equality: Building Religious Knowledge for Legal Reform in Muslim Family Laws. A Report on the Oslo Coalition's Muslim Family Law Project*. Oslo: Oslokoalisjonen, Mai 2013. https://www.jus.uio.no/smr/english/about/id/docs/oc/justice-through-equality.pdf

FEI Muhammad Khalid Masud, Kari Vogt, Lena Larsen og Christian Moe (red.). *Freedom of Expression in Islam: Challenging Apostasy and Blasphemy Laws*. London: I.B. Tauris, 2021.

SAMMENDRAG

Retten til tros- og livssynsfrihet og retten til menings- og ytringsfrihet er dyrebare rettigheter for alle mennesker, ikke minst for muslimer, som ofte er ofre for autoritært styre eller for fordommer og diskriminering. Likevel er mange urolige for at menneskerettigheter er på kant med muslimsk tro og identitet, særlig når det gjelder vern om religionen. Dette gir stater en unnskyldning for å håndheve undertrykkende lover samtidig som de undertegner menneskerettskonvensjoner. Noen blasfemilover ble riktignok innført av kolonimaktene eller av sekulære regimer, men også disse forsvares på vegne av islamsk rett og for å hegne om Profetens ære. Slik religiøs legitimering er meget egnet til å mobilisere både muslimsk gruppetilhørighet og enkeltpersoners religiøse samvittighet mot forestilte trusler. Dermed havner muslimer i klemme mellom islamske idealer, som de oppfatter som humane og i tråd med menneskerettighetene, og en undertrykkende politikk, som fremstilles som noe tradisjonen krever. I dette dilemmaet ligger det imidlertid også en anledning til reform, bare man forstår det som en kamp om tolkninger innenfor den muslimske tradisjonen.

Her gjør vi rede for arbeidet til muslimske eksperter som viser at dagens blasfemi- og apostasilover er skadelige for muslimske samfunn og virker mot sin hensikt, avdekker svikt i de religiøse argumentene for disse lovene, argumenterer for trosfrihet og ytringsfrihet som islamske verdier og åpner et rom for debatt og reform innenfor muslimsk tradisjon.

Apostasilover, strenge blasfemilover og de underliggende religiøse og sosiale normene er et særskilt **problem for muslimske samfunn**. Ved siden av dødsstraff og andre strenge straffer har apostasi også privatrettslige virkninger, blant annet oppløste ekteskap. Angivelige frafalne og blasfemikere risikerer også å rammes av utenrettslig vold. De løselig formulerte lovene krenker grunnleggende friheter, bryter med grunnleggende rettsprinsipper og lar seg lett misbruke. Ikke bare rammer de konvertitter, religiøse dissentere og religiøse minoriteter, de blir også misbrukt for politisk og økonomisk vinning. Virkningen er å avskrekke debatt, hemme sosiale fremskritt, gjøre det straffbart med avvikende meninger og undertrykke motstandere av de sittende makthaverne. Slike lover skader også omdømmet til religionen og profeten de var ment å beskytte, ved å forbinde dem med grusomme straffer, vold, tvang til tro og misbruk av rettssystemet. Lidelsene til ofrene for slike lover blir kjent gjennom globale media og aktivistnettverk og bidrar til en spiral av offentlig forargelse.

Heldigvis finnes det **grunnlag i muslimsk tradisjon for å forkaste påstanden om at slike lover er guddommelige og uforanderlige.** Konstruksjonen av apostasi og blasfemi i førmoderne islamsk rett ble formet over tid av bestemte historiske, sosiale og politiske forhold, og til og med av bestemte hendelser i livene til sentrale tenkere. Fortrengningen og utestengelsen av annerledes og marginale religiøse stemmer hang også sammen med andre sosiale hierarkier og utestengelser, ikke minst knyttet til kjønn. Erkjennelsen av at lovene er menneske-

lige tolkninger, skaper handlingsrom for reformer. Dessuten viser det seg at straffene for apostasi og blasfemi ikke finner så god støtte verken i de hellige skriftene eller i de rettslærdes konsensus som det ofte antas.

Koranen slår ikke fast noen straff i denne verden for å forlate islam eller fornærme religionen. Rettslærde som har påstått at den gjør det, har måttet gripe til søkte tolkninger. Derimot gir Koranen råd om ikkevoldelige måter å hanskes med gudsbespottere på, blant annet å unngå dem og avstå fra å utveksle fornærmelser. Den inneholder også kilder til religiøs pluralisme og trosfrihet, herunder «ingen tvang i religionen» (2:256). Tradisjonelt har de lærde gjerne innsnevret dette meningsinnholdet eller sett bort fra det, men det kan hentes frem igjen med moderne etiske lesninger av Koranen.

Profetens sunna, slik den berettes i hadithsamlingene, rommer beretninger om at profeten oppfordret til drap på visse personer som hånet ham, men viste andre nåde. Å vurdere og tolke disse beretningene reiser spørsmålet om de kan anvendes under dagens omstendigheter, spesielt for et så alvorlig formål som dødsstraff. Et mye brukt motargument er at de særlige omstendighetene til det første muslimske samfunnet gjorde apostasi og blasfemi til alvorlige forbrytelser på linje med høyforræderi og propaganda for fienden, men i dag må man skille mellom religiøse synder og politiske forbrytelser mot statens sikkerhet.

Den angivelige enigheten blant muslimske rettslærde om straffene for apostasi og blasfemi dekker over betydelig historisk uenighet. Riktignok rådet det bred enighet blant tidlige muslimske rettslærde om at blasfemi gjorde en muslimsk mann til en frafallen som fortjente dødsstraff, men mange relaterte spørsmål var det uenighet om. Senere innflytelsesrike rettslærde noterte disse forskjellige synene, men benektet og fortrengte dem samtidig ved å hevde at det var enighet om deres egne vidtgående konklusjoner. Ved å hente frem det tradisjonelle meningsmangfoldet blant rettslærde, og historisere det, kan muslimer kanskje utfordre begrunnelsene bak gjeldende lover og vurdere saken på nytt i moderne sammenheng.

De rettslærdes begrunnelser bygget på mange forutsetninger som ble tatt for gitt på den tiden: at islam bare kunne praktiseres fritt under muslimsk styre, at islams land var i krig med de vantro, at ikke-muslimer bare kunne bo der hvis de var beskyttet og underordnet av en pakt, og at henrettelser og piskeslag måtte til for å holde orden. Disse forutsetningene er ikke lenger til stede nå som fred er normen i folkeretten, moderne nasjonalstater har likestilte borgere, og det nye menneskerettsparadigmet forbyr religiøs diskriminering og grusomme straffer. Den sikreste garantien for at alle muslimer i dag fritt får praktisere islam, er den samme som for alle religioner: at staten respekterer menneskerettigheten til tros- og livssynsfrihet. Førmoderne muslimske måter å verne om religionen på var relevante for datidens virkelighet; skal de forbli relevante, må de tas opp til ny overveielse.

Slik nytenking kan føre til at man **opphever undertrykkende lover** i henhold til internasjonale normer. Dette reiser spørsmålet om **alternative løsninger til vern om religionen**. Lover mot «hatprat» kan kanskje spille en rolle mot de farligste formene for antimuslimske ytringer, men de kan verken kan eller bør overta

blasfemilovenes rolle. For å forsvare helligdommene sine i frie samfunn må de troende i stor grad satse på misjon, dialog, motytringer og opplæring til toleranse, og kanskje gjøre felles sak med andre trossamfunn og med menneskerettsorganisasjoner mot religiøs intoleranse. Det virker lovende at muslimske og ikke-muslimske regjeringer i FN har gått bort fra ørkesløse debatter om «ærekrenkelse mot religion» og gått over til å drøfte religiøs intoleranse mot personer.

Å bruke religiøse argumenter til støtte for menneskerettigheter kan bidra til å få menneskerettsdebatter ut av vranglåsen mellom sekularister og religiøse. Men religiøs reform har sine egne dilemmaer: Burde reformistene støtte seg til tradisjonell autoritet for å oppnå begrensede mål raskere, og dermed utelukke folk uten tradisjonell autoritet fra samtalen? Eller må selve den religiøse kunnskapen og autoriteten demokratiseres, kritiseres og tolkes om av marginaliserte grupper? Målet vårt her er å åpne rom for debatt og bygge kunnskapen som trengs for å gi godt belagte svar på disse spørsmålene.

APOSTASI, BLASFEMI OG BESLEKTEDE UTTRYKK

Ordet *apostasi,* eller «frafall» på norsk, er et uttrykk som betyr å forlate sin religion, mens *blasfemi* betyr en verbal overtredelse mot religionen eller det hellige, ofte kalt «gudsbespottelse» på norsk. Disse uttrykkene har en lang historisk bakgrunn i kristen tradisjon, der de lenge ble brukt om hverandre med *kjetteri*, tro som stred med den rette læren. I moderne, sekulære stater er ikke apostasi og kjetteri noen sak for loven lenger. I de statene som fortsatt har blasfemilover, har blasfemi forandret betydning fra alle slags krenkelser av det hellige til spesielt alvorlige krenkelser av religiøse følelser.

Apostasi, i betydningen å forlate religionen islam, kalles *ridda* på arabisk, og apostaten (den frafalne) kalles *murtadd*. Disse uttrykkene kan blande sammen dem som forlater islam med fiender av staten, fordi de stammer fra de såkalte *ridda*-krigene den første kalifen førte mot stammer som gikk tilbake på forpliktelsene sine. Arabisk har forskjellige ord for forhånelse og annen krenkende tale, blant annet *sabb* og *shatm*. Fornærmelser mot profeten kan således kalles *sabb al-nabi* eller *sabb al-rasul*.

I islamsk rett er det et utbredt syn at en muslim som begår blasfemi mot profeten, dermed blir en *murtadd*, og at *ridda* er en forbrytelse som straffes med døden i henhold til de fastsatte religiøse straffene som kalles Guds «grenser», *hudud* (ent. *hadd*).

Apostasibeskyldninger rettes ofte også mot folk selv om de bekjenner seg som muslimer. Slike beskyldninger om vantro (*kufr*) er kjent som *takfir*. *Takfir* er en omstridt praksis blant muslimer.

Flere andre uttrykk er i bruk på forskjellige språk og i forskjellige rettssystemer. I iransk rett brukes uttrykket *tohin*, forkleining (arabisk: *tawhin*). I Indonesia er «avvikende sekt» (*aliran sesat*) et sentralt begrep.

INNLEDNING: ET ISLAMSK DILEMMA

En forestilt konflikt mellom sekulære menneskerettigheter og religiøs identitet hemmer kampen for trosfrihet og ytringsfrihet i den muslimske verden. Ved å erkjenne at dette er en strid innenfor muslimsk tradisjon kan man gjøre et dilemma om til en anledning til reform.

Tros- og livssynsfriheten er et dyrebart gode både for troende i alle religioner og for alle som ikke tror på noen religion. Den inkluderer friheten til å ha en religion eller tro, å endre sin religion og å utøve den på forskjellige måter. Menings- og ytringsfriheten er en hjørnesten i demokratiet. Den omfatter blant annet retten til å søke, motta og meddele informasjon og ideer av alle slag på alle slags måter. De to frihetene er nært beslektet. Begge to inngår i de internasjonale menneskerettighetene. Stater er forpliktet etter FN-konvensjoner til å garantere disse frihetene for alle mennesker under deres jurisdiksjon, uten å diskriminere. Stater kan kun begrense disse frihetene ved lov, bare av hensyn til et begrenset sett med legitime formål, og bare så langt det er nødvendig og forholdsmessig for å oppnå disse formålene (se boks: Artikkel 18 og 19). Til tross for den nesten universelle tilslutningen til menneskerettighetene gjenstår det imidlertid store utfordringer. Mennesker blir forfulgt og diskriminert for sin tro, fengslet og drept for sine meninger.

Muslimer har særskilt interesse av disse menneskerettighetene. I dagens verden lever de uforholdsmessig ofte i land med udemokratiske styresett der sivile og politiske rettigheter ofte krenkes. Der de lever som minoriteter, står de ofte overfor fordommer og diskriminering mot muslimer.

Internasjonale meningsmålinger synes å vise at brede muslimske kretser støtter demokrati og forkaster ekstremisme, samtidig som de også støtter anvendelsen av sharia, altså religiøs rett. Selv om man kan diskutere hva disse svarene betyr i sin sammenheng, virker de selvmotsigende. Ideen om å anvende gudegitte lover strider med ideen om demokratisk lovgivning. Når stater har anvendt islamsk rett i moderne tid, har de ofte fokusert selektivt på visse førmoderne bestemmelser som strider med internasjonale menneskerettigheter, blant annet straff for å forlate islam, som strider med friheten til å endre sin religion eller tro; straff for å forhåne det religionen holder hellig, som bryter med ytringsfriheten; og harde fysiske straffer. Meningsmålinger viser riktignok mindre muslimsk støtte for disse harde straffene enn for sharia generelt. Men blant straffene for apostasi og/eller blasfemi finner vi fortsatt dødsstraff, og i henhold til internasjonale menneskerettigheter kan stater som ennå ikke har avskaffet dødsstraff, kun ilegge den for de aller verste forbrytelsene, ikke for tro og ytringer.

Noen land har piskestraff, som krenker retten til frihet fra grusom, umenneskelig og nedverdigende straff.

Ikke alle slike lover har islamsk opprinnelse. Noen blasfemibestemmelser i Pakistan og Egypt, for eksempel, ble innført under kolonistyret, sammen med mange andre restriksjoner på ytringer, som en måte å forebygge religiøse uroligheter på. Apostasi- og blasfemilover i muslimske land blir likevel legitimert og forsvart med at de er en del av islamsk rett, som er nedlagt i Koranen og Profetens sunna og stadfestet gjennom konsensus blant middelalderens rettslærde, og at de især tjener til å beskytte Profetens ære. Denne religiøse legitimeringen er virkningsfull og gir lovene et skjær av hellighet som gjør det ikke bare vanskelig, men farlig å gå inn for å reformere dem: I noen kretser blir krav om oppheving av blasfemiloven i seg selv regnet som blasfemi. Ikke bare påvirker dette den enkelte troende, som av religiøs samvittighet kvier seg for å gå imot Guds lover; argumentet appellerer også til muslimsk gruppetilhørighet og lojalitet til fellesskapet. Ved å fremstille lovene som en autentisk islamsk verdi kan illiberale religiøse og politiske aktører lett mønstre et kulturelt forsvar mot menneskerettighetene ved å sverte reformistene som en fremmed trussel mot en beleiret muslimsk kultur og identitet. Vi kan se en parallell form for identitetspolitikk utspille seg i vestlige land, der religionen til muslimske minoriteter mer og mer er blitt fremstilt som en fremmed trussel mot frihet som en skattet kulturverdi, og kritikk og karikering av islam er blitt verdsatt som en form for kulturell motstand.

Engasjerte muslimer havner altså i en klemme når de ønsker å hevde både menneskerettighetene og sin muslimske identitet. I dette «islamske dilemmaet» ligger det imidlertid en strategisk mulighet for reformer, hevder Mahmoud Sadri. Han sammenligner «sammenstøtet innenfor sivilisasjoner» og den «kognitive dissonansen» om disse spørsmålene innenfor islam med spenningen mellom amerikanske demokratiske verdier og rasistisk politikk i det 20. århundre, slik den drøftes i Gunnar Myrdals klassiske studie *An American Dilemma (1944)*. På samme måte som borgerrettsbevegelsen i Amerika, antyder Sadri, kan muslimske reformister vinne frem ved å konfrontere sine egne samfunn med kløften mellom de umenneskelige lovene og de humane verdiene og idealene de har. Som belegg for at dette kan virke, har han sett på de forholdsvis få iranske straffeprosessene som har vært ført mot høyt profilerte religiøse dissidenter for deres overbevisning, og funnet at opinionen tvang myndighetene til å vike tilbake fra dødsstraff i disse sakene.

Man kan altså gripe dilemmaet an ved å erkjenne at det dreier seg om en kamp om tolkninger som pågår innenfor den muslimske tradisjonen selv, slik den også har pågått i andre tradisjoner. For å bestride blasfemi- og apostasilover på vegne av islamske idealer trenger muslimer ikke bare sine meningers mot, men også kunnskap om sin islamske tradisjon for å kunne hente frem verdier om frihet og fravær av tvang, og plukke fra hverandre argumentet om at straffene er Guds lov.

Her gjør vi rede for arbeidet til muslimske eksperter som bygger opp slik kunnskap på forskjellige måter, blant annet ved å

- vise hvordan lovene fungerer på måter som skader muslimske samfunn og virker mot sin hensikt
- avdekke svake punkter i de religiøse argumentene for disse lovene
- argumentere for trosfrihet og ytringsfrihet som islamske verdier
- åpne et rom for debatt og reform innen muslimsk tradisjon

VIDERE LESNING

- Om religiøs legitimering av lovene og problemet med identitetspolitikk, se redaktørenes «Introduction», *FEI* s. 1–13; om religiøs legitimering av lover av delvis kolonial eller sekulær postkolonial opprinnelse, se f.eks. kapitlene om Pakistan, Egypt og Indonesia i *FEI*.
- Om det «islamske dilemmaet» og de iranske straffeprosessene: Mahmoud Sadri, «Re-Framing Reform», *FEI* s. 195–206.
- Om meningsmålinger: Pew Research Center, «The World's Muslims: Religion, Politics and Society» (https://www.pewforum.org, 2013); John Esposito og Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam?* (New York: Gallup Press, 2007).

ARTIKKEL 18 OG 19

Den internasjonale konvensjonen om sivile og politiske rettigheter (SP)

Artikkel 18

1. Enhver skal ha rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet. Denne rett skal omfatte frihet til å bekjenne seg til eller anta en religion eller tro etter eget valg, og frihet til alene eller sammen med andre, offentlig eller privat, å utøve sin religion eller tro gjennom gudstjeneste, iakttagelse av religiøse skikker, andaktsøvelser og undervisning.
2. Ingen må utsettes for tvang som vil kunne innskrenke hans frihet til å bekjenne seg til eller å anta en religion eller tro etter eget valg.
3. Friheten til å utøve en religion eller tro skal ikke være gjenstand for andre begrensninger enn slike som er foreskrevet i lov og som er nødvendige for å beskytte den offentlige sikkerhet, orden, helse eller moral, eller andres grunnleggende rettigheter og friheter.
4. Konvensjonspartene forplikter seg til å respektere foreldres, og i tilfelle vergers, frihet til å sørge for sine barns religiøse og moralske oppdragelse i samsvar med deres egen overbevisning.

Artikkel 19

1. Enhver skal ha rett til meningsfrihet uten inngrep.
2. Enhver skal ha rett til ytringsfrihet; denne rett omfatter frihet til å søke, motta og meddele opplysninger og tanker av alle slag, uten hensyn til landegrenser, enten i muntlig, skriftlig eller trykt form, eller ved kunstneriske eller andre uttrykksmidler etter eget valg.
3. Utøvelsen av de rettigheter som er fastsatt i denne artikkels paragraf 2 medfører særlige forpliktelser og et særlig ansvar. Den kan derfor gjøres til gjenstand for visse begrensninger, som dog må være fastsatt ved lov, og være nødvendige av hensyn til:
   (a) Respekten for andres rettigheter eller omdømme.
   (b) Beskyttelsen av den nasjonale sikkerhet, den alminnelige samfunnsorden (*ordre public*), eller den offentlige helse eller moral.

PROBLEMET MED APOSTASI- OG BLASFEMILOVER

Apostasi- og blasfemilover er undertrykkende og lette å misbruke. De hemmer nytenking og utvikling i mange muslimske land, og de skader omdømmet til islam i stedet for å forsvare det.

Det er bare rundt halvparten av verdens muslimske land som har blasfemilover, og de er ikke de eneste landene som har dem, men de håndhever typisk slike lover mer aktivt og med hardere straffer enn andre land. Det er færre land som har apostasilover, men kriminaliseringen av apostasi er et problem som er nesten unikt for muslimske land, og flere av dem har dødsstraff. Statene lager også mange slags sivilrettslige og administrative vanskeligheter for angivelige frafalne: De risikerer til og med å få ekteskapene sine oppløst, slik det skjedde med Nasr Abu Zayd, en egyptisk professor som anvendte nye forskningsmetoder på Koranen, eller de kan få vanskeligheter med å skaffe seg identitetsbevis de trenger.

Lover mot apostasi bryter med menneskeretten til tros- og livssynsfrihet, som omfatter retten enhver har til å anta, dvs. endre, en religion eller tro. Stater kan til en viss grad begrense hva folk kan *gjøre* i religionens navn (religionsutøvelse), men retten til *tro* etter eget valg er absolutt. Lover mot blasfemi innskrenker ytringsfriheten, som omfatter retten til å ytre sjokkerende meninger. Stater kan begrense ytringer for å beskytte den alminnelige samfunnsorden, folkehelsen, nasjonens sikkerhet og andres rettigheter eller omdømme. Men blasfemiforbud på slike grunnlag (som finnes i mange rettssystemer, ikke bare i muslimske land) er stadig mer i utakt med allmennmoralen og fagopinionen. FNs menneskerettskomité har nylig gjort det klart at blasfemiske ytringer vernes av menings- og ytringsfriheten. Apostasi- og blasfemilover er altså uforenlige med menneskerettighetene allerede i prinsippet.

I praksis har de enda verre virkninger, fordi de lett lar seg misbruke både av myndighetene og andre: av politiske rivaler og forretningskonkurrenter, sjåvinister og gamle uvenner. Ofte er de vidt og uklart formulert, og det er farlig å stille spørsmål ved dem. De virker sammen med andre restriksjoner på medier og politiske ytringer som gjør det straffbart å ha annerledes meninger.

For eksempel slår Mohammad Mostafaei fast at Iran anvender en «kompleks blanding» av lover mot blasfemi – og mot apostasi, som rett nok ikke nevnes i straffeloven, men som via en juridisk bakvei kan rammes av ukodifisert religiøs rett. I prinsippet gir riktignok loven anklagede mange forsvarsmidler, blant annet strenge beviskrav og muligheten til å angre. Men Mostafaei vet fra sin praksis som iransk

advokat og menneskerettsforkjemper at dommere nyter bred adgang til å bruke skjønn og ofte lar seg påvirke politisk. Anklagede kan risikere dødsstraff for bare å lage en uærbødig video, og likevel ha en så uklar rettslig stilling at loven etter Mostafaeis vurdering ikke oppfyller grunnleggende rettsprinsipper. Selv når en dødsdom til slutt blir omstøtt gjennom anke, noe som regelmessig forekommer f.eks. i Pakistan, kan anklagede ha sittet i fengsel og ventet på henrettelse i årevis, som i det nylige tilfellet til Asia Bibi.

Noen ganger brukes lovene til å trakassere og forfølge religiøse minoriteter, enten det gjelder andre religioner (f.eks. kristne), heterodokse grupper (f.eks. ahmadiyya, sufier eller sjiamuslimer i sunnimuslimske majoritetssamfunn), eller fritenkere og ateister. Noen ganger brukes de som påskudd for å trakassere og forfølge alminnelige, troende muslimer av politiske grunner.

Når man trues med harde straffer for å si det man tror på, må det nødvendigvis avskrekke og undertrykke nytenking og debatt, ikke bare i religiøse anliggender, men også i politikken, kunsten og vitenskapen. Til syvende og sist holder det hele samfunnsutviklingen tilbake.

Slike lover virker i tillegg mot sin hensikt ved å sette islam i vanry. Repressive lover og voldsbruk – dødsstraff og drapsmenn som tar loven i egne hender – kan være ment å verne om religionens og Profetens ære, men i dag bare sverter de den i verdens øyne. Etter moderne syn er grusomme straffer avskyelige, og bare utvungen tro kan anerkjennes som autentisk. Terrorhandlinger og rettslig maktmisbruk sjokkerer. Tilfellene til Salman Rushdie, de danske karikaturene og *Charlie Hebdo* i Vesten, Asia Bibi i Pakistan and Meriam Ibrahim i Sudan er noen av de mest beryktede. Når kunstnere og journalister møter voldstrusler for blasfemi, trosser de dem og hevder sin frihet ved å lage enda mer kontroversielt stoff. Internasjonale medier og menneskerettsorganisasjoner skaper oppmerksomhet om ofrenes lidelser, og disse sakene utnyttes også av islamofobe nettverk. Det handler ikke bare om hvordan ikke-muslimer oppfatter islam, men også om hvordan muslimer begynner å oppleve sin egen religion. Som Mostafaei konkluderer i iransk sammenheng, vil håndhevingen av harde og urettferdige straffer nødvendigvis vende folk bort fra islam.

Det at slike lover bringer vanry og vanære over islam, er ikke bare et politisk argument, det har også implikasjoner for islamsk rettslære. Mohsen Kadivar argumenterer for at retten må ta hensyn til normene til «fornuftige folk», normer som endrer seg over tid: hvis en islamsk rettsnorm i dag fører til *wahn al-Islam*, svekking av Islam, gir det grunnlag for å oppheve straffen inntil videre, eller til og med for å erklære hele rettsavgjørelsen den bygger på, ugyldig.

VIDERE LESNING

- Redaktørenes innledning til *FEI* drøfter kort blasfemi- og apostasilovenes utbredelse i muslimske land, samt tilfellene til Nasr Abu Zayd og Asia Bibi. Meriam Ibrahims tilfelle drøftes kort i Kecia Ali, «Transgressing All Bounds?», *FEI* s. 177–193 på s. 178. Det finnes mye litteratur om Rushdie- og karikatursakene, som ikke drøftes nærmere i *FEI*.
- FNs menneskerettskomité drøfter blasfemi i sin generelle kommentar (General Comment) nr. 34 (2011) om SP art. 19 (FN-dok. CCPR/C/GC/34).
- Mohammad Mostafaei, «The Crimes of Apostasy and Blasphemy in Iran», *FEI* s. 101–110.
- Om *wahn al-islam* som grunnlag for å oppheve straffer: se Mohsen Kadivar, «Toward Removing the Punishment of Apostasy in Islam», *FEI* s. 207–236 på s. 218–219, 226–228.

TRADISJONEN UNDER GRANSKING

Den islamske rettstolkningen om apostasi og blasfemi fremstilles som guddommelig og uforanderlig, men den er blitt formet over tid av bestemte historiske, sosiale og politiske forhold.

I oversiktskapitlet sitt kartlegger Abdullah Saeed hvordan utviklingen av blasfemi- og apostasilover ble formet av sosiale og politiske faktorer, herunder politiske hensyn til sikkerhet og makt. I begynnelsen var det overlevelsen og samholdet til det tidlige muslimske fellesskapet som sto på spill: Muhammed og hans tilhengere ble angrepet av de etablerte kreftene i Mekka og undergravd av de såkalte hyklerne. Etter Muhammeds død utkjempet den første kalifen *ridda-krigene* mot frafalne stammer. Disse hendelsene ga juristene stoff til å utvikle retten i de følgende århundrene, som var preget av stadige trusler: Herskere fra skiftende dynastier sto overfor sosiale, politiske og sekteriske konflikter samt invasjoner utenfra. Som Saeed bemerker, utviklet det seg også en økt hengivenhet for Profeten som gjorde det enda viktigere å forsvare profetens ære som fellesskapets ære. Man kan hevde at lover som kontrollerte religiøse ytringer og religiøs tro var ment å støtte opp om herskernes autoritet og befeste samfunnets grenser mot religiøse utgrupper i urolige tider.

Blasfemilovene ble til og med formet av bestemte hendelser i livene til sentrale tenkere. Muhammad Khalid Masud påpeker at Ibn Taymiyya (d. 1328) skrev sitt innflytelsesrike verk om blasfemi som svar på en hendelse der han ble straffet i forbindelse med massedemonstrasjoner mot en kristen som var beskyldt for blasfemi. Han skrev også på bakgrunn av konflikter med mongolske erobrere og sjiamuslimer, der han spilte en offentlig rolle i Syria. Han trakk i sin tur på arbeidet til Qadi 'Iyad (d. 1149), en dommer på spissen av Nord-Afrika mot det muslimske Spania. Nora Eggens studie av 'Iyad antyder at da han formulerte loven om forhåning av Profeten, var han også opptatt av å forsvare en form for religiøs lærd autoritet som en reaksjon mot den fremadstormende bevegelsen til almohadene, radikale religiøse opprørere som grunnla et imperium i dette området (ca. 1130–1269).

Den nye nidkjærheten slike lover håndheves med i moderne, postkolonial tid kan også tilskrives sosiale og politiske omstendigheter. Lovene har fått ny giv med islamismens fremvekst, både direkte der islamister er kommet til makten, og indirekte der styresmaktene har søkt religiøs legitimitet for å møte islamistenes utfordring. Islamistenes prosjekt, å forene religion og stat, medfører naturligvis ideologisk kontroll med religiøs tro og religiøse ytringer. Når slike lover skaper oppstuss i Vesten, appellerer de bare desto mer til folks følelser som trassige uttrykk for muslimsk gruppeidentitet og nasjonal suverenitet overfor ulikheten i globale maktforhold.

Mange steder spiller de bestående religiøse institusjonene en nøkkelrolle i agitasjonen mot å reformere lovene og for å håndheve dem strengt. Også her er det politiske tett forbundet med det religiøse. I en case-studie av Rådet for indonesiske *'ulama* (MUI) utforsker Syafiq Hasyim «fatwa-politikken» til dette halvstatlige organet der religiøse lærde utsteder fatwaer som erklærer forskjellige religiøse grupper og praksiser for «avvikende». Han viser hvordan disse fatwaene tjener som verktøy for å utvide MUIs innflytelse på det offentlige. Selv om fatwaene ikke har noen formell juridisk virkning i en sekulær stat med likestilte borgere, øver de innflytelse på lovgiverne, politiet og domstolene i praksis. Innflytelsen deres har også økt etter Suhartos fall på grunn av statens behov for demokratisk legitimitet i det muslimske flertallet, men samtidig utgjør de en utfordring til pluralismen som staten bygger på. I Egypt har al-Azhar-universitetet utnyttet sin posisjon mellom de regjerende elitene og islamistene til å spille en fremskutt rolle i offentligheten ved å støtte islamisering av lovene og ta initiativer til rettsforfølgelse av blasfemi, som det fremgår av Moataz El Fegierys detaljrike studie av blasfemirett i Egypt.

Samlet sett gir disse betraktningene grunn til å se på islamsk rettstenkning og -praksis vedrørende blasfemi og apostasi som historisk betinget og nært forbundet med sosial og politisk makt: noe som kan analyses og kritiseres på lignende vis som andre former for sosial dominans og grensedragning mellom grupper. Undertrykkingen og utelukkingen av annerledes og marginale religiøse stemmer var jo også forbundet med andre former for sosial rangordning og utestenging, ikke minst på grunnlag av kjønn. Dette kommer tydelig frem f.eks. i rettsavgjørelser om forskjellsbehandling av kvinnelige apostater (der hanafi-rettsskolen mente at de ikke skulle drepes, men låses inne og tuktes til de avsverget sin vantro), men det har også videre implikasjoner.

Ayaan Hirsi Ali bemerker at makt og kjønn alltid henger sammen, og trekker paralleller mellom den marginale stillingen til annerledes troende og kvinner. Begge utfordrer etablert rettroenhet og hever stemmer som myndighetene søker å delegitimere. Dette gjelder særskilt ikke bare for moderne muslimske feminister, men også for muslimske mødre som mistet barn: deres «overdrevne sorg» kunne drive dem ut i den teologiske villfarelsen å stille spørsmål ved Guds rettferdighet. Dette vekket bekymring fordi kvinner, hvor fjernt de enn sto fra maktens sentrum, var vesentlige i grensedragningen om gruppeidentiteten. Samtidig argumenterer Ali for at religiøs vranglære er blitt kvinneliggjort,

og bemerker (i likhet med Saeed) at det finnes paralleller mellom henrettelser av frafalne for overskridelse av religiøse grenser og æresdrap på kvinner for overskridelse av seksuelle grenser. Når de tette forbindelsene mellom patriarkalsk, politisk og religiøs autoritet tas med i beregningen, kan det altså både berike forståelsen av trosfrihet og ytringsfrihet, og peke ut nye retninger for kritikk og reformarbeid.

Erkjennelsen av at lovene i utstrakt grad er blitt formet historisk av menneskelige faktorer, kan bidra til å avmystifisere dem og gi plass til reformer. Her kan det være nyttig å skille mellom begrepene guddommelig rett (*shari'a*) og den ufullkomne menneskelige forståelsen av denne retten (fiqh), samt mellom tradisjonell fiqh og de kodifiserte lovene til moderne stater. Videre viser det seg at selv etter tradisjonelle kriterier er ikke straffene for apostasi og blasfemi så godt belagt som det ofte antas, verken i de hellige skriftene eller i de rettslærdes konsensus.

VIDERE LESNING

- Generelt om historien, sosiale og politiske innflytelser og dynamikken rundt dominans og utelukking: Abdullah Saeed, «Blasphemy Laws in Islam: Towards a Rethinking?», *FEI* s. 17–31.
- Om kjønnsaspekter ved denne dynamikken: Kecia Ali, «Transgressing All Bounds? Gendering Authority and Engendering Orthodoxy», *FEI* s. 177–193.
- Om Ibn Taymiyya: M. Khalid Masud, «Reading Ibn Taymiyya's *al-Sarim», FEI* s. 75–98.
- Om Qadi 'Iyad: Nora S. Eggen, «al-Qadi 'Iyad's Defence of the Prophet and of Scholarly Tradition: *al-Shifā'», FEI* s. 53–73.
- Om Indonesia og Egypt: Syafiq Hasyim, «Politics of Fatwas, 'Deviant Groups' and *Takfir* in the Context of Indonesian Pluralism», *FEI* s. 157–174; Moataz El Fegiery, «Guarding the Mainstream: Blasphemy and Apostasy in Egypt», *FEI* s. 111–129.
- Om skillet mellom *shari'a* og *fiqh*, se *JTE*. Om klassisk islamsk rettstradisjon kontra moderne statlig lovgivning, se f.eks. Saeed, «Blasphemy Laws», *FEI* på s. 24–25.

KORANEN OG SUNNA

Koranen fastsetter ikke noen jordisk straff for apostasi og blasfemi. Derimot gir den belegg for religiøs valgfrihet og for ikkevoldelige reaksjoner på hån. Dette budskapet er blitt bortforklart, men det kan hentes frem med moderne lesemåter.

Koranen angir ikke uttrykkelig noen straff i denne verden for å forlate islam eller for å forhåne religionen, men gjør det klart at Gud vil dømme strengt i det hinsidige. Siden Koranen uttrykkelig fastsetter strenge straffer (*hudud*) for andre ting, f.eks. for tyveri, virker fraværet av slike vers om apostasi og blasfemi betydningsfullt.

Noen rettslærde har insistert på at Koranen krever jordisk straff, men de har måttet gripe til søkte tolkninger. Masud går inn på disse tolkningene hos Ibn Taymiyya (d. 1328), en av de mest innflytelsesrike lærde som skrev om blasfemi. Blant andre argumenter utviklet Ibn Taymiyya en tolkning der ord som sto i tilsynelatende parallelle sammenhenger, betydde det samme. Overtredelser som Koranen kun forbandt med hinsidig straff, som å «gjøre Profeten ondt» eller «forulempe» ham (9:61, 33:57), ble slik gjort til det samme som å «bryte med Gud og hans sendebud» (8:12–13), der straffen var «slag over nakken».

Koranen inneholder imidlertid rikelig med stoff for dem som søker belegg for trosfrihet, og til og med for heftige ytringer. Her rådes de troende til å hanskes med gudsbespottere på ikkevoldelig vis: ved å unngå dem og avstå fra å utveksle nedsettende bemerkninger med dem (4:140, 6:108). Koranen inneholder dessuten flere tilsynelatende uttrykk for religiøs pluralisme og valgfrihet. Den slår fast at alle ville vært troende om Gud hadde bestemt det slik (10:99), og erklærer: "La den tro som vil, og den være vantro som vil" (18:29). Mange steder får Profeten beskjed om at han kun er sendt for å advare folk, ikke for å tvinge dem til å tro; dommen over de vantro er forbeholdt Gud. Det avgjørende utsagnet «Der er ingen tvang i religionen» (2:256) synes å utelukke noen verdslig straff for å endre religion eller ha en annerledes tro, slik en av bidragsyterne våre, Mohsen Kadivar, gjør sterkt gjeldende. Men hvordan kunne både førmoderne islamske rettslærde og moderne lover straffe folk for deres frie valg til tross for disse budskapene?

Alle religiøse tekster krever tolkning, og Koranen er blitt formidlet av lag på lag med korantolkning (*tafsir*). Omaima Abou-Bakr har sporet tolkningene av verset om «ingen tvang» (2:256) gjennom historien. Fortolkerne har brukt de hermeneutiske redskapene i *tafsir* til å innskrenke eller oppheve versets betydning. Innskrenkende tolkninger tar typisk utgangspunkt i (ulike) tradisjoner om anledningen verset ble åpenbart i, f.eks. for å slutte at det kun viser til bokfolkene når de underkaster seg og betaler koppskatten. Opphevende tolkninger

forutsetter at versene som maner muslimene til kamp mot de vantro, ble åpenbart senere, og at de derfor erstatter bestemmelsene i versene som forkaster tvang. Av og til øynet tidlige korantolkere sammenhenger med andre vers om valgfrihet, understreket at tro var en sak mellom enkeltmennesket og Gud, og innså at religiøs tvang stred mot ideen om personlig moralsk ansvar og guddommelig straff eller belønning, påpeker Abou-Bakr. Men disse poengene trådte etterhvert i bakgrunnen, og tradisjonen gikk glipp av en anledning til å tufte tros- og livssynsfrihet for alle, også for muslimer, på dette verset. Som Abou-Bakr uttrykker det: «De foreviget det som burde vært gjenstand for endringer, og regnet som foranderlig det som burde ligget fast som et styrende prinsipp.»

Dette begynte å forandre seg med lærde som Muhammad 'Abduh (d. 1905), Mahmud Shaltut (1893–1963) og al-Tahir ibn 'Ashur (1879–1973), som blant annet argumenterte for at «versene om kamp» sto i sammenheng med muslimenes første kamp for overlevelsen i Medina, og derfor ikke opphevet 2:256. Det er blitt utviklet nye tilnærminger til Koranen som tar i betraktning både den bredere historiske bakgrunnen for åpenbaringen, den bredere skriftlige konteksten og det overordnede etiske perspektivet som moderne muslimer får ut av Koranen som helhet. Noen vil avvise forsøk på å tufte moderne friheter på Koranen som uhistoriske, men Abou-Bakr ser en verdi i moderne tolkninger som søker å «gjenopprette det opprinnelige etiske budskapet», og hevder at en reformistisk tilnærming kan gå hånd i hånd med et kritisk perspektiv.

I Profetens sunna finnes det beretninger om at Profeten oppfordret til å drepe enkelte personer som endret sin religion eller spottet ham, men også om at han viste andre nåde. Det kan stilles spørsmål ved ektheten til disse beretningene, ikke minst fordi de synes å stride med Koranens holdning mot tvang. Det er et velkjent tolkningsprinsipp i islamsk rettslære at troverdige beretninger om profeten (*hadith*) må skilles fra svake. Hvis de godtas som autentiske, spørs det fortsatt hva de betydde i sin opprinnelige sammenheng, hvorvidt og hvordan de kan anvendes i dag, hvordan de kan forenes med Koranen, og i særdeleshet: hvorvidt vitnesbyrdet deres er tilstrekkelig belegg for dødsstraff.

Et argument som brukes i vide kretser, er at apostasi og blasfemi ikke var rent religiøse forbrytelser i den spesielle situasjonen til det første muslimske samfunnet, da selve religionens overlevelse ble konstant truet av ytre fiender og indre «hyklere». Under omstendighetene utgjorde de snarere politiske storforbrytelser som høyforræderi eller propaganda for fienden. Omstendighetene har forandret seg, lyder argumentet videre, og i dag bør man også skille mellom religiøse synder og politiske forbrytelser mot statens sikkerhet. Men dette viktige argumentet er nok mer virkningsfullt i stater som alt anerkjenner et visst skille mellom stat og religion, enn i stater som styres etter islamistisk ideologi.

I *FEI* utvikler Kadivar disse argumentene innen rammen av sjiamuslimsk rettslære: Koranens uomtvistelig autentiske budskap kaster tvil over ektheten til motstridende beretninger om Profeten, mener Kadivar. Han finner ingen overbevisende beretninger om at Profeten noensinne dømte noen til døden for apostasi alene, men hevder at det alltid var andre forbrytelser involvert.

VIDERE LESNING

- Om Ibn Taymiyyas spesielle tolkning: M. Khalid Masud, «Reading Ibn Taymiyya's *al-Sarim*», *FEI* s. 75–98 på s. 90–91.
- Om tolkningen av 2:256: Omaima Abou-Bakr, «Freedom of Religion in Qur'anic Exegesis», *FEI* s. 33–51.
- Om belegg i skriften for ytringsfrihet, se også Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1997).
- For kritikker av islams apostasiforbud for å stride med Koranens lære, se bl.a. Kadivar, «Towards Removing», *FEI*; Khaled Abou El Fadel, *Reasoning With God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), s. 400.
- Om Profetens sunna: Saeed, «Blasphemy Laws», *FEI* på s. 19–21; Kadivar, «Towards Removing», *FEI* på s. 214–216.
- On apostasi som (forbundet med) politiske forbrytelser: Abou-Bakr, «Freedom of Religion», FEI på s. 48–49; Kadivar, «Towards Removing», *FEI* på s. 214–15.

KORANVERS

Mot tvang

Der er ingen tvang i religionen. Rett vei er tydelig skilt fra villfarelse. Den som avviser avguder og tror på Gud, han har grepet det påliteligste håndtak, som aldri svikter. Gud hører og vet alt. (2:256)

Om Herren hadde bestemt det slik, ville alle som én på jorden vært troende. Vil da du tvinge menneskene, så de blir troende? (10:99)

«[...S]kulle vi da påtvinge dere dette mot deres vilje?» (11:28)

Si, «Sannheten kommer fra Herren! La den tro som vil, og den være vantro som vil! Vi har beredt en Ild for de urettferdige [...]» (18:29)

Profeten er kun sendt for å advare

[...D]eg påligger bare forkynnelsen. Vi tar Oss av Regnskapet. (13:40)

[...O]m noen finner ledelse, så er han på rett vei til eget beste. Om noen går på villstrå, så si, «Jeg er bare en advarer». (27:92)

Vi kjenner vel til det de sier. Du kan ikke tvinge dem. Men forman med Koranen dem som frykter Min trusel. (50:45)

Så minn dem på! Du er bare en formaner. Du har ingen makt over dem. (88:21–22)

(Se også: 5:99, 10:108, 22:56–58, 39:41.)

Fredelig håndtering av vantro og fornærmelser

«[...N]år dere hører at man fornekter og spotter Guds ord, så sitt ikke hos dem før de skifter samtaleemne, – ellers blir dere lik dem.» Gud vil samle hyklerne og de vantro i helvete alle sammen. (4:140)

Tal ikke nedsettende om den de påkaller utenom Gud, ellers vil de som mottrekk tale nedsettende om Gud i sin uvitenhet [...]. (6:108)

«Dere har deres religion, og jeg har min!» (109:6)

(Oversettelse: Einar Berg)

KRITIKK AV KRAVET PÅ KONSENSUS

Påstander om konsensus om straffen for apostasi og blasfemi hopper over betydelig uenighet blant de rettslærde.

Påstander om at harde straffer for blasfemi og apostasi finner autoritativ støtte i en konsensus (*ijma'*) blant middelalderske rettslærde, står sentralt i legitimeringen av disse straffene. Det var rett nok bred enighet blant tidlige muslimske rettslærde om at muslimske menn som begikk blasfemi, var frafalne og fortjente dødsstraff. Men de lærde striddes også om mangt, blant annet om de kunne benådes, om den anklagede skulle gis tid til å angre, hvordan frafalne kvinner skulle straffes, om blasfemi i seg selv var en av straffene Gud hadde foreskrevet (*hudud*), hvordan en ikke-muslim skulle straffes for blasfemi og på hvilket grunnlag, herunder om blasfemi opphevet gyldigheten til ikke-muslimens beskyttelsespakt som *dhimmi*-undersått.

Senere innflytelsesrike rettslærde var klar over disse forskjellene, men en fortelling som gjorde krav på konsensus vant frem, og meningsmangfoldet blant tidligere rettslærde ble stadig mer fornektet og fortrengt. Ibn Taymiyya hevdet i sin bok om blasfemi at det rådet konsensus om hans eget vidtgående syn: at enhver som fornærmet Profeten, muslim eller ei, skulle straffes med døden, uten først å bli gitt muligheten til å angre og trekke det tilbake. Men som M. Khalid Masud viser, holdt han seg også til tradisjonen med å omhyggelig føre opp meningene til tidligere rettslærde, også mange som skilte seg fra hans egen. Slik sett tilbakedrev han sin egen påstand om konsensus. En av Ibn Taymiyyas strategier var å hevde at et flertallssyn blant de rettslærde utgjorde konsensus; en annen var å avvise syn som skilte seg fra hans eget, som tilbakeviste og feilaktige. I de følgende århundrene, og særlig i moderne tid, spredte Ibn Taymiyyas kompromissløse standpunkt seg også utenfor hans egen hanbali-lovskole.

Arafat Mazhar og Syed Zainuddin Moulvi har gransket argumentene som ble lagt til grunn for innføringen av Pakistans blasfemilover og innsnevringen av straffereaksjonene til dødsstraff i alle tilfeller. Lovgiverne påsto at dette gjenspeilte konsensus i hanafi-lovskolen, som er den de fleste pakistanske muslimer følger. Tradisjonen beretter imidlertid at tidlige hanafirettslærde, deriblant Abu Hanifa, hadde en annen oppfatning av vesentlige spørsmål enn denne påståtte enigheten. Mazhar og Moulvi følger Ibn 'Abidin (d. 1842) i å spore denne feilen til al-Bazzazi (d. 1414). De argumenterer for at Bazzazi tok Ibn Taymiyyas standpunkt – død over såvel muslimske som ikke-muslimske overtredere uten mulighet for benådning – og feilaktig fremstilte det som hanafi-skolens

konsensus. Denne forvrengningen fikk så stor innflytelse at den fortrengte skolens «autentiske standpunkt».

Mazhar og Moulvi går også et sted videre og viser hvordan man fortsetter å fabrikkere konsensus i våre dager. De har lagt frem argumentene sine for religiøse institusjoner, lærde og religiøst profilerte politikere som forfekter dødsstraff. Oppsiktsvekkende nok intervjuet de flere slike talsmenn som ikke bestred funnene deres, men mente at offentligheten ikke burde få vite om dem. De grep til det islamske prinsippet *maslaha* (fellesnytten) som argument for at slik offentliggjøring ville være samfunnsskadelig fordi den ville gagne en sekulær agenda.

Ved å vinne tilbake det tradisjonelle meningsmangfoldet blant rettslærde fra forvrengninger kan muslimer således bestride begrunnelsene for de eksisterende lovene. Ved å sette det i historisk sammenheng kan de ta hele spørsmålet om tro og ytringer opp til ny overveielse med hensyn til de fullstendig endrede omstendighetene i moderne tid.

VIDERE LESNING

- Masud, «Reading Ibn Taymiyya's *al-Sarim*», *FEI* s. 75–98.
- Arafat Mazhar og Syed Zainuddin Moulvi, «Plurality, Dissent and Hegemony: The Story Behind Pakistan's Blasphemy Law», *FEI* s. 131–156.

ENDREDE OMSTENDIGHETER, NYE PARADIGMER

Vesentlige forutsetninger for tradisjonell blasfemi- og apostasirett gjelder ikke lenger i den moderne verden, der menneskerettsparadigmet gjelder.

De rettslærdes tankegang bygget på mange antagelser som ble tatt for gitt i deres egen tid: at det bare var under muslimsk styre man fritt kunne utøve islam, at islams land var i krig med de vantro, at ikke-muslimer bare kunne bo der hvis de var beskyttet av en pakt, og at henrettelser og piskeslag måtte til for å holde orden. Disse forutsetningene gjelder ikke lenger i henhold til folkeretten, lovgivningen i moderne nasjonalstater og det nye menneskerettsparadigmet.

Den sikreste garantien for at alle muslimer skal kunne utøve og utbre islam fritt i dag er den samme som for alle religioner: at staten respekterer menneskerettighetene til tros- og livssynsfrihet samt menings- og ytringsfrihet. Selv om blasfemi også fortsatt er straffbart i enkelte europeiske land, mener FNs eksperter på området nå at blasfemiforbud ikke er en legitim begrensning av ytringsfriheten.

Et viktig førmoderne argument for å drepe ikke-muslimer som begikk blasfemi, var at de dermed brøt beskyttelsespakten de nøt godt av som *dhimmi*-undersåtter under muslimsk styre, slik at de sto tilbake med samme status som de hadde før pakten, nemlig fiender som kunne drepes. Masud bemerker at Ibn Taymiyya's argumenter for dødsstraffen dermed «forutsatte en vedvarende krigstilstand» der frafalne og gudsbespottere ble antatt å slutte seg til fienden. Som han påpeker, er dette en forutsetning som ikke gjelder lenger. Under folkeretten (FN-pakten) er det fred og ikke krig som er det rettmessige forholdet mellom stater.

Dessuten har moderne stater likestilte borgere, ikke «beskyttede» befolkninger. Borgerne er like for loven, de blir ikke rangert og dømt etter religionen de tilhører, og diskriminering på religiøst grunnlag er forbudt. Som Mazhar og Moulvi påpeker: I det moderne Pakistan, der ikke-muslimer bl.a. gjør militærtjeneste og slik er med på å beskytte sine medborgere, gir det ikke mening å hevde at de har noen førmoderne status som «beskyttede» å miste ved blasfemianklager.

Forbudet mot diskriminering, blant annet på religiøst grunnlag, står sentralt i internasjonale menneskerettigheter. Stater skal ikke gripe inn i personers rett til å gifte seg og stifte familie ut fra hvilken religion de har eller endrer. De skal ikke legge juridiske og administrative byrder på folk, f.eks. i forbindelse med identitetskort, fordi de endrer sin religion eller tilhører en religion som ikke er offentlig godkjent.

Synet på straff er også grunnleggende forandret. Internasjonale menneskerettigheter forbyr tortur og grusom, umenneskelig eller nedverdigende straff. Dette utelukker de mange smertefulle fysiske straffene som såvel muslimer som ikke-muslimer anvendte inntil ganske nylig, f.eks. pisking. Menneskerettighetene innskrenker også dødsstraff til «de mest alvorlige forbrytelser», gir rett til å søke benådning eller omgjøring av straffen i alle tilfeller, og har fremskyndet den internasjonale utviklingen mot å avskaffe dødsstraff helt. På det mer generelle planet, som Kadivar påpeker, har kriminologiske fremskritt fremhevet reform og rehabilitering som mål for strafferettspleien, og har vist at nye metoder «kan være bedre og mer egnet til å nå Lovgiverens primære mål» enn tradisjonelle straffer.

Selv om lovfestede vern for religionen kan sies å ha vært tilpasset den juridiske og politiske virkeligheten i sin samtid, blir de dermed mer og mer dysfunksjonelle i nåtiden. Folk som er bekymret over angrep på islam vil derfor måtte vurdere andre strategier for å forsvare sine verdier.

VIDERE LESNING

- Om standpunkt i FN: om blasfemiforbud, se FNs menneskerettskomité, Generell kommentar nr. 34 (2011), FN-dok. CCPR/C/GC/34; om fred, se FN-pakten, art. 2 nr. 4; om ikke-diskriminering, se SP art. 2 nr. 1 og art. 26, jfr. art. 3, art. 14 nr. 1 og art. 27; om dødsdom, SP art. 6; om tortur eller grusom, umenneskelig eller nedverdigende behandling eller straff, SP art. 7.
- Om den mellomstatlige bakgrunnen: Masud, «Reading Ibn Taymiyya's *al-Sarim*», *FEI* s. 92.
- Om krimonologi: Kadivar, «Towards Removing», *FEI* s. 222.
- On *dhimmi*er og borgere: Mazhar og Moulvi, «Plurality, Dissent and Hegemony», *FEI* s. 149–151.

ROM OG KUNNSKAP FOR NYE TILNÆRMINGER

Det er klare grunner til å reformere lovene, men det gjenstår videre etiske og strategiske spørsmål å finne ut av.

Muslimske samfunn har presserende behov for å ta opp normer om kontroll med tro og ytringer til ny overveielse, med henblikk på å reformere lovene i henhold til internasjonale normer. Argumentene vi gjennomgår her, tyder på at vidtrekkende reformer kan være forenlige med aktsomme tolkninger av islam. Repressive statlige lover om apostasi og blasfemi kan oppheves, især dødsstraff. Sivilrettslig og forvaltningsmessig diskriminering mot konvertitter og religiøse «avvikere» kan også avskaffes. Utover dette reiser imidlertid det nye menneskerettsparadigmet mange spørsmål for islamsk etikk, ikke minst om hvordan muslimer bør forholde seg til konversjon, religiøs dissens og krenkende ytringer uten å gripe til strafferett, tvang eller vold. Reformistene trenger å reflektere over både etiske og strategiske spørsmål.

Ett slikt spørsmål er hva slags lover, om noen, reformistene vil erstatte de eksisterende med. I denne sammenhengen øyner redaktørene av FEI en lovende utvikling i FN. På 2010-tallet beveget muslimske og ikke-muslimske regjeringer seg bort fra en lang og ørkesløs debatt om «ærekrenkelse av religion» (*defamation of religion*) og gikk over til å ta opp et problem alle kunne enes om: religiøs intoleranse mot personer.

En del av den nye debatten gjelder lover mot «hatprat», rettere sagt mot tilskynding til diskriminering, fiendskap og vold på religiøst eller annet grunnlag. Internasjonale menneskerettigheter åpner for at ytringsfriheten kan begrenses med slike lover. Fagfolk enes imidlertid om at de må være omhyggelig formulert og sikret så de ikke oppretter bakdører myndighetene kan bruke til å gjeninnføre repressive lover under ett nytt navn.

Lover mot hatprat kan altså kanskje spille en rolle mot de farligste formene for anti-muslimske ytringer: mot ytringer som direkte fremmer hat og setter liv i fare. Men de kan ikke og skal ikke tjene som en erstatning for blasfemilover, og reformforkjempere bør være nøye med ikke å gi inntrykk av at de kan det. Det er blant annet fordi lover mot hatprat beskytter rettighetene til levende personer. I motsetning til lover mot blasfemi eller «ærekrenkelse av religion» verner de ikke religionen eller dens helligdommer mot kritikk, selv ikke mot krenkende kritikk.

Menneskerettighetene hindrer såvisst ikke de troende i å forsvare religionen og ta vare på fellesskapet sitt. Men i frie samfunn vil de stort sett måtte satse på tiltak som dialog, motytringer, opplæring til toleranse og fredelig misjonsvirksomhet (*da'wa*). Det er selvsagt ikke

noe nytt for muslimer å drive *da'wa* og gjendrive negativ omtale av islam – det går tilbake til Koranen og Profetens eksempel. Det var et akutt spørsmål i kolonitiden: Som Abou-Bakr viser, for eksempel, var motivasjonen for Muhammad 'Abduhs betraktninger om koranverset 2:256 å møte anti-islamsk propaganda med argumenter. De som vil forsvare islam gjennom debatt, opplæring og misjon, står i dag under beskyttelse av de internasjonale menneskerettighetene til tros- og ytringsfrihet, og kan arbeide med disse rettighetene i stedet for mot dem. Under organisering og institusjonalisering av dette arbeidet i en globalisert verden kan de finne allierte blant andre trossamfunn og menneskerettsorganisasjoner, og gjøre felles sak med dem mot fordommer og diskriminering. Blant ressursene de kan bygge på, vil vi nevne de relevante FN-initiativene på området det siste tiåret: Rabat-handlingsplanen mot fremme av hat (2012) og «Faith for Rights»-rammeverket for religiøse ledere (2017). Vi merker oss også andre initiativer, som Amman-budskapet (2005) mot *takfir* og sekteriske stridigheter.

Det finnes hindringer for slike allianser. Akkurat som kollisjonen mellom humane religiøse idealer og harde religiøse straffer er et dilemma som gir anledning til reform, har religiøs reform også sine dilemmaer. Sekulære reformforkjempere engster seg gjerne for at hvis man bruker religiøse argumenter i offentlige anliggender, gir man for mye legitimitet til tilhengere av religiøst styre og på bekostning av sekulære stemmer. Men dette gjenspeiler en virkelighet i muslimske samfunn der menneskerettsdebatter ofte sitter fastkjørt i en kløft mellom sekulære og religiøse leire. Det hemmer åpen og ærlig debatt, for eksempel slik Mazhar og Moulvi fant i Pakistan. Det er uheldig: Som Abdullahi An-Na'im har poengtert, er det mulig å utnytte synergier mellom sekularisme, religion og menneskerettigheter. Slike argumenter som vi legger frem her, er forsøk på å bygge bro over denne kløften og komme videre.

Vi finner også lignende dilemmaer innenfor selve den religiøse reformismen. Bør reformister støtte seg til tradisjonell autoritet for å få legitimitet til å oppnå de begrensede målene som denne autoriteten kan støtte? Som nevnt ovenfor, hevder for eksempel Mazhar og Moulvi med styrke at Pakistans blasfemilov bygger på en forvrengning av det opprinnelige hanafi-synet den påstås å representere. Med dette argumentet holder de seg innenfor rammene til de rettslærdes tradisjonelle måte å argumentere på, noe som blant annet gjør at de kan påberope seg autoriteten til visse rettslærde med høy anerkjennelse i tradisjonen, samtidig som de avfeier visse andre figurer som ukvalifiserte til å utøve *ijtihad* (uavhengig rettstolkning). Som Mazhar og Moulvi er klar over, har denne tilnærmingen både sterke og svake sider. Én svakhet er at det er begrenset hvor langt reformistene kan komme ved å støtte seg til det opprinnelige hanafi-synet: Regelen synes fortsatt å være dødsstraff for en muslimsk mann som begår blasfemi og ikke angrer.

En annen begrensning er at argumentet stenger folk uten tradisjonell autoritet ute fra samtalen. Som Kecia Ali påpeker i en annen sammenheng, er mange menn og nesten alle kvinner tradisjonelt utelukket fra rekkene til uavhengige rettstenkere (*mujtahid*-er). Ved å videreføre denne tradisjonen ville reformistene gi avkall på en verdifull ressurs: «kvinners lidenskapelige sorg og legitime sinne, når de blir konstruktivt kanalisert i stedet for å bli undertrykket».

Burde reformister i stedet ta sikte på å demokratisere, kritisere og nytolke selve den religiøse kunnskapen og autoriteten, og løfte frem marginale stemmer? Prosjektet vårt gir ikke svaret. Bidragsyterne våre har ulike tilnærminger – Mohsen Kadivars ene kapittel presenterer sågar systematisk to forskjellige argumentasjoner: én innenfor rammen av tradisjonell *ijtihad*, og en annen og mer vidtrekkende som forutsetter en grunnleggende omlegging i islamsk rettstenkning.

Slike spørsmål vil muslimske reformister fortsette å måtte forhandle om og reflektere over i sine anstrengelser for å bygge brede koalisjoner og adekvate strategier for endring. Oslokoalisjonens mål for prosjektet har vært å skape et rom der slike debatter kan finne sted, bygge kunnskapen som trengs for å gi godt belagte svar på disse spørsmålene, og gjøre denne kunnskapen tilgjengelig for alle.

VIDERE LESNING

- Om «hatprat» og menneskerettighetene, se SP art. 20 nr. 2, jfr. art. 19 nr. 3 og FNs menneskerettskomité, Generell kommentar nr. 34 (2011), FN-dok. CCPR/C/GC/34.
- Om 'Abduh, se Abou-Bakr, «Freedom of Religion in Qur'anic Exegesis», *FEI* på s. 43–44.
- Om Rabat-handlingsplanen (2011, FN-dok. A /HRC/22/17/Add.4) og «Faith for Rights»- initiativet, se https://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/FaithForRights.aspx. Amman-budskapet finnes på https://ammanmessage.com.
- For Abdullahi An-Na'im om religion, skillet stat/religion og menneskerettigheter, se «A Theory of Islam, State and Society», *NDIT* s. 145–161; se også «The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion, and Separatism» i *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, red. Joseph Runzo m.fl., s. 27–49 (Oxford: Oneworld, 2003).
- Om mulighetene og begrensningene som ligger i å bruke tradisjonelle rammeverk, se Mazhar og Moulvi, «Plurality, Dissent and Hegemony», Ali, «Transgressing all bounds?» og Kadivar, «Towards Removing», som alle er i *FEI*.

Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet arbeider for å fremme tros- og livssynsfrihet som et felles gode for alle i alle samfunn. Det gjør den ved å

- legge til rette for diskursivt rom der forskere, religiøse ledere, offentlige tjenestepersoner, eksperter og aktivister kan utforske aktuelle tros- og livssynsrelaterte temaer
- publisere forskning og hjelpemidler for aktører som fremmer tros- og livssynsfrihet
- undervise om og bygge kompetanse på tros- og livssynsfrihet sammen med samarbeidspartnere

I muslimske land blir apostasi- og blasfemilover forsvart med at de bygger på den islamske sharia-retten og har til hensikt å beskytte religionen. Men slike lover kan brukes til å undertrykke tenkning og debatt, såvel som til å trakassere religiøse minoriteter, både innenfor og utenfor islam.



Prosjektet «New Directions in Islamic Thought: Freedom of Religion and Expression in Islam», som startet i 2012, samlet en gruppe muslimske eksperter fra ulike bakgrunner til å drøfte tros- og ytringsfriheten i islamsk rett og moderne muslimske samfunn. Det førte til boken F*reedom of Expression in Islam: Challenging Blasphemy and Apostasy Laws* (2021), som denne rapporten bygger på.

Rapporten er beregnet på beslutningstagere, berørte parter og aktivister som et hjelpemiddel til å utvikle kunnskapsbaserte argumenter for rettsreform.

Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet
Norsk senter for menneskerettigheter, Universitetet i Oslo
https://www.jus.uio.no/smr/om/ia/oslokoalisjonen/index.html