

ISLAM OG DEMOKRATI

Om et centralt aspekt af Samuel Huntingtons teori om “clash of civilizations”

Peter Steensgaard Paludan

1. Indledning

Denne artikel vil ikke bredt behandle Samuel Huntingtons teori om civilisations-sammenstød som et paradigme til forståelse af den globale politik efter den kolde krigs ophør. Den vil derimod belyse én side af teorien, nemlig den vægt Huntington lægger på Vestens forsøg på at påvirke den øvrige verden til at gennemføre demokratiseringer i autoritært styrede stater og til overholdelse af menneskerettighederne, sådan som de forstås i Vesten. Det har været Huntingtons synspunkt, at Vesten igennem denne politik skaber spændinger til den øvrige verden, der er præget af andre kulturer end den vestlige. Demokrati og menneskerettigheder udspringer af vestlig kultur, og derfor opfattes den vestlige kampagne som et forsøg på at påtvinge andre kulturområder væsentlige elementer af den for dem fremmede vestlige kultur. Der er tale om “menneskerettighedsimperialisme”, som Huntington udtrykker det. Jeg vil herunder hovedsageligt begrænse mig til forholdet mellem Vesten og den islamiske verden, men dog også kortfattet gå ind på hans analyse af forholdet mellem Vesten og visse asiatiske lande, der imod de vestlige forsøg på at få menneskerettighederne respekteret har henvist til, at den individualistiske basis for menneskerettighederne er i strid med de “asiatiske værdier”, i hvilke kollektivet er primært i forhold til individet. Huntington ser denne spænding mellem Vesten og disse asiatiske lande som en illustration af hans teori om civilisationssammenstød. Så vidt jeg kan se, er der derimod tale om, at regeringerne i disse asiatiske lande bruger en konstruktion af, hvad der er de basale “asiatiske værdier”, til at afværge kravene om, at menneskerettighederne respekteres af disse mere eller mindre autoritære stater, altså om en politisk problemstilling og ikke om en kulturel (religiøs). Og det samme er tilfældet i forholdet mellem Vesten og den islamske verden. De forsøg, der har været på at udarbejde særlige islamiske menneskerettighedserklæringer, kommer fra konservative muslimske kredse og er ikke udtryk for de opfattelser, der lever hos flertallet af muslimer. Men disse erklæringers ide er – ligesom de “asiatiske værdier” – at afværge pres for respekt for de universelle menneskerettigheder. Tilsvarende er det uholdbart, som Huntington og mange andre, herhjemme Ralf Pittelkow, har antaget, at islam er fremmed for demokrati, og at afvisningen af det i de islamiske lande ikke blot skyldes, at diktatoriske regeringer modsætter sig liberaliseringer, der truer dem, men at muslimer afviser det af religiøse grunde. I en gennemgang af resultaterne af *World Value Survey's* undersøgelser i den islamiske verden skal vi se, at et flertal af verdens muslimer lever med både deres religion og den opfattelse, at demokrati er den styreform, de finder ønskværdig i deres egne lande.

2. Demokrati og menneskerettigheder i Huntingtons teori

Huntington fremhæver i tilknytning til Michael Walzer, at man i alle civilisationer finder noget fælles, nemlig “a ‘thin’ minimalist morality” i form af “minimal moral concepts of truth and justice”, herunder også minimale moralske forbud mod mord, bedrageri, tortur, undertrykkelse og tyranni. For at kunne sameksistere må man lede efter sådanne fællestræk, som hidrører fra de fælles livsbetingelser (Huntington 1996, 318). Men det ændrer ikke ved, at hans position i hans første artikel om temaet og senere i bogen *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* er grundlæggende kulturel relativistisk (smst., og s. 196).¹ Menneskerettigheder ses således ikke som universelt gyldige, men som specifikt vestlige værdier, som Vesten ikke er berettiget til at forsøge at presse lande inden for andre civilisationer til at godtage. Ikke helt med urette vil det blive opfattet som “menneskerettighedsimperialisme” (jf. Huntington 1993, 41; 1996, 195).

Huntington mener klart at kunne vise dette på udviklingen fra 1970'erne til midten af 1990'erne. I 1970'erne og 1980'erne forvandlede en række autoritært styrede stater sig til demokratier. En række faktorer spillede herved en rolle. Foruden at USA, Vesteuropa og internationale organisationer gjorde deres indflydelse gældende, var, medgiver Huntington, økonomisk udvikling uden tvivl den vigtigste faktor i denne udvikling, der førte til demokratisering i Spanien, Portugal, flere latinamerikanske lande, Filippinerne, Sydkorea og stater i Østeuropa. Men, tilføjer han, demokratiseringen havde mest succes i sådanne lande, hvor vestlig, kristen indflydelse var stærk, og de nye demokratier stabiliseredes bedst i de sydlige og centraleuropæiske lande, i mindre grad i Latinamerika. Det katolske og stærkt amerikansk influerede Filippinerne fik atter demokrati i 1980'erne, og efter Sovjetunionens opløsning så man i de nydannede republikker en udvikling, som Huntington finder karakteristisk: I de baltiske republikker med deres historiske tilknytning til vestlig kristendom syntes demokratiet at stabilisere sig, mens stabiliteten i demokratiet i de republikker, der har en ortodoks historie, var usikker, og udsigterne for demokrati i republikker med muslimsk baggrund var dystre. Selv om der indrømmes en væsentlig rolle til materielle faktorer (økonomisk udvikling) og politiske faktorer som USA's og vesteuropæiske landes politiske indflydelse, ses det som afgørende, at det pågældende land har en kulturel baggrund i den vestlige civilisation, hvoraf demokratiet er udsprunget (Huntington 1996, 192f).

¹ Senere ændrede Huntington tilsyneladende opfattelse. Det viser en erklæring, underskrevet af 60 amerikanske intellektuelle (heriblandt Huntington) og offentliggjort på nettet af Institute for American Values i februar 2002 under overskriften: “What we are fighting for: A Letter from America”. Anledning var den amerikanske reaktion på begivenhederne 11/9-2001. Erklæringen henvendte sig bredt til verdensoffentligheden og specielt til “our brothers and sisters in Muslim societies”. Den fastslår bl.a. menneskerettighedernes universelle gyldighed og afviser eksplicit en opfattelse af dem som specifikke for vestlig kultur og derfor ikke gyldige for andre kulturer (www.americanvalues.org). I et svar på erklæringen fra 152 saudiske intellektuelle med titlen *How We Can Coexist?* er sauderne imødekommende over for nogle af menneskerettighederne og citerer Koranen som belæg for dem, men andre af de menneskerettigheder, den amerikanske erklæring indeholder, hævdes at være kulturspecifikke. Specielt omtales her adskillelse af religion og stat (samme hjemmeside).

Noget tilsvarende mener Huntington viser sig, hvis man ser på de problemer, den amerikanske og europæiske menneskerettighedspolitik i første halvdel af 1990'erne blev stillet overfor:

As of 1995 European and American efforts to achieve these goals had met with limited success. Almost all non-Western civilizations were resistant to this pressure from the West. These included Hindu, Orthodox, African, and in some measure even Latin American countries. The greatest resistance to Western democratization, however, came from Islam and Asia. This resistance was rooted in the broader movements of cultural assertiveness embodied in the Islamic Resurgence and the Asian affirmation (s. 193).

Selv om det er ubestrideligt, at den islamiske vækkelse har været antidemokratisk, og det, Huntington her kalder "Asian affirmation", er blevet fremført, bl.a. for at afvise vestlige krav om overholdelse af menneskerettigheder, forekommer argumentationen mig forenklet. Den asiatiske bekræftelse af egne værdier over for vestlige synes snarere at være en politisk konstruktion af et sæt af (postulerede) særlige asiatiske værdier, der skal tjene til at holde vestlig kritik af autoritære styreformers undertrykkelse i visse asiatiske lande fra livet.² De værdier, som asiatiske politikere og intellektuelle med tilknytning til de eksisterende establishments³ har fremført, drejer sig om "strong leadership, respect for authority, law and order, a communitarian orientation placing the good of the collective over the rights of the individual, emphasis on family, etc."; de har altså slående ligheder med konservative ideer, der har en udbredelse langt uden for Asien (Bruun & Jacobsen 2000, 2f; sml. Stokke 2000, 139-45). Spændingen mellem dem og en vestlig opfattelse af menneskerettigheder er oplagt. Kollektivet og dets interesser sættes over de individuelle rettigheder og sociale og økonomiske rettigheder, hvorunder retten til økonomisk udvikling, der er den hyppigst omtalte, sættes over de politiske rettigheder.

Diskursen om "asiatiske værdier" spillede en fremtrædende rolle i en række asiatiske staters modstød mod USA's og Europas menneskerettighedspolitik efter Sovjetunionens opløsning. Vesten søgte her at fremme menneskerettighederne i en række lande ved at gøre handelsaftaler afhængige af udvikling i retning af demokrati og overholdelse af rettighederne, ligesom den vestligt dominerede Internationale Monetære Fond og Verdensbanken gjorde international samarbejde og bistand afhængig af forbedring af menneskeretsforhold. Diskursen om "asiatiske værdier" fremstod i den sammenhæng som en kulturrelativistisk tankegang, der skulle legitimere intern undertrykkelse (Bruun & Jacobsen 2000, 6). Menneskerettighederne i den form, de har fået i FN's menneskerettighedserklæring, kunne på denne måde ses som noget, der udsprang af vestlig kultur

² En international workshop om "Human Rights and Asian Values" blev afholdt af Nordisk Institut for Asien Studier og Institut for Antropologi ved Københavns Universitet i maj 1997. Indlæggene er publiceret i Bruun & Jacobsen 2000.

³ Det drejer sig specielt om repræsentanter for establishmentet i Kina, Singapore, Malaysia, Vietnam, Burma, Indonesien og Thailand. De har derudover haft en vis resonans hos nogle akademikere i Japan, Korea og Indien (Bruun & Jacobsen 2000, 3).

og derfor kun havde gyldighed inden for vestlig kultur, mens den ligeværdige asiatiske kultur havde en anden social moral, som asiatiske samfund bygger på, hvorfor kritik af de politiske forhold i de asiatiske stater på basis af menneskerettighederne var et overgreb. To måneder før Verdenskonferencen om Menneskerettigheder i Wien i juni 1993 mødtes en række asiatiske ledere i Bangkok og vedtog en deklARATION, ifølge hvilken menneskerettighederne skulle ses “in the context ... of national and regional particularities and various historical religious and cultural backgrounds” (cit. efter Huntington 1996, 196). På selve konferencen i Wien lykkedes det vitterligt en asiatisk-islamisk koalITION at få vedtaget en deklARATION, der i virkeligheden er en forringelse af menneskerettighedernes status i forhold til FN’s menneskerettighedserklæring af 1948 (Huntington, smst.).

Problemet i Huntingtons fremstilling er, at han ikke ser diskursen om “asiatiske værdier” i dens politiske sammenhæng, men uden videre tager det for gode varer, at disse værdier skulle være udtryk for en samfundsmoral, der er dybt rodfæstet i asiatisk kultur (Huntington 1996, 225). Dertil kommer, at begrebet asiatisk kultur bruges med en forenklet entydighed, skønt mange asiatiske lande, selv de kulturelt set mest homogene, er præget af indre spændinger mellem forskellige kulturelle traditioner (Bruun & Jacobsen 2000, 8; Stokke 2000, 142-45). Det drejer sig om magtspørgsmål, om at delegitimere en både udefra og indefra kommende kritik af repressive styreformere. Meget tyder på, at noget tilsvarende er tilfældet hos de islamiske regeringer, man på Wien konferencen kunne alliere sig med.

3. Huntington om islam og demokrati

Huntington afviser den opfattelse, som præsident Clinton og mange andre har givet udtryk for, at Vesten ikke har problemer med islam, men kun med voldelige, islamiske ekstremister. Nutidens spændinger mellem Vesten og den islamiske verden er ikke noget nyt, men en fortsættelse af 1400 års historie, fra de omfattende muslimske erobringer i de første århundreder efter islams tilblivelse, der mod vest lagde Nordafrika og den iberiske halvø ind under islamisk herredømme. Derpå fulgte en tid med kristne modstød i form af gradvis tilbageerobring af Spanien (og Sicilien) og korsfarernes midlertidige erobring af det hellige land. I mellemtiden havde de osmanniske tyrkere meldt sig på scenen. De besejrede det byzantinske rige, erobrede en del af Balkan, og to gange stødte de frem og belejrede Wien. Efter det sidste mislykkede forsøg på at erobre Wien (1683) gik udviklingen den anden vej, indtil det Osmanniske rige efter 1. Verdenskrig opløstes og der omkring 1920 overhovedet kun fandtes fire selvstændige muslimske stater – Tyrkiet, Saudi-Arabien, Iran og Afghanistan – mens resten kontrolleredes af europæiske magter og først endeligt afkoloniseredes efter 2. Verdenskrig. I århundreder var muslimer og kristne således hinandens ‘anden’ (Huntington 1996, 209f).

Årsagen til dette mønster af bestandig konflikt er dog ikke enkeltbegivenheder som korstogene; tværtimod, hævder han:

[t]hey flow from the nature of the two religions and the civilizations based on them. Conflict was, on the one hand, a product of difference, particularly the Moslem concept of Islam as a way of life transcending and uniting religion and politics versus the Western Christian concept of the separate realms of God and Caesar. The conflict also stemmed, however, from their similarities. Both were monotheistic religions, which, unlike polytheistic ones, cannot easily assimilate additional deities, and which see the world in dualistic, us-and-them terms. Both are universalistic, claiming to be the one true faith to which all humans can adhere. Both are missionary religions believing that their adherents have an obligation to convert nonbelievers to that one true faith (s. 210f).

Begge parter ekspanderede, når de havde mulighed for det. I dag er det kristent missionerende træk ved Vesten stærkt reduceret pga. sekulariseringen og kirkernes delvise erstatning af mission med dialog, og tilsvarende er det meget få muslimer – en mindre del af fundamentalisterne – der mener, at *dar al-islam* skal udvides ved erobringer.⁴ Der findes ikke desto mindre i nutidig vestlig kultur et lignende træk, nemlig tendensen til at se det vestlige kulturprodukt, som demokrati og menneskerettigheder er, som noget universelt gyldigt og som Vesten er forpligtet til at udbrede globalt. Huntington hævder nemlig, at der er fem grunde til, at konflikten mellem Islam og Vesten ikke bare stadig består, men er intensiveret i dag: De to, der i vor sammenhæng er de vigtigste, er for det første, at der i de seneste årtier i den islamiske verden har fundet en vækkelse sted, som har givet muslimer tillid til deres egen kulturs værdi i sammenligning med Vestens. For det andet krænker Vesten den islamiske verden ved at opfatte sine centrale institutioner og værdier – demokrati og menneskerettigheder – som universelle, og kræve dem efterlevet overalt, samtidig med at man vækker muslimers vrede ved at opretholde sin militære og økonomiske overlegenhed og tage sig ret til at intervenere i konflikter i den islamiske verden (s. 211).⁵

Den islamiske vækkelse består ikke blot i øget tilslutning til islamistiske grupperinger, men også i en bredere, konservativt-religiøs vækkelse, der er tydelig i de islamiske samfund. John L. Esposito beskriver den således:

The indices of an Islamic reawakening in personal life are many: increased attention to religious observances (mosque attendance, prayer, fasting), proliferation of religious programming and publications, more emphasis upon Islamic dress and values, the revitalization of Sufism (mysticism). This broader-based renewal has also been

⁴ Den spansk kristne *reconquista* ser nogle stadig tilbage på med sorg, og der findes fundamentalistiske kredse, der opfordrer muslimer til at huske på, at de en dag skal generobre den iberiske halvø. Ellers er det vigtigste tabte område, som fundamentalister kræver tilbageerobret, Israel/Palæstina. Det er tabt ved en relativt nylig 'konspiration', så nylig, at det endnu står til at genoprette (Kepel 1993, 116).

⁵ Det er Huntingtons anden og tredje grund. De øvrige er: (1) Den hastige befolkningstilvækst i den muslimske verden, der udgør et pres mod den omgivende verden, fører til emigration, og er en medvirkende årsag til tilslutningen til islamistiske bevægelser. (4) Den fælles fjende, kommunismen, er borte og Vesten og den islamiske verden ladet tilbage til at opfatte hinanden som den vigtigste trussel. (5) Den forøgede kontakt mellem muslimer og repræsentanter for Vesten styrker begge parter egen identitet og bevidsthed om forskellighed over for de andre.

accompanied by Islam's reassertion in public life: an increase in Islamically oriented governments, organizations, laws, banks, social welfare services, and educational institutions. Both governments and opposition movements have turned to Islam to enhance their authority and muster popular support ... Most rulers and governments, including more secular states such as Turkey and Tunisia, becoming aware of the potential strength of Islam, has shown sensitivity to and anxiety about Islamic issues (Esposito 1999, 10, cit. Huntington 1996, 110).

Det er oplagt, at denne vækkelse har medført en styrkelse af viljen til at holde fast ved den kulturelle egenart i forhold til, hvad der var tilfældet i de første årtier efter 2. Verdenskrig, da de islamiske lande, der stadig var under vestlig kontrol, fik deres selvstændighed. I første omgang gik udviklingen efter selvstændigheden nemlig i en helt anden retning. Man efterlignede i vidt omfang Vesten ved at udforme lovsystemet, uddannelsessektoren osv. efter vestlige modeller, mens islams rolle var begrænset. Det ændrede sig først efter at det havde vist sig, at den økonomiske udvikling var helt utilstrækkelig, at de nye stater ikke gav deres borgere den frihed, de ønskede og havde forventet, og at nogle af disse stater, som man følte sig solidarisk med, viste sig svage og led forsmædelige militære nederlag over for den lille jødiske stat. Vi skal senere vende tilbage til spørgsmålet om, hvorfor den islamiske vækkelse opstod.

Karakteristisk for Huntington er imidlertid, at han ikke mener, at det blot er islamister og evt. konservative muslimer, der står fjendtligt over for Vesten. Han citerer en passage fra Bernard Lewis' artikel *The Roots of Muslim Rage* (Huntington 1996, 213), hvori Lewis omtaler en følelse af ydmygelse og vrede over for Vesten, over dette, at den muslimske civilisation, der i århundreder var den dominerende, er blevet overhalet af en anden civilisation, som muslimer har været vant til at forstå som underlegen, og over, at de vestlige institutioner, de lokale regeringer indførte efter selvstændigheden, ikke har været leveringsdygtige. Vestlig industrialisering m.v. gav velstand til begrænsede kredse, men de fleste fik ikke del i den. Vestlige politiske institutioner indførtes, men uden at befolkningen fik frihed og en indflydelse, der kunne føre til, at deres interesser blev varetaget. Disse institutioner var indført af lokale politikere; men de blev ikke bedømt ud fra, hvilken betydning de efterlignede originaler har haft i vestlige samfund, men ud fra de (dårlige) kopier, der var oprettet i den muslimske verden. Det skabte grobund for de ideer, islamisterne søger at udbrede, nemlig at det er nødvendigt at fjerne de importerede institutioner og i stedet følge en model, der udspringer af den hjemlige tradition, en islamisk vej. Lewis konkluderer derfor, at der ikke blot er tale om en reaktion fra muslimers side på konkrete handlinger, udført af vestlige regeringer, men om noget mere fundamentalt (Lewis 1990, II, 6f).

Samtidig understreger Lewis imidlertid, at selv om ydmygelsen og vreden er udbredt i de mellemøstlige befolkninger, er det islamisterne, der udformer disse tendenser på en sådan måde, at der bliver tale om et "clash of civilization" (Lewis' formulering, smst.). Han kan derfor også gå videre med i slutningen af artiklen atter at understrege, at islamisme kun er en af de udgaver af islam, der gør sig gældende i dag, og at der findes andre, mere tolerante og åbne. Og, hævder han med rette, en af de ideer, der er overtaget

fra Vesten og stadig er levende i muslimsk kultur, er ideen om politisk frihed, om repræsentation, valg og en regering, der fungerer på baggrund af en demokratisk konstitution (1990, II, 2; 8; 2001, 63). Huntington ser det derimod anderledes. Han hævder:

The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization whose people are convinced of the superiority of their culture and are obsessed with the inferiority of their power. The problem for Islam is not the CIA or the US Department of Defense. It is the West, a different civilization whose people are convinced of the universality of their culture and believe, that their superior, if declining, power imposes on them the obligation to extend their culture throughout the world. These are the basic ingredients that fuel conflict between Islam and the West (Huntington 1996, 217f).

Men denne påstand er uholdbar, og dette kan netop vises, hvis vi går til det centrale element i Huntingtons opfattelse: at det er Vestens forsøg på at eksportere demokrati og menneskerettigheder, der sætter skel mellem vestlig og *muslimsk* kultur, og som er central i det formodede civilisationssammenstød. Det er naturligvis korrekt, at demokrati har dårlige vilkår under de fleste nuværende regeringer i de islamiske stater; men det betyder ikke, at det (og de menneskerettigheder, det bygger på) dér slet og ret er et kulturfremmed element. Huntingtons kulturbegreb er ikke uproblematisk. Der er en tydelig tendens hos ham til at gøre islamisk kultur langt mere ensartet, end tilfældet er, og til at se bort fra de ganske dramatiske udviklinger, der foregår inden for islamisk kultur. Der er næppe tvivl om, at Lewis har ret i, at ideer og krav om politisk frihed og repræsentativt styre er udbredte f.eks. blandt intellektuelle i den islamiske verden, selv om der samtidigt findes et modstød imod vestlig kultur, hvorfra demokrati og menneskerettigheder stammer, i konservative og specielt i islamistiske kredse. I andre dele af befolkningerne er kravet om demokratisering og overholdelse af de universelle menneskerettigheder stærkt, også langt stærkere end Lewis forestiller sig, som vi skal se det dokumenteret nedenfor på basis af *World Values Survey*.

4. Islam og menneskerettigheder

Problemerne med at forene islam og menneskerettigheder hidrører fra, at den islamiske lov, sharia, er et lovkompleks, der bærer præg af det traditionelle samfund, den er blevet til i. Den enkelte indordnede sig i de helheder, det hørte til, til familie, klan eller stamme eller til umma, det omfattende islamiske religionssamfund, og så det som noget selvfølgeligt, at det var underlagt denne guddommelige lov, som man under sin opvækst var socialiseret til. Individualismen, som spiller en afgørende rolle for menneskerettighederne, der sikrer individet over for staten, var ukendt.⁶ Og shariaen indeholder

⁶ Denne opfattelse er så vidt jeg kan se, den mest udbredte, se f.eks. Holleman 1987, 19-20; Mayer 1999, 43. Der er imidlertid fænomener i traditionel islam, som kunne pege fremad i retning af individualisme. Bulliet søger at vise, at det i islam ikke primært drejer sig om at indføje sig i et kollektiv, og at historisk islam har indeholdt en følelse af personlig "freedom to choose his or her authoritative definition of Islam, whether it be

derudover en række enkeltforskrifter, der, sådan som de traditionelt er blevet forstået, er uforenelige med de moderne menneskerettigheder. Det drejer sig om manglende ligestilling af mand og kvinde, manglende ligestilling af dhimmier (jøder og kristne) og andre ikke-muslimer med muslimer, manglende samvittigheds- eller religionsfrihed, væsentligst de problemer, der består for folk, der anses for at være hæretikere og apostater.

Spørgsmålet om menneskerettigheder har i de seneste årtier været omstridt i Mellemøsten. Der findes en række forskellige muslimske holdninger til menneskerettigheder i den forstand, som de findes f.eks. i FN's *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR 1948). En af de mest indflydelsesrige personer under udformningen af UDHR var den iranske FN ambassadør Fereydoun Hobeida,⁷ mens på den anden side den saudiske ambassadør, da UDHR blev forelagt, fordømte deklARATIONEN under henvisning til, at dens oprindelse var i vestlig kultur og at den var "at variance with patterns of culture of Eastern States". Han henviste specifikt til, at bestemmelsen om religionsfrihed var i modstrid med islamisk lov. Det udløste en skarp reaktion fra den pakistanske ambassadør, der hævdede, at islam bekræftede samvittighedsfrihed. Under selve afstemningen var Saudi-Arabien ene blandt de muslimske stater om ikke at stemme for deklARATIONEN, som de i øvrigt i medfør af artikel 1 i FN's charter som medlemsstat har forpligtet sig til at fremme (Mayer 1999, 10f).

Muslimske lande har været meget forskellige med hensyn til ratificering af menneskerettighedskonventioner. Således er *The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW 1981) blevet ratificeret af mange muslimske stater uden reservationer. En gruppe på seks muslimske lande har dog afvist at ratificere den, mens en anden, større gruppe har valgt at ratificere, men med reservationer over for dele af den (nogle centrale), og i nogle tilfælde under henvisning til islamisk lov (Mayer 1999, 124f). Børnekonventionen, *The Convention on the Rights of Children* (CRC 1989), blev også ratificeret af mange muslimske lande uden reservationer, mens andre muslimske lande havde forbehold over for dens artikel 14 om børns religionsfrihed, tilsyneladende fordi den problematiserer den traditionelle autoritet over barnet, som familieoverhovedet har. Andre lande (Iran, Pakistan og Saudi-Arabien) havde omfattende forbehold og ville ikke lade sig forpligte af de dele af konventionen,

grounded in the law, or in the practice of a pious or political leader, or in the traditional usages of his or her community" (Bulliet 1996, 189).

⁷ Efter revolutionen i 1979 ændrede Iran naturligvis synspunkt fra denne liberale opfattelse til et syn, der svarer til det, Saudi-Arabiens ambassadør fremførte, da UDHR oprindeligt blev forelagt til afstemning i FN's generalforsamling. Den iranske ambassadør sagde i en forsvarstale pga. anklagerne mod Den Islamiske Republik Iran for krænkelser af menneskerettighederne bl.a. følgende (parafrase i FN's Generalforsamlings protokollat): "The Universal Declaration of Human Rights, which represented secular understanding of the Judeo-Christian tradition, could not be implemented by Muslims and did not accord with the system of values recognized by the Islamic Republic of Iran; his country would therefore not hesitate to violate its provisions" (Mayer 1999). Irans overtrædelser bestod bl.a. af vilkårlige fængslinger og tortur, og Irans reaktion viser dermed, at dettes og andre muslimske landes kritik af menneskerettighederne mere drejer sig om magt- anvendelse end om islam.

de fandt i uoverensstemmelse med islam (Mayer 1999, 150). Saudi-Arabien har imidlertid ratificeret nogle konventioner, og selv om visse muslimske lande helt eller delvist har vægret sig ved at ratificere FN-konventioner, står de alt i alt ikke så dårligt sammenlignet med mange ikke-muslimske lande, inklusive Vatikanet og USA. Det bør også nævnes, at charteret fra 1972 for Organization of the Islamic Conference (OIC), som alle islamiske lande er medlemmer af, indeholder en ganske uforbeholden passus herom i sin præambel. Den fastslår først, at disse lande er besluttede på at bevare "Islamic spiritual, ethical, social and economic values", og siger derpå, at disse lande bekræfter "their commitment to the UN charter and the fundamental Human Rights, the purposes and principles of which provide the basis for fruitful co-operation amongst all people" (Mayer 1999, 11).

Det skal tilføjes, at de senere årtier har gjort disse lande mere forsigtige med at fastslå deres tilslutning til de internationale menneskerettigheder. Da disse stater opnåede selvstændighed efter 2. Verdenskrig, blev de til nationalstater, der i mangt og meget kopierede europæiske staters institutioner og som fik – bortset fra i en mindre gruppe lande – moderne, sekulære lovsystemer med relativt få islamiske indslag. Senere kom der imidlertid en større tillid til deres egen kulturs betydning for deres institutioners karakter. Den konservative og fundamentalistiske vækkelse siden 1970'erne har skabt et ønske blandt nogle grupperinger om også på dette område at vende tilbage til islamiske værdier. Det har bl.a. ført til formuleringen af særlige islamiske menneskerettigheds-erklæringer, der på mange måder set fra et vestligt synspunkt er et tilbageskridt i forhold til UDHR's tekst. Det drejer sig om den såkaldte *Universal Islamic Declaration of Human Rights* (UIDHR 1981) og *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (1990).⁸ Den førstnævnte, UIDHR, blev formuleret af repræsentanter for Egypten, Saudi-Arabien og Pakistan under *The Islamic Council of Europe's* auspicer. *Islamic Council* er en privat organisation, der er hjemmehørende i London, men som har sit internationale hovedkvarter i Saudi-Arabien. Erklæringen, der er udtryk for konservative, muslimske synspunkter, blev forelagt for UNESCO i Paris. Den anden, Cairoerklæringen, blev godkendt af udenrigsministrene fra OIC i 1990, trods dens udtalte forskellighed fra det ovenfor citerede stykke fra OIC's charter. Også den bærer et tydeligt konservativt præg. Den blev præsenteret på den omtalte *World Conference on Human Right* i Wien i 1993 af den saudiske repræsentant.

Både sauderne og iranerne havde utvivlsomt også religiøse motiver til at søge at presse FN til at acceptere Cairoerklæringen som et islamisk alternativ til UDHR. Men det var næppe deres eneste motiv. De to lande indbyrdes forhold var præget af spænding pga. Irans forsøg på at eksportere sin revolution og Saudi-Arabiens stærke antishiitiske

⁸ Cairoerklæringen er optrykt i Appendix B i Mayer 1999, 203-8 (jf. www1.umn.edu/humanrts/instreet/cairodeclaration.html). UIDHR's engelske tekst kan f.eks. findes på www.alhewar.com/ISLAMDECL.html. Mayer 1999 indeholder en detaljeret analyse af disse to erklæringer (såvel den engelske som den arabiske version) og af den iranske grundlov, den saudiske basislov af 1992 og Al Azhar-udkastet til en konstitution samt litteratur fra den islamiske verden om menneskerettigheder, særligt Abul Ala Maududis og Sultanhussein Tabandehs skrifter. Til Cairoerklæringen og UIDHR's baggrund, se Cooke & Lawrence 1996, 322; Mayer 1999, 21-3. 182.

holdning. De fik opbakning fra Iraks Saddam Hussain, der havde sit ståsted i det sekulære, arabiske nationalistparti, Ba'at.⁹ Fællespunktet for de tre lande var deres interesse i at afværge kritik på basis af f.eks. UDHR ved at promovere Cairoerklæringen som et islamisk alternativ til UDHR. Uden tvivl drejede det sig for disse tre muslimske lande om retten til at bruge menneskerettighedsstridige midler til at opretholde magten i deres respektive lande. Det lykkedes i øvrigt aldrig at opnå den ønskede anerkendelse af Cairoerklæringen, og Kofi Annan har fastholdt menneskerettighedernes universelle karakter (Halliday 1999, 149f; Mayer 1999, 21-3; Cooke 1996, 322).

UIDHR og Cairoerklæringen begrænser menneskerettighederne i forhold til UDHR. De overtager begge mange af de rettigheder, der forekommer i diverse internationale menneskerettighedserklæringer eller -konventioner, men tilføjer nogle karakteristiske formuleringer, der begrænser dem. Disse formuleringer er lidet specifikke, og giver derfor gode muligheder for regeringer for at omgå de internationale menneskerettigheder. Det er således karakteristisk, at Cairoerklæringens to sidste artikler lyder således: "Article 24: All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shariah." – "Article 25: The Islamic Shariah is the only source of reference for the explanation or clarification on any of the articles of this Declaration." Og formuleringer af denne art bruges ofte i de enkelte paragraffer i de to erklæringer. Art. 2, stk. d i Cairoerklæringen lyder således: "Safety from bodily harm is a guaranteed right. It is a duty of the state to safeguard it, and it is prohibited to breach it without a Shariah-prescribed reason", idet formuleringen "without a Shariah prescribed reason" her skal sikre, at det stadig er muligt at benytte de særlige *hudud*-straffe (afhugning af hånd, pisk m.v.).¹⁰ Ytringsfriheden begrænses således i art. 22, stk. a: "Everyone shall have the right to express his opinion freely in such manner as would not be contrary to the principles of the Shariah," og i samme paragraf stk. b suppleres dette med, at enhver har ret til at forsvare og propagere, hvad der er rigtigt og godt og advare mod, hvad der er forkert og ondt "according to the norms of Islamic Shariah." Man har med andre ord ikke ret til at fremføre synspunkter, der ikke stemmer overens med shariaen i det pågældende lands samfundsdebat. Og udtrykket "according to the norms of the Shariah" står også her i en vag ubestemthed, der gør det muligt at karakterisere politisk set upraktiske synspunkter som ikke i overensstemmelse med shariaen, og dermed banlægge dem. Endnu mere vag og åben for anvendelse fra repressive magthaveres side er samme paragrafs stk. c om, at information er en vital nødvendighed for samfundet, men "[i]t may not be exploited or misused in such a way as may violate sanctities and the

⁹ Der var ingen enighed mellem de islamiske lande om denne problemstilling. Således havde Tunesien, som har stillet sig i forreste række i kampen for de universelle menneskerettigheder, allerede på den regionale konference for afrikanske lande, der gik forud for Wien-konferencen, foreslået en fordømmelse af den trussel mod menneskerettighederne, som islamismen udgør (Halliday 1999, 142).

¹⁰ Jf. UIDHR art. I, stk. a (sml. art. V, stk. c): "Human life is sacred and inviolable and every effort shall be made to protect it. In particular no one shall be exposed to injury or death except under the authority of the Law", hvor "Law" ifølge note 1 betyder sharia.

dignity of Prophets, undermine moral and ethical Values or disintegrate, corrupt or harm society or weaken its faith.”

Ligesom frihedsrettighederne begrænses i Cairoerklæringen, sker det med lighedsprincippet. I art. 1, stk. a hedder det: “All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, color, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status or other considerations.” Tilsvarende taler art. 6 om, at kvinder og mænd er lige i værdighed, og den fortsætter med at sige, at kvinden har sine egne rettigheder og pligter. Det, der har afgørende betydning – at alle har *lige rettigheder* – er ikke inkluderet i formuleringerne. Art. 1, stk. b siger, at de, der er mest elsket af Allah, er dem, der er “most beneficial to his subjects, and no one has superiority over another except on the basis of piety and good deeds,” hvilket i konteksten næppe kan betyde andet, end at alle mennesker er lige i Guds øjne, men ikke, at de har lige rettigheder (Mayer 1999, 86).¹¹

UIDHR bruger i endnu højere grad end i Cairoerklæringen efterhængte formuleringer af typen “inden for shariaens grænser” til at begrænse rettigheder. Også den medfører betydelige begrænsninger af frihedsrettighederne. Art. XII (“Ret til frihed med hensyn til Tro, Tanke og Tale”) begrænser ytringsfriheden i stk. a (hvilket gentages i stk. d). Den skal holde sig inden for shariaens grænser, hvortil der føjes, at man ikke må udbrede falskhed eller rapporter, der krænker offentlig anstændighed m.v. – en tilføjelse, der atter er brugbar til at lukke munden på oppositionelle personer.

Mayer (1999, 90-2) har vist, at der i art. III (“Right to Equality and Prohibition Against Impermissible Discrimination”) er nogle påfaldende forskelle mellem den engelske og den arabiske tekst, som er den autoritative. Her siger den engelske version i stk. a, at “[a]ll persons are equal before the Law and are entitled to equal opportunities and protection”, og stk. b siger, at alle har ret til lige løn for lige arbejde, mens stk. c synes at kræve lighedsprincippet overholdt uden hensyn til “religious belief, color, race, origin, sex or language”. Men den arabiske tekst afviger fra dette. Her er der i art. 3, stk. a tale om, at alle er lige over for sharia, og at der ikke må diskrimineres ved applikationen af sharia eller med hensyn til den beskyttelse, de nyder under den (shariaen). Dvs. at sharia, hvis bestemmelser diskriminerer både mellem mænd og kvinder og mellem muslimer og dhimmier, skal appliceres sådan, at de respektive bestemmelser, der gælder for henholdsvis muslimske mænd og kvinder og for muslimer og dhimmier, appliceres i lige grad, og dermed er ligheden borte. Tilsvarende er de kategorier, den arabiske tekst bruger i art. III, stk. c så tvetydige, at det ikke er klart, at diskrimination på basis af køn er forkastelig. Mayer anser denne og andre lignende forskelle mellem

¹¹ Også i Cairoerklæringens art. 12 om enhvers ret til bevægelsesfrihed, ret til selv at vælge bosted og herunder til at forlade sit land bruges formuleringen “inden for rammerne af sharia”. Det betyder i konservativ tolkning (forfatterne er konservative), at kvinden ikke må forlade hjemmet uden sin mands tilladelse og ikke må rejse uden at være ledsaget af mandlig slægtning. – Art. 23, stk. b giver enhver ret til at påtage sig et offentligt hverv. Men når der tilføjes “i overensstemmelse med shariaens bestemmelser”, er konsekvensen, at konservative kredse kan udelukke kvinder fra f.eks. ministerposter (Mayer 1999, 121).

den engelske og den (autoritative) arabiske tekst for bevidste. Den vestlige læser skal få det indtryk af den engelske formulering, at der er tale om ligestilling.

Noget lignende finder Mayer i art. XIII: "Right to Freedom of Religion", der lyder: "Every person has the right to freedom of conscience and worship in accordance with his religious beliefs." I de noter, der hører med til den engelske version, henvises der til Sura 109, 6. I den arabiske version derimod er et brudstykke af dette vers med i selve teksten, der så hedder, at samvittigheds- og religionsfrihed er en ret, der er givet "i overensstemmelse med princippet, du har din religion, jeg har min" (smst., 161f). Det betyder, at dhimmier har ret til at beholde deres religion, men det er ikke det samme som religionsfrihed i moderne forstand, ligesom de berømte ord "ingen tvang i religionen" (Sura 2, 256) ikke betyder religionsfrihed eller lige status for muslimer og kristne eller jøder, men blot at man ikke må tvinge dem til at konvertere. I en traditionel udlægning af stedet betyder det ikke et forbud mod *diskrimination* mod dem. Ej heller er der i denne tanke om 'religionsfrihed' nogen sikkerhed for mennesker, der bliver anset for hæretikere og apostater, mod at blive forfulgt.

Disse erklæringer er indholdsmæssigt udtryk for en meget konservativ islamisk tankegang, og givetvis ville også mange, der opfatter sig selv som islamister kunne acceptere dem. De ligger da også i mangt og meget nær på den tekst, som indeholdt det første forsøg på at udarbejde og opstille de "islamiske menneskerettigheder", nemlig et mindre hefte med titlen *Human Rights in Islam*, udgivet i 1976 af den pakistanske islamist Abul Ala Mawdudi. Ifølge Mawdudi har menneskerettighederne deres oprindelse i den ældste islam for 1400 år siden, i Koranen (se Cooke & Lawrence 1996, 119-22; Mayer 1999, 20f. 103-5. 144-6. 163-5). Samme teori deles af både UIDHR og Cairoerklæringen, i hvis forord det hedder:

Believing that fundamental rights and freedoms according to Islam are an integral part of the Islamic religion and that no one shall have the right as a matter of principle to abolish them either in whole or in part or to violate or to ignore them in as much as they are divine commandment, which are contained in the Revealed Books of Allah and which were sent through the last of his Prophets ... (sml. forordet til UIDHR).

UIDHR er da også udstyret med ikke mindre end 124 noter, der indeholder henvisninger til Koran og hadith – henvisninger, der skal dokumentere, at UIDHR's rettigheder er i overensstemmelse med islams ældste og mest autoritative kilder. Man mener formentlig dermed også at have godtgjort tesen om menneskerettighedernes oprindelse. Det er åbenbart vigtigt, at dette fastslås, og grunden synes at være, at hvad der i nutiden bliver anset for at være avanceret, f.eks. moderne naturvidenskab, selv om den tilsyneladende er opstået i Vesten, må vises at have sit udspring i islam. Ellers ville islam være tilbagestående. Og menneskerettigheder anses både i Mellempøsten og i Vesten for et sådant "fremskridtsfænomen". Det giver sig af denne teses logik, at man i så fald må se moderne, vestlige menneskerettigheder, inkl. FN's, som fordrejede, da de rettigheder, de

opererer med, langt fra alle er identiske med de islamiske (Cooke & Lawrence 1996, 322-4; Mayer 1999, 184-7).¹²

Alle de her omtalte forhold peger i retning af, at både konservative muslimer og regeringerne i de islamiske lande føler sig under pres af den vestlige menneskerettighedsdiskurs, ikke blot i den forstand, at den vestlige kritik af de mange menneskerettighedsbrud i disse lande gør indtryk. Det samme gør den kritik, der kommer indefra, bl.a. ved at der i de fleste islamiske lande er etableret lokale menneskerettighedsgrupper. Og det er tydeligt, at menneskerettighedsbegreber er blevet indoptaget i den politiske diskurs i de islamiske lande, og at rettighederne – vel at mærke de internationalt anerkendte – er i brug som målestokke, man kan bedømme en regerings politik på. Med andre ord er disse begreber blevet en del af deres egen kultur og står ikke mere som fremmede. Det kan heller ikke undre alene af den grund, at overalt i den islamiske verden er den moderne centraliserede nationalstat blevet overtaget som statsmodel. Dermed har staten også fået væsentligt øgede muligheder for kontrol og overvågning af befolkningerne – dvs. regeringerne har i dag betydeligt forøgede muligheder for systematisk undertrykkelse (Mayer 1999, 14f). Og de benytter sig af disse muligheder. Den islamiske verden får en kraftig kritik i menneskerettighedsrapporter (s. 188-91).

Der er ingen grund til at betvivle, at de, som har udarbejdet sådanne alternative, islamiske menneskerettighedserklæringer, har haft religiøse motiver. De repræsenterer den konservative og islamistiske del af befolkningerne, men næppe flertallet, som har fået øje på menneskerettighedernes betydning, og om hvem vi ved, at flertallet ønsker de nuværende diktatoriske regeringer erstattet af demokrati, jf. nedenfor.

For de politikere, der har promoveret disse alternative menneskerettighedserklæringer og som har søgt at få dem internationalt anerkendt, drejer det sig næppe om, at de mener, at disse erklæringers indhold er et genuint udtryk for islamisk kultur, som bør anerkendes som sådan af andre. Men det ville af magtmæssige grunde være praktisk for dem, hvis et sådant forehavende kunne lykkes. De ville blive fri for kritik udefra og indefra på basis af de internationalt anerkendte menneskerettigheder. Her er der ingen tvivl om, at Halliday (1999, 146-50) har ret i, at det er magtspørgsmålet, der er afgørende.

Islam er imidlertid en flertydig størrelse. Der er derfor heller ikke blot én enkelt autoritativ islamisk holdning til menneskerettigheder. En række islamiske teologer har foreslået ny fortolkningsmuligheder under indflydelse af moderniteten. Jeg kan her blot give nogle få eksempler. Den tunesiske forfatter Muhammed Talbi (født 1921), hvis skrifter er fokuserede på moderne islam og økumeniske emner, afviser den ofte set anvendelse af fænomenet *shura* (konsultation) i tidlig islam som et fortillfælde for demokrati. Men han finder dog, at begrebet har en antityrannisk tendens til fælles med demokrati. Det er hans opfattelse, at Koranen giver ummaen frihed til og ansvar for at organisere de institutioner, som ummaen selv vælger, og at den eneste retningslinie, der

¹² Synspunktet er tilsyneladende udbredt blandt konservative muslimer, jf. at det spillede en central rolle i den konference, der i slutningen af 1980 blev afholdt i Kuwait om menneskerettigheder i Islam (Cooke & Lawrence 1996, 323-4; Mayer 1999, 185).

gives herfor, er, at man vælger det bedste system, hvilket altid skal være antityrannisk, og som vil promovere retfærdighed, harmoni og lighed for alle folk. Mener man, at det bedste er vestligt demokrati, kan man anvende det som model, for der er intet i Koranen, som hindrer det, og dette er for Talbi tilstrækkelig legitimation (Nettler 2000, 141f).¹³

Den sudanesiske sufi-inspirerede, reformistiske forfatter Mahmud Muhammed Taha, blev født ca. 1910 og henrettet i 1985 efter en apostasisag, da præsident Jafar Numeiri begyndte at implementere shariaen som statens lov i Sudan. Han fastslår, at frihed er en umistelig menneskeret, der tilkommer alle individer uanset race eller religion (Mahmoud 2000, 110), hvorfor al diskrimination med basis i race, religion eller køn må afvises. Han sætter individet i centrum af sin tænkning og ønsker et samfund, der er præget af politisk og økonomisk frihed og lighed og insisterer derfor på en forening af demokrati og socialisme og på, at "individets absolutte frihed" skal bruges som en prøvesten for alle værdier og institutioner (s. 119-21).¹⁴

Den arabiske filosof Muhamed Abed Jabri, hvis værk *A Critique of Arab Reason* (1984-90) er blevet en klassiker i moderne arabisk tænkning, har også skrevet om demokrati og menneskerettigheder og om religion og stat. Ligesom de to foregående forstår han *shura* som konsultation, ikke demokrati. På den anden side kan dette begreb tjene som legitimation af demokrati, for så vidt som det understreger betydningen af konsultation og forståelse mellem alle medlemmer af det muslimske samfund. Han er betænkelig ved en total adskillelse af religion og stat. Islam kan levere etiske grund-sætninger til stat og samfund, men "rules and practices would be submitted to rational considerations and to what experience has shown to be the best solution" (Filati-Ansari 2000, 166).

Disse reformister har ikke stået alene.¹⁵ De allerfleste af dem hører imidlertid ikke til de islamiske landes officielle *ulama*, der meget ofte er konservative. Dog findes der også *ulama*, der er liberalt indstillede, i Iran f.eks. Ayatollah Montazeri eller Ayatollah Taleghani, en højt respekteret religiøs leder, der heftigt har kritiseret Khomeinistyreten pga. dets begrænsninger af borgernes frihedsrettigheder. "Any group that wants to restrict people's freedom, [the freedom] to criticize, protest, discuss and debate, does not comprehend Islam" (cit. efter Mayer 1999, 25). Vigtigst er, at der i islams historie foruden de 'ortodokse' synspunkter også fra de ældste kilder af findes en rationalistisk og humanistisk strømning, som man i denne forbindelse kan bygge på. Det er, hvad f.eks. den marokkanske sociologiprofessor Fatima Mernissi, feminist og forkæmper for en modernistisk islamtolkning, har søgt at vise i sin bog *Islam and Democracy*.

¹³ Se også Talbi 2003 – en ætsende kritik af de udemokratiske tilstande i den arabiske verden.

¹⁴ Hjærpe 2002, 127 mener, at netop sufismen har et alternativ til de velkendte former for islamisme: "There are the Derwish [Sufi] orders, with their social basis, their character of Muslim piety concentrated on the inner, spiritual development, the personal piety, and not religion as a political order or jurisdiction. Deep piety can be combined with political secularism."

¹⁵ Libaneseeren Subhi Mahmassani prøver at vise, at egalitarisme og tolerance er en vigtig strømning i Islams kilder. Sudaneseeren Abdullahi An-Naim bygger videre på Taha og udvikler en form for metodologi, hvorefter man kan aflede menneskerettigheder af islams kilder. Den iranske filosofiprofessor Abdulkarim Soroush udviser en islamopfattelse, hvor de frihedsbegrænsninger, hans lands regering har indført, ikke findes.

5. Modernisering og demokrati

At sådanne værdier kan være så udbredte i Mellemøsten, skyldes naturligvis delvis vestlig påvirkning i de seneste to århundreder, hvor moderniseringen har sat sig sine klare spor i området kultur. Huntington skelner mellem “modernization” og “westernization”, men på en måde, der forekommer mig uafklaret. Modernisering indebærer “industrialization, urbanization, increasing levels of literacy, education, wealth, and social mobilization, and more complex and diversified occupational structures” (Huntington 1996, 68; 1996a, *passim*), mens ‘vestliggørelse’ betegner overtagelse af vestlig kultur. Det står Huntington klart, at modernisering medfører kulturforandringer; men de kan foregå inden for den pågældende kulturs rammer. Alligevel fremgår det, at disse forandringer ikke nødvendigvis truer det grundlæggende i den pågældende ikke-vestlige kultur. Der findes en vej, der gør dette muligt, nemlig en ‘reformisme’, dvs. “to attempt to combine modernization with the preservation of central values, practices, and institutions of the society’s indigenous culture” (1996, 74). I praksis er udviklingen dog gået anderledes. Modernisering og vestliggørelse har i begyndelsen af processen været forbundne, og udviklingslandene har absorberet substantielle elementer fra vestlig kultur. Senere i forløbet er der så kommet en reaktion imod de importerede elementer af vestlig kultur, og lokalkulturen har gennemgået en genoplivelse.

Så vidt jeg kan se, er denne måde at skelne mellem modernisering og vestliggørelse på uholdbar. At indføre moderne, teknologisk baseret industri, moderne uddannelse med bl.a. naturvidenskab, drevet på lokale universiteter, vil i sig selv medføre kulturforandring, sådan som Holden & Johns (1982, 259-66) har påpeget det for det konservative Saudi-Arabiens vedkommende. Det er et spørgsmål om tid. Naturvidenskab problematiserer den traditionelle kosmologi (også Koranens), hvilket også stiller spørgsmålstegn ved de normer, der er begrundet heri. Og når virkningen af industrialiseringen kommer i form af hævet levestandard, synes også det at give kulturforandring.

Huntington viser af og til, at hans analyser ikke hviler på et rendyrket idealistisk grundlag, dvs. at han ikke forstår de historiske udviklinger alene på grundlag af menneskelige formål, ideer og tanker. Undertiden henviser han til, at dette og hint udviklingsforløb har haft økonomiske årsager (f.eks. 1999, 121. 238). Han er stærkt påvirket af Weber; det væsentlige for ham er at gøre det forståeligt, hvordan kulturelle mønstre virker ind på det økonomiske og politiske liv. I forordet til en samling af studier om i hvilken grad kultur former økonomisk og politisk udvikling, fortæller han, at han i begyndelsen af 1990’erne blev bekendt med økonomiske data om Ghana og Sydkorea i begyndelsen af 1960’erne, hvoraf det fremgik, at de to lande på det tidspunkt stod nogenlunde lige økonomisk. 30 år senere var Sydkorea imidlertid blevet en økonomisk gigant (den 14. stærkeste økonomi i verden), mens Ghana nu lå med en økonomi på en 1/15 af Sydkoreas. Den eneste forklaring, der forekom Huntington mulig, var kulturel: Sydkoreanerne sætter værdier som driftighed, hårdt arbejde, uddannelse og disciplin højt. Ghaneserne har andre værdier. Kort sagt: “Culture Matters”, som bogen kom til at

hedde (Harrison & Huntington 2000, XIII). Dette idealistiske udgangspunkt er det dominerende både i den oprindelige artikel og i bogen om civilisationssammenstød.

Huntington hæftede sig bl.a. ved, at den bølge af demokratiseringer, der fandt sted i 1980'erne og 1990'erne gik uden om den islamiske verden. Resultatet var, ifølge *Freedom Houses* årlige opgørelse i 1992 (se www.freedomhouse.org), at ud af verdens 192 stater havde nu 2/3, dvs. 121 stater, demokratiske valg, men af de 47 islamiske stater hørte kun 1/4 (11 lande, ingen arabiske) med til den demokratiske gruppe (Norris & Inglehart 2002, 4; 2003, 68). Der har hidtil ikke foreligget kvantitative sociologiske undersøgelser, som kunne kaste lys over denne problemstilling. De fortolkninger, der er fremlagt, har bygget på enten observationer og kvalitative interviews eller på studier af litterære kilder. Nu findes der imidlertid også et kvantitativt materiale, som i de seneste år er blevet anvendt til at kaste lys over emnet. Det drejer sig om *World Values Survey* (WVS), hvis ledende kraft Ronald Inglehart har været.¹⁶ Inglehart og Norris (2002 og 2003) er analyser af dette materiale, hvoraf der indgik undersøgelser fra en række islamiske stater: Albanien, Azerbajjan, Bangladesh, Egypten, Iran, Jordan, Marocco, Pakistan og Tyrkiet (Norris & Inglehart 2002, 17). Også Algeriet og Indonesien er nu omfattet (Pettersson 2003, 8). Alt i alt har undersøgelser været foretaget i ca. 75 lande med befolkninger, der tilsammen udgør ca. 80 % af verdens samlede befolkninger. Og de islamiske lande, der har de store befolkninger, er med.

Undersøgelserne har vist, at ønsket om demokrati i de islamiske stater er overraskende stærkt. Støtten til demokratiske idealer og til demokratiets evne til at løse f.eks. økonomiske problemer er af samme størrelse i islamiske lande som i lande med vestlige kirkesamfund (protestantisk og katolsk) som baggrund. De islamiske lande adskiller sig altså på dette område ikke fra de vestlige, hvis kristne kultur ifølge Huntington er forudsætning for demokratiet. Dette demokrati-ønske bekræftes af, at de islamiske lande atter med samme styrke som de vestlige afviser 'stærke ledere', hvilket på selve spørgeskemaerne mere præcist var udtrykt som "having strong leaders who do not have to bother with parliaments and elections".

Demokratiet er altså populært. Det er i de seneste årtier blevet populært overalt på kloden; men uden for Vesten gælder dette åbenbart særligt i islamiske lande. Pakistan lå lavere end gennemsnittet, mens mellem 92 % og 99 % i Albanien, Egypten, Bangladesh, Azerbajjan, Indonesien, Marocco og Tyrkiet fandt, at demokrati er den bedste styreform (Inglehart & Norris 2003, 70). Støtten til demokrati ligger på samme niveau i de vestlige og islamiske lande, mens den er lavere i alle andre civilisationer.¹⁷

¹⁶ *World Values Survey* er en fortsættelse af den tidligere gennemførte *European Values Survey*. På projektets hjemmeside, <http://wvs.isr.umich.edu/>, findes redegørelser for projektet, metode og gennemførte undersøgelser ligesom de spørgeskemaer, der er anvendt i forbindelse med de her relevante undersøgelser, er fremlagt.

¹⁷ Japan ligger dog på 81 % i støtte til demokratiets ide, 70 % til dets evne til at tackle eksisterende problemer (Norris & Inglehart 2002, 19).

DEMOCRATIC POLITICAL VALUES				
Type of Society	Approve of Democratic Performance	Approve of Democratic Ideas	Disapproval of Religious leaders	Disapproval of strong leaders
Western Christianity	68	86	62	61
Islamic	68	87	39	61
All Other	63	80	53	55
LIBERAL SOCIAL VALUES				
Type of Society	Approve of gender equality	Approve of homosexuality	Approve of Abortion	Approve of Divorce
Western Christianity	82	53	48	60
Islamic	55	12	25	35
All other	67	28	36	47

Efter Norris & Inglehart 2002, 19, Table 3, her kun delvist gengivet.

I sammenligning med Vesten er det positive syn, man ifølge undersøgelsen har i muslimske samfund på religiøse leders betydning i det offentlige liv, iøjnefaldende.¹⁸ Generelt findes der et mere positivt forhold til religiøse ledere uden for Vesten end i de sekulariserede vestlige lande (Norris & Inglehart 2002, 10-3). Tager de del i det offentlige liv efter demokratiske spilleregler står dette jo heller ikke i et spændingsforhold til dette, at mange svarpersoner med dette syn også har støttet demokrati. Undersøgelserne har også søgt at måle svarpersonernes grad af personlig religiøsitet og involvering i religiøse aktiviteter; men der er ingen tegn på, at en høj grad af personlig religiøsitet og stærk involvering i religiøse aktiviteter betyder svagere støtte til demokrati (Tessler 2002, 13-4).¹⁹

Med hensyn til liberale, sociale værdier viser forskellen sig derimod mellem den vestlige og den islamiske verden klart. Tilslutningen til lighed mellem kønnene er markant lavere i islamiske lande end i Vesten; men det skal dog bemærkes, at lighed mellem kønnene har et flertal for sig (55 %). For Inglehart og Norris at se findes der derfor ikke noget *clash of civilization* mellem Vesten og den islamiske verden med hensyn til, om demokrati er den foretrukne samfundsform; det gør der derimod med hensyn til holdninger til ligestilling mellem kønnene og til den seksuelle frigørelse, der har fundet sted i Vesten siden 1960'erne, og som kommer til udtryk i forskellen i holdninger til homoseksualitet, abort og skilsmisse. Og på det område er forskellen

¹⁸ Procenterne fremkommer ved kombination af svarene på to spørgsmål: a: "Er politikere, der ikke tror på Gud, uegnede til at have offentligt hverv?", og b: "Ville det være bedre for [dette land], hvis der var flere personer med stærk religiøs tro i offentlige hverv?" (Norris & Inglehart 2002, 18).

¹⁹ I Egypten synes det dog, at personer med høj grad af involvering i religiøse aktiviteter er mere tilbøjelige til at mene, at demokratiet har ulemper (Tessler 2002, 14).

blevet større i de seneste årtier. Ifølge Inglehart er der i Vesten tale om et kulturelt skifte til *postmaterialisme*,²⁰ et skifte som kommer til udtryk hos de generationer der er vokset op i velfærdsstater efter 2. Verdenskrig. Dette skiftes årsag skal således findes i det høje økonomiske niveau, der muliggjorde velfærdsstaten, mens ungdommen i den islamiske verden ikke er vokset op under tilsvarende vilkår og derfor har bevaret de normer på dette område, som de har overtaget fra deres forældre (Inglehart 1997, *passim*).²¹

Spørgsmålet er nu, hvad baggrunden er for, at ønsket om demokrati er så udbredt i den islamiske verden, som vi har set. Inglehart, Norris og Welzel m.fl. mener, at det primært er den begyndende industrialisering og den deraf følgende forøgelse af bruttonationalproduktet pr. indbygger, der er baggrunden. Industrialisering og økonomisk udvikling ændrer de sociale strukturer:

bringing urbanization, mass education, occupational specialization, growing organizational networks, greater income equality,²² and a variety of associated developments that mobilize mass participation in politics. Rising occupational specialization and rising education lead to a workforce that is independent minded and has specialized skills that enhance their bargaining power against elites (Inglehart 2000, 92).

Herigennem fremkalder den økonomiske udvikling aspirationen om frihed (Welzel & Inglehart 2001, 12-6). Welzel og Inglehart viser, at frihedsaspirationen vokser gradvist ved økonomisk udvikling. Blandt stater med et bruttonationalprodukt²³ under 1000 US \$ pr. indbygger er ingen demokratiske; men sandsynligheden for, at et autokratisk samfund ændres til et demokrati, fordobles statistisk set, hver gang en stats bruttonationalprodukt øges med 1000 \$ pr. indbygger (smst., 3-5).²⁴ Selv om det samlede materiale fra *European Values Survey* og *World Values Survey* ser ud til at pege på den økonomiske udvikling som hovedfaktoren bag frihedsaspirationen, er den efter min opfattelse ikke den eneste faktor, der er på spil. Det er nærliggende at antage, at påvirkning fra Vesten

²⁰ De *postmaterialistiske* værdier, der er opstået på baggrund af velfærdsstaten, er ifølge Inglehart og Norris ikke mere centrerede om fysisk og økonomisk overlevelse, men om indflydelse, trivsel og selvudfoldelse. De bidrager til samfundets åbenhed, mens forkastelse af homoseksualitet og lighed mellem kønnene hænger sammen med det autoritære (eller semi-demokratiske) mangelsamfund. Sådanne værdiers viderebestaan kan vanskeliggøre bevarelse af demokratiet, skulle det komme (Inglehart og Norris 2003, 71-3).

²¹ Disse problemstillinger vedr. lighed mellem kønnene og holdningen til en minoritetsgruppe som de homoseksuelle er ifølge Inglehart & Norris en indikator for en lav grad af tolerance og lighed.

²² Det skal bemærkes, at et af de væsentlige problemer i den islamiske verden i dag er, at her har den økonomiske udvikling ikke medført større lighed i indkomstfordelingen, men snarere øget forskellene (Arab Human Development 2002, 91; Ajami 1999, 219).

²³ Bruttonationalproduktet i de islamiske stater er ganske forskellige, også når man ser bort fra de lande, der har en større olieeksport. Egypten, Syrien, Marokko og Jordan har mellem 3.500 og 4.000, de fleste andre ligger højere. Det gælder også Tyrkiet med knapt 7.000 \$ pr. indbygger. Se *Mellemøst Information* 2004, nr. 10, 18.

²⁴ At den økonomiske udvikling tillægges en sådan betydning, medfører ikke, at f.eks. Inglehart bestrider kulturens betydning for samfundsudviklingen. Den sætter sit klare præg på samfundene også efter modernisering og evt. demokratisering (Inglehart 2000, 80. 88f. 91).

ad diverse kanaler er en del af forklaringen, så meget mere som de muslimske befolkninger de fleste steder mærker den moderne nationalstats forøgede muligheder for effektiv undertrykkelse, og dermed er modtagelige for sådanne ideer, som vi ovenfor har set det påpeget hos Mayer.

WVS's spørgeskemaer har også indeholdt spørgsmål om de adspurgtes holdninger til situationen på menneskerettighedsområdet i deres land og til deres tillid til dets politi, væbnede styrker og aktuelle politiske ledelse. Det er påfaldende, at Inglehart ikke har analyseret, hvordan svarene forholder sig til den store støtte til demokrati. Pettersson har derimod behandlet den spænding, der synes at være mellem svarene på de demokratirelaterede spørgsmål og på dem, der vedrører menneskerettigheder (2003, 12-8).²⁵ På trods af, at de fire islamiske lande ifølge FN's rapporter viser betydeligt mindre respekt for menneskerettighederne, er svarene sådan, at "although there are some statistically significant differences between the two groups, the data indicate rather similar evaluations of the Human Rights situation among the two groups of Islamic and Western countries" (s. 15). Kun lidt flere personer i de islamiske lande er kritiske med hensyn til deres regerings (manglende) overholdelse af menneskerettighederne, mens der i disse lande samtidig er større tillid og tilfredshed med politi, de væbnede styrker og det pågældende lands regering (s. 14). Pettersson søger at forklare dette med, at svarpersonerne kan have prioriteret rettighederne forskelligt, dvs. at de har haft forskellige grupper af menneskerettigheder i tankerne, da de afgav svaret, f.eks. de sociale rettigheder frem for de borgerlige og politiske rettigheder. En anden forklaringsmulighed, som Pettersson foreslår, er, at mange i den muslimske verden er påvirkede af den officielle politiske diskurs, der f.eks. i Iran hævder, at Vestens kritik af den islamiske verden på menneskerettighedsområdet dækker over en antiislamisk holdning (s. 13-5). Men ingen af delene er særligt sandsynlig, da bevidstheden om de forskellige regerings repressive foranstaltninger tilsyneladende er ganske høj. Man kan næppe helt udelukke, at disse svar er udtryk for, at svarpersonerne vil afværge, at de kan blive associeret med en undersøgelse, hvor kritik af regimet kommer til udtryk.²⁶

Konkluderende må vi fastholde, at WVS viser, at et flertal af muslimer i dag betragter demokrati som det bedste politiske system og ønsker det gennemført i deres respektive lande. Derimod fremgår det ikke af undersøgelserne, hvad de forstår ved demokrati, og vi må derfor forsigtigvis holde os til en minimaldefinition af fænomenet som et flerpartisystem med frie valg og den dertil hørende ytrings-, forsamlings- og opstillingsfrihed. Det er således ikke islam, der hindrer demokratiet, men hovedsageligt politiske faktorer (jf. Halliday 1999, 116). Mange intellektuelle muslimer kæmper med forskellige løsningsmodeller for enheden af islam og demokrati (Milton-Edwards 2004,

²⁵ Petterssons analyserer WVS's resultater, men bruger i sammenligningen mellem den islamiske verden og Vesten kun resultaterne fra følgende otte lande: Egypten, Jordan, Iran og Indonesien over for USA, Spanien, Sverige og Philippinerne (s. 9).

²⁶ Selv om svarpersonerne holdes anonyme af WVS, er det ikke umuligt for et sikkerhedspoliti at vide, hvem man har været i kontakt med. Svarene er så overraskende, at de kunne problematisere disse specielle datas validitet (jf. Pettersson, s. 15).

161), mens de fleste almindelige borgere blot lever med såvel deres religiøsitet som deres demokratiske ideer: “All that can be said is that most people claim to be pious and most also have a favorable opinion of democracy, thus suggesting, in the aggregate, that there is no incompatibility between Islam and democracy” (Tessler 2002, 14).

6. Islamismen

De fleste islamistiske grupperinger ser stadig demokrati som et vestligt fænomen og afviser det under henvisning til at Allah alene er suverænen, og at det derfor alene tilkommer ham at give love; disse foreligger i shariaen (se f.eks. Sayyid Qutb 1990, 73-8; Khomeini 1981, 36-8. 55-63). Esposito & Voll (1994; 1996) har ganske vist forsøgt at vise, at islamismen udspringer såvel af kravet om, at samfundet bringes i overensstemmelse med den autentiske form for islam, som af kravet om participation i den politiske beslutningsproces; men denne teori har kun vundet liden genklang.²⁷ De fundamentalistiske bevægelser står imidlertid svagere i dag end for ti år siden; men de er stadig den mest organiserede form for opposition i mange islamiske lande og kan sandsynligvis vanskeliggøre liberaliseringer. De anvendes da også af de siddende regeringer som undskyldning for ikke at liberalisere (Al-Braizat 2002, 11). Og de vil vedblivende have styrke, eftersom de faktorer, der har fremkaldt dem, stadig foreligger. Islamismens baggrund fremgår af den sociale profil, mange af dens ledere og tilhængere har haft, nemlig den kontrast de har oplevet mellem en traditionel form for islam, som de er opdraget med, og det sæt af holdninger eller de måder at leve med islam på, der er præget af en vis grad af modernisering og evt. sekularisering, som de har mødt, efter at de selv eller deres forældre er flyttet fra landområderne til storbyen. Mange har fået en moderne, videregående uddannelse, først og fremmest i tekniske fag eller medicin; men det har ikke givet dem en dyberegående forståelse af moderniteten, fordi disse uddannelser i disse lande stadig oftest har en særdeles traditionel karakter og i udstrakt grad består i at memorere lærernes kompendier.²⁸ Moderniteten har heller ikke kunnet byde dem på meget. De fattige kvarterer i forstæderne, hvor islamisterne får mange tilhængere, svulmer stadig op pga. vandringen fra land til by. Samtidig nedbryder moderniteten de traditionelle solidaritetssystemer. Arbejdsløsheden er stor, også blandt dem, der har fået en uddannelse, og får de et job, er det som regel dårligt lønnet. Uddannelsesvæsenet er vokset, men ikke nok, og det har som nævnt stadig en al for

²⁷ Efter at have gjort rede for dette udgangspunkt viser Esposito & Voll (1994, *passim*; 1996, 21-32), at der i islamisk tradition findes et sæt af begreber, som en demokratisk styreform kan baseres på, og de kan på det grundlag direkte tale om “Islams Democratic Essence”. Det forudsættes her, at islamisterne bygger på disse begreber, hvilket imidlertid ikke godtgøres empirisk. Det må også fastholdes, at islamisk tradition netop er traditionel, og den foregriber som sådan ikke direkte demokrati; men der findes begreber i traditionen, der kan *videreudvikles* i denne retning, jf. ovenfor. Jeg må i denne sammenhæng nøjes med at henvise til de kritiske indlæg, der kom i *Middle East Quarterly* efter publikationen af Esposito & Voll 1994 (Clawson 1994; Muravchik 1994; Rubin 1994).

²⁸ Sharot 1992, 38; Kepel 1993, 144. Se også Arab Human Development 2002, 58; 2003, 125. 141. 149, der påpeger, at uddannelsessystemet er helt utilstrækkeligt, når det gælder om at lære kreativ tænkning, behandle et stof kritisk og selv søge løsninger på problemer.

traditionel karakter. Det giver dårlige muligheder for socialt advancement. Den økonomiske udvikling går påfaldende langsomt, og det politiske liv er ikke blevet liberaliseret, så det giver en større grad af participation. De sociale og økonomiske forskelle er store, selv om f.eks. den arabiske verden relativt set har lave sociale forskelle sammenlignet med de øvrige udviklingslande. Siden 1970'erne har dele af middelklassen kunnet høste frugterne af de økonomiske åbninger, mens størstedelen af befolkningen ikke mærker megen fremgang.²⁹

Som Kepel (2004, 361-76) og flere andre har påpeget, er der imidlertid mange tegn på, at den radikale og militante islamisme er i tilbagegang og at en mere moderat og tilsyneladende demokratisk indstillet 'islamisme' er under dannelse. Nogle stater har været islamistisk regerede, men er det ikke mere. Det gælder Pakistan, Sudan og Afghanistan. Talibanerne blev fordrevet fra Afghanistan af USA i 2002-3. I Pakistan kunne general Pervez Musharraf, selv tilhænger af Atatürks sekularistiske samfundssyn, i 1999 afsætte den siddende islamistiske præsident og selv overtage hans embede (s. 233). Til forskel fra Musharrafs støtte til USA i kampen mod terror syntes hans ønske om demokratisering at have stor opbakning. I Sudan fjernede statsoverhovedet, general Hassan al-Bashir, samme år islamisten Hassan al Turabi, regeringens grå eminence, fra indflydelse. Iran står tilbage som islamistisk stat; men her er utilfredsheden med regimet tydeligvis overordentligt udbredt, ikke mindst blandt de unge, der står over for omfattende arbejdsløshed og undertrykkelse i et samfund, der domineres af det religiøse lederskab i koalition med basarens handelsfolk og andre forretningsdrivende, som var i stand til at drage privat økonomisk fordel af forholdene i den islamiske republik (s. 364f). De unge støttede valg og genvalg af den efter alt at dømme mere moderate præsidentkandidat Muhammed Khatami, som stod for forandring og en større grad af åbenhed. Kleresiet benyttede sig imidlertid af de muligheder, den iranske forfatning giver det for at kontrollere udviklingen, også efter at der i 2000 var valgt et parlament med et flertal af reformindstillede medlemmer. Reformen kan hindres gennem de to magtfulde organer, der skal sikre, at udviklingen holder den rette islamistiske kurs: 'Det overvågende råd', der kontrollerer, at hvad der vedtages af parlamentet er i overensstemmelse med islam, og 'lederen' eller 'ledelsesrådet', der har det øverste opsyn med alt i den islamiske republik. Forfatningen giver også kleresiet mulighed for at kontrollere, hvem der kan opstilles til valg. Ved det seneste valg fik parlamentet derfor et konservativt flertal, der støtter de dele af kleresiet, der stadig er tilhængere af den linie, Ayatollah Khomeini lagde. Men utilfredsheden med det nuværende styre i befolkningen mindskedes ikke af den grund.

I Algeriet vandt islamisterne i Den Islamiske Frelsesfront lokalvalgene i 1990, men i vidt omfang var de stemmer, de fik, proteststemmer mod den regerende Nationale

²⁹ Arab Human Development 2002, 1-13. 25-33. 51-53. 85-120; 2003, 28-32. 137-45; Ajami 1999, 170-252. Det er vigtigt at erindre sig, at trods olieindtægter er "the volume of economic product in the region [den arabiske verden] rather small. Overall GDP at the end of the 20th century (US \$ 604 billion) was little more than that of a single European country such as Spain (US \$ 559 billion) and much less than that of another European country, Italy (US \$ 1.074 billion)" (*Arab Human Development* 2003, 137).

Befrielsesfront. Frontens vælgere bestod ikke blot af islamister. Sejren betød foruden mere orden også bedre social service for bl.a. de unge fattige i byerne og lovede derved godt for, hvad der ville ske, hvis islamisterne vandt de forestående parlamentsvalg. Men på den anden side indførte de en række forholdsregler, som virkede skræmmende på mange: Kvinder, ansat i kommunerne, blev tvunget til at bære slør; vin- og videoforretninger blev lukket, parabolantennener (kaldet "paradiabolske antenner") blev søgt fjernet og intentionen syntes at være at fjerne medlemmer af den europæisk (fransk) påvirkede mellemklasse fra offentlige stillinger og besætte disse med personer fra den traditionelt indstillede del af mellemklassen. I første runde af parlamentsvalgene i 1991 vandt islamisterne ganske vist en pæn sejr, men fik dog knap en million stemmer færre end ved kommunalvalgene, formodentlig fordi de havde skræmt medlemmer af mellemklassen (Kepel 2004, 170f). I dag er støtten til islamisterne i Algeriet faldet dramatisk.

I Egypten fik regeringen i løbet af 1990'erne kontrol over de voldelige islamister. Dertil kom, at en nydannelse dukkede op: I 1995 dannede muslimske brødre partiet *Al Wasat* ("Centret"), et centrumsorienteret, demokratisk parti, der insisterede på overholdelse af borgerrettighederne (s. 296f. 372). Noget lignende synes at have fundet sted i Tyrkiet med de successive islamistiske partier under ledelse af Necmettin Erbakan, som gendannede sit parti under et nyt navn og i en lidt mere udvandet islamistisk form, hver gang tyrkiske myndigheder fik hans parti forbudt (White 2002, 142-6; Christoffersen 2003, 40-6). Men det parti, der i 2001 afløste Erbakans islamistiske parti, Partiet for Retfærdighed og Udvikling (Adalet ve Kalkinma Partise, AKP) under ledelse af Tayyip Erdogan, synes at være anderledes, selv om Erdogan tidligere var blandt de fremtrædende politikere i to af Erbakans partier, Velfærdspartiet (1983-98) og Dydens Parti (1998-2001). Dels er dette parti moderat islamisk, og Erdogans og partiets diskurs er demokratisk, ligesom partiet i øvrigt er en varm fortaler for Tyrkiets tilslutning til EU. Dels synes det klart, at vælgerne i vidt omfang ville svingte partiet, hvis ikke det skulle holde fast ved dette grundlag. Mange af disse vælgere vil, med Christoffersens ord, simpelthen ikke leve i et samfund baseret på værdierne i en rent traditionel habitus. Tyrkerne har fået smag for det moderne livs muligheder og hverken kan eller vil vende tilbage til et rent traditionelt og autoritært samfund (Christoffersen 2003, 126; jf. 46-8; White 2002, 137-42. 146-8. 156-70; Noyon 2003, 79f).

Det er således også usandsynligt, at denne holdningsændring fra partiets side skulle kunne opfattes som *taqiyya* (forstillelse) for at undgå at blive kendt forfatningsstridig, hvilket nogle kemalister har beskyldt det for. Partiet er moderat islamisk og demokratisk. Forslag om at gøre utroskab forbudt er blot til ære for partiets islamistiske vælgere.

7. Konklusion

Huntingtons tese om kultursammenstød har tilsyneladende fået større popularitet efter den 11. september 2001 og har særligt været anvendt til belysning af forholdet mellem Vesten og den islamiske verden. Desværre har den centrale del af tesen, der handler om,

at demokrati og menneskerettigheder er en væsentlig del af det kulturelle materiale, der giver anledning til, at de to kulturer eller civilisationer ifølge teorien må støde sammen, været baseret på to typer af materiale, litterære kilder og kvalitative interviews, begge vigtige kilder til en forståelse af Mellemøsten og andre dele af den islamiske verden. Det giver os imidlertid en betydelig større grad af sikkerhed i vurderingen af problemstillingen islam og demokrati, at vi nu har resultaterne fra et relativt stort antal kvantitative undersøgelser fra WVS's side at bygge på. Vi kan på nuværende tidspunkt med en stor grad af sikkerhed sige, at et flertal af muslimer er af den opfattelse, at en demokratisk styreform er at foretrække også i deres lande. Der har længe foreligget moderatistiske teologiske opfattelser, der forener islam og demokrati. Hvor mange muslimer, der har læst den teologiske litteratur, hvori sådanne ideer forelægges, er det umuligt at vide; men så meget kan man formodentlig sige med sikkerhed, at der ikke har været tale om nogen særlig stor læserskare. Den politiske diskurs i de islamiske lande har tydeligvis modtaget påvirkninger vestfra. Enhver kultur bevarer vitalitet bl.a. ved at nytænke i åbenhed for udviklinger fra andre kulturer. Men derudover tyder WVS på, at det først og fremmest er i den økonomiske udvikling, vi skal søge forklaringen på, at demokratiske ideer er ligeså udbredte i den muslimske verden, som de er i Vesten, ligeså vel som det har været den økonomiske udvikling, der førte til velfærdsstaten, der i Vesten medførte en ændring til liberale sociale værdier, herunder et ændret syn på seksualitet fra 1960'erne. Den type af faktorer er ikke fremmede for Huntington, men spiller en alt for tilbagetrukket rolle for hans syn på udviklingerne i den globale politik.

Litteratur

AJAMI, FOUAD

1999 *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge.

AL-BRAIZAT

2002 "Muslims and Democracy. An Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach", www.worldvaluessurvey.org/library/latestpub.asp.

ARAB HUMAN DEVELOPMENT REPORT 2002

2002 *Creating Opportunities for Future Generations*, United Nations Development Programme, Arab Fund for Economic and Social Development, New York.

ARAB HUMAN DEVELOPMENT REPORT 2003

2003 *Building a Knowledge Society*, United Nations Development Programme, Arab Fund for Economic and Social Development, New York.

BRUUN, OLE & MICHAEL JACOBSEN

2000 "Introduction", in: Michael Jacobsen & Ole Bruun, eds., *Human Rights and Asian Values. Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*, Richmond, 1-20.

BULLIET, RICHARD

1996 "The Individual in Islamic Society", in: Irene Bloom, J. Paul Martin & Wayne L. Proudfoot, eds., *Religious Diversity and Human Rights*, New York, 175-91.

CHRISTOFFERSEN, MOGENS Ø.

2003 *Moderne traditionalister? Politisk Islam i Tyrkiet efter 1980*, København.

CLAWSON, PATRICK

1994 "Liberty's the Thing, Not Democracy", *Middle East Quarterly*, September 1994, www.meforum.org/article/147.

COOKE, MIRIAM & BRUCE B. LAWRENCE

1996 "Muslim Women Between Human Rights and Islamic Norms", in: Irene Bloom, J. Paul Martin & Wayne L. Proudfoot, eds., *Religious Diversity and Human Rights*, New York, 313-31.

ESPOSITO, JOHN L.

1999 *The Islamic Treat. Myth or Reality*, Oxford University Press, Oxford.

ESPOSITO, JOHN L. & JOHN O. VOLL

1994 "Islam's Democratic Essence", *Middle East Quarterly*, September 1994, www.meforum.org/article/151.

1996 *Islam and Democracy*, New York.

FILATI-ANSARI, ABDOU

2000 "Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity", in: John Cooper, Ronald Nettle & Mohamed Mahmud, eds., *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, London, 156-71.

HALLIDAY, FRED

1999 *Islam & the Myth of Confrontation., Religion and Politics in the Middle East*, London.

HJÄRPE, JAN

2002 "Religion and Power", in: Bengt Sundelius, ed., *The Consequences of September 11, A Symposium on the Implications for the Study of International Relations*, Stockholm, 120-33.

HOLDEN, DAVID & RICHARD JOHNS

1982 *The House of Saud*, London.

HOLLEMAN, WARREN LEE

1987 *The Human Rights Movements. Western Values and Theological Perspectives*, New York.

HUNTINGTON, SAMUEL P.

1993 "The Clash of Civilization?", *Foreign Affairs* Vol. 72, No. 3, 22-49.

1996 *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York.

1996a "The West Unique, not Universal", *Foreign Affairs* Vol. 75, No. 6, 28-46.

2000 "Foreword: 'Culture Counts'", in: Lawrence E. Harrison & Samuel P. Huntington, eds., *Culture Matters. How Culture Shape Human Progress*, New York, XIII-XVI.

INGLEHART, RONALD

1997 *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton.

2000 "Culture and Democracy", in: Lawrence E. Harrison & Samuel P. Huntington, eds., *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, New York, 80-97.

INGLEHART, RONALD & PIPPA NORRIS

2003 "The True Clash of Civilizations", *Foreign Policy* Vol. 2, (March/April).

KEPEL, GILLES

1993 *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, Berkeley.

2004 *Jihad. The Trail of Political Islam*, London.

KHOMEINI, IMAM

1981 *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley.

LEWIS, BERNARD

1990 "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Online*, Sept. 1990, I, 1-9 og II, 1-10, www.theatlantic.com.

2001 *The Revolt of Islam. When did the conflict with the West begin, and how will it end?*, *The New Yorker*, Nov. 19th 2001, 50-63.

MAHMOUD, MOHAMED

2000 "Mahmud Muhammed Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project", in: John Cooper, Ronald Nettle & Mohamed Mahmoud, eds., *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, London, 156-71.

MAYER, ANN ELIZABETH

1999 *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder.

MERNISSI, FATIMA

2002 *Islam and Democracy*, Cambridge.

MILTON-EDWARDS, BEVERLY

2004 *Contemporary Politics in the Middle East*, Cambridge.

MURAVCHIK, JOSHUA

1994 "Blaming America First", *Middle East Quarterly*, September 1994, www.meforum.org/article/230.

NETTLER, RONALD

2000 "Mohammed Talbi's Ideas on Islam and Politics: A Conception of Islam for the Modern World", in: John Cooper, Ronald Nettle & Mohamed Mahmoud, eds., *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, London, 129-55.

NORRIS, PIPPA & RONALD INGLEHART

2002 "Islam and the West. Testing the Clash of Civilization' Thesis", www.worldvaluessurvey.org/library/latestpub.asp.

NOYON, JENNIFER

2003 *Islam, Politics and Pluralism. Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, London.

PETTERSSON, THORLEIF

2003 "Islam and Global Governance. Orientations towards the United Nations and Human Rights among four Islamic Societies and four Western", www.worldvaluessurvey.org/library/latestpub.asp.

QUTB, SAYYID

1990 *Milestones*, Indianapolis.

RUBIN, BARRY

1994 "Words, Words, Words", *Middle East Quarterly*, September 1994, www.meforum.org/article/231.

SHAROT, STEPHEN

1992 “Religious Fundamentalism: Neotraditionalism in Modern Societies,” in: Bryan Wilson, ed., *Religion: Contemporary Issues*, London, 24-45; 259-64.

STOKKE, HUGO

2000 “Modernization without Westernization? Asian Values and Human Rights Discourse in East and West”, in: Michael Jacobsen & Ole Bruun., eds., *Human Rights and Asian Values. Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*, Richmond, 134-58.

TALBI, MOHAMMED

2003 “A Record of Failure”, in: Larry Diamond, Marc F. Plattner & Daniel Brumberg, eds, *Islam and Democracy in the Middle East*, Baltimore, 3-12.

TESSLER, MARC

2002 “Do Islamic Orientations Influence Attitudes Toward Democracy In The Arab World?”, www.worldvaluesstudies.org/library/latestpub.asp.

WELZEL, CHRISTIAN & RONALD INGLEHART

2001 “Human Development and the ‘Explosion’ of Democracy: Variations of Regime Change across 60 Societies”, Berlin, <http://skylla.wz.berlin.de/pdf/2001/iii01-202.pdf>.

2004 “Liberalism, Postmaterialism and the Growth of Freedom. The Human Development Perspective”, www.worldvaluesstudies.org/library/latestpub.asp.

WHITE, JENNY B.

2002 *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, Seattle.

Summary

This study – “Islam and Democracy. A Critique of a Central Aspect of Samuel Huntington’s Theory about The Clash of Civilizations” – is testing Huntington’s argument that a decisive cause of the supposed clash of Western and Muslim culture in the period after the Cold War is the attempt of the West to export democracy and human rights to non-Western countries. Huntington sees the construction of so called “Asian values” as a genuine expression of authentic “Asian” culture and the negative views in conservative or Islamist circles in the Muslim world of (some of) the international human rights as products of Western culture and therefore not valid in the Muslim world likewise as expressions of Muslim majority culture. The article points out that the “Asian values” are a political construction that aims at rejecting critique from outside and inside of the violations by certain Asian governments of human rights. Correspondingly, it is demonstrated that the special Muslim human rights schemes, the Universal Islamic Declaration of Human Rights and the Cairo Declaration, have to be understood as expressions of a conservative or Islamist interpretation of Islam. The quest for an international recognition of them as a genuine Islamic alternative to the international human rights has the same purpose as the “Asian values”. Next, the article examines the results of the World Value Survey in the Islamic world. A major part of the Muslim populations has been surveyed. The results demonstrate that the average support of democracy – the democratic idea as well as the capability of democratic governance to solve practical i.e. economical problems – is as high as it is in the West. The majority of the Muslim populations clearly want democracy in their own states. The main factor behind this openness towards democratic ideas seems to be raising levels of standards of living. – Finally, the article points to the fact that the Islamist circles today seem to be somewhat weakened. But they are still the most well organized political opposition groups and therefore able to create problems in Middle East societies where liberalizations are initiated. Some Islamists, however, e.g. in Egypt and in particular in Turkey, have adapted democratic

ideas. On this background the author rejects Huntington's idea of a clash between the Islamic and the Western world due to basic disagreement on human rights and democracy. Most modern Muslims apparently live with a Muslim piety combined with wishes for democracy in their own countries.

Peter Steensgaard Paludan
Lektor i judaistik, cand.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet