

Introduktion och kommentarer till föreläsning i Amman 6 november 2001 *The interpretation of Jihad in relation to peaceful coexistence* - från ett seminarium 2001 med *ulama* i Amman

(denna introduktion är publicerad i *TfMS – Tidskrift för mellanösternstudier* nr 2, 2001, ISSN 1400-1195, sid 70-93 tillsammans med föreläsningen i Amman (sid 94-116) Se föreläsningen i Amman på separat införd plats.

av

Bo J Theutenberg*

Den 6 november 2001 höll jag en föreläsning inför Jordan Institute of Diplomacy (JID) i Amman med titeln *The interpretation of Jihad in relation to peaceful coexistence* (Tolkningen av *jihad* i relation till den fredliga samexistensen). Föreläsningen hölls i anledning av att terroristattacker i U S A den 11 september 2001 kommit att rikta intresset mot begreppet *jihad* och den islamiska shariarätten. Hur skall man förstå det shariarättsliga begreppet *jihad* i förhållande till FN-stadgans grundläggande påbud om fredlig samexistens mellan staterna och folken? Omedelbart efter attackerna talades om civilisationernas krig och korståg, terminologiska missgrepp som förhoppningsvis rättats till.

När jag 1976 tillträdde posten som UD:s folkrättssakkunnige, en speciell post som existerade i utrikesdepartementet 1919 – 1987, hade jag tjänstgjort som ordinarie svensk diplomat i Bagdad, New York och Moskva. Min föreläsning 2001 i Amman inleddes med en erinran om att jag för 34 år sedan hade fått min första kontakt med Mellanöstern och islam. Det var en fascinerande värld som mötte mig 1967, när jag påbörjade min tjänstgöring vid svenska ambassaden i Bagdad, vilken då också utövade skyddet av de brittiska intressena i Irak. Det var genom denna stationering som jag fick ett stort intresse för den islamiska rätten, den rättsordning som kallas shariarätten.¹

* Ambassadör Bo Johnson Theutenberg var svenska utrikesdepartementets Folkrättssakkunnige 1976 – 1987 samt professor i folkrätt vid Stockholms universitet. Han började som diplomat i utrikesdepartementet 1966 och har tjänstgjort på flera olika poster såväl i utrikesdepartementet i Stockholm som i Bagdad, New York och Moskva. År 1972 blev han jur.dr. och docent i folkrätt. År 2002 utnämndes han till professor i internationell rätt (med speciell inriktning på Mellanöstern och Palestina) vid "University of Jordan" i Amman, Jordanien.

När jag 1972 blev doktor och docent i folkrätt vid Stockholms universitet hade jag mycket av det islamiska rättssystemet i bakgrunden. Det var därför naturligt att jag sökte sätta in de shariarättsliga grundsatserna i den västerländskt dominerade folkrätten. Hur skulle det arkaiska islamiska rättssystemet kunna möta det moderna folkrättsliga regelsystemet? Detta var en central fråga, av största vikt för stabiliteten i världssamfundet, d.v.s. i det samfund som består av jordens alla stater och vilkas relationer styrs av folkrättens regelsystem. Ett grundläggande folkrättsligt dokument är den 1945 tillkomna FN-stadgan, till vilken de flesta av jordens stater anslutit sig. FN-stadgans syfte är att upprätthålla internationell fred och säkerhet. Principen om den fredliga samexistensen är den grundidé som FN-stadgan bygger på. Ingen stat skall öppna krig och fientligheter mot en annan stat. Ingen skall erövra den andre.

Också de islamiska staterna har anslutit sig till FN-stadgan, samt förklarat sig lojalt vilja uppfylla stadgans syften. Samtidigt tränger dessa staters gamla rättsdoktriner upp till ytan. Om den på 600-talet och därefter tillkomna shariarätten visar sig innehålla påbud, bland dessa jihad, som kan uppfattas som direkt konträra i förhållande till FN-stadgan och principen om den fredliga samexistensen uppkommer folkrättsliga problem. Arkaiska normer i den islamiska rätten kommer i motsatsställning till folkrättens mest centrala påbud om fred, icke-angrepp och om fredlig samexistens. Detta var temata som kom att intressera mig mycket. Här fanns en motsatsställning mellan gamla religiösa rättsnormer och den rättsordning vi kallar den moderna folkrätten.

Så modern är nu emellertid inte folkrätten. Den folkrätt vi kallar den moderna folkrätten grundlades redan på 1600-talet. Holländaren Hugo Grotius, som även var svensk ambassadör i Paris 1634 – 1645, har blivit kallad den moderna folkrättens fader. Det var också under denna tid som kolonialsystemet grundlades med mäktiga europeiska stater som kolonialherrar över andra statsbildningar. Härav följer att den rättsordning som på 1600-talet kom att utvecklas mellan de europeiska makterna - eller den 'europeiska concerten' som det kallades - kom att stå över de lokalt gällande rättsordningarna, bl a den islamiska shariarätten. Så förblev det under flera hundra år, fram till avkolonialiseringen på 1960-talet.

I samband med att de forna kolonierna under 1900-talets senare hälft återföddes som moderna nationalstater återuppväcktes de traditionella rättssystemen, såväl inom den interna rättsordning som reglerade

staternas inre samhällsliv som inom den externa rättsordning som reglerade de nya staternas relationer till statsamfundets övriga stater. Alltså de folkrättsliga reglerna. Med tilltagande nationell medvetenhet har intresset för de traditionella lagarna vuxit sig allt starkare i den islamiska världen, vilket satt sina avtryck i den alltmer utbredda fundamentalismen. Tillbaka till Koranen och Sharia är det rop som alltmer började skalla i de stater vars invånare bekänner sig till den islamiska trosuppfattningen.²

Detta har satt spår såväl i den interna civila lagstiftningen som i tolkningen av det folkrättsliga regelsystemet. Internt skulle man återvända till sharias föreskrifter om hur familjelivet skulle framlevas och hur lagöverträdare skulle straffas. Externt började man åter se den skiljelinje som det arkaiska rättssystemet drog upp mellan *dar al-Islam* och *dar al-harb*, d v s mellan den heliga islamiska värden och den utanförliggande 'fientliga världen' eller 'den otrogna världen' (egentligen den värld där de islamiska lagarna ännu ej var förhärskande). Jihad var den mekanism med vilken *dar al-Islam* skulle besegra *dar al-harb*. Den stora frågan är, vilket är en av huvudpunkterna i min föreläsning i Amman, huruvida den islamiska tron skulle utbredas över den icke-troende världen med svärdets hjälp eller med fredliga metoder. Svärdet eller en fredlig mission?

Det är i dessa sammanhang man stöter på begreppet 'det heliga kriget' eller *bellum justum*. Man kan även säga det 'rättfärdiga kriget' - till skillnad från det 'orättfärdiga kriget'. Denna begreppsvärld har fortplantat sig fram till våra dagar, där FN-stadgans artikel 51 som enda undantag från det generella våldsförbudet i stadgan medger en angripen stat att använda våld i självförsvar. Försvarskrig är således 'rättfärdigt', medan angreppskrig är 'orättfärdigt'. Det är artikel 51 som U S A använt som rättslig grund för sina angrepp på Al Qaidas baser i Afghanistan. Innebörden av denna artikel, och den rättsenliga tolkningen av denna artikel, skulle kunna göras till föremål för en omfattande folkrättslig analys, dock att denna korta artikel inte är platsen härför.

Vad är då den islamiska rätten eller shariarätten. Rättsordningens grund är Koranen, som är en nedteckning av Profetens uppenbarelser. "I som tron, lyden Gud och Aposteln och dem, som äga att befalla bland Eder", säger vers 62 i Koranens fjärde sura. De som tror på Gud skall inte blott lyda honom utan även hans utsände profet samt dem som i samhället utövar makt och myndighet. Påbudet gäller alla troende. Därmed anges en av de viktigaste grundsatserna i islam, nämligen universaliteten.

Läran bygger ursprungligen inte på något statsbegrepp i geografisk mening, utan på en ideologisk-andlig gemenskap (*umma*), omfattande dem som bekänner sig till islam. Var de än befinner sig på jorden är de bundna av de koranska grundsatserna. Här anas givetvis en kollision mellan rättssystemen, dels på det privaträttsliga planet, men i lika hög grad på det folkrättsliga planet. En rätts- och samhällsordning som gör anspråk på att ytterst omfatta alla, kommer i konflikt med jämsides existerande ordningar. Resultatet av detta blir seger eller underkastelse för ettdera av systemen, eller vid ett jämviktsförhållande, något som kan kallas "fredlig samexistens". I ett sådant läge existerar systemen sida vid sida i ett mer eller mindre gott och fredligt samförstånd.³

De troende skall inte bara lyda Gud - i form av dennes påbud i Koranen - utan också Profeten, säger den fjärde suran. Därmed anges nästa grundpelare i den islamiska religions- och rättsordningen. Vad Profeten gjorde och sade, "his model behaviour", liksom hans "outtalade medgivanden" (unspoken approval), har närmast samma dignitet som Koranen själv. Därav följde att inflexibla och arkaiska rättsprinciper kunde utvecklas i ljuset av traditionen, dock i främsta rummet endast på grundval av den tradition som härrörde från Profeten själv. Det är detta som benämns *sunna*.

Profetens *sunna* förs genom traditionslänkar (*isnad*) vidare upp i tiden genom *hadith*-texterna eller *hadith*-litteraturen, den text som alltså spårar sig tillbaka till Profetens egen bedömning av en viss fråga. Vid sidan om de gudomliga uppenbarelserna, senare nedtecknade i Koranen, avgjorde Profeten många praktiska frågor från fall till fall. Det finns således besked från Profeten i viktiga frågor som inte har samma kanoniska karaktär som Koranens uppenbarelser. *Sunna*, såsom den förts vidare genom *hadith*, bildar således en form av "standarduppförande", eller som det ibland kallats 'Immitatio Muhammadis'. *Koranen* och *sunna* utgör tillsammans grundvalen för den heliga lagen eller sharia, vilket ordagrant översatt betyder 'vägen till vattenkällan' eller 'den klara väg vi skola vandra'. På samma sätt som den katolska kyrkan styrs av den kanoniska lagen kan sharia betecknas som islams kanoniska lag. Sharia kan också betecknas som totaliteten av Guds bud till ledning för människans yttre uppträdande. Sharia har således inget med människans inre samvete att göra; den handlar om de lagar och regler som människan skall iakttä i sitt yttre uppträdande.

Profeten Mohammeds död 632 (C E) berövar stammarna icke bara Guds uppenbarelser utan även den praktiska vägledning som Profeten under sin livstid kunde ge åt sina meningsfränder. Koranens heliga bud kunde

inte ändras eller kompletteras eftersom de var heliga och kanoniska. Den gudomliga laggivningen hade avslutats i och med Profetens död. Det särskilda förbundet mellan Gud och hans Profet hade löpt till ända. Även om menigheten sökte vägledning i *Koranen* och *sunna* räckte det inte till. I takt med det islamiska världsherraväldets tillväxt uppstår nya problem, vilka inte finner sin lösning vare sig i *Koranen* eller i *sunna*, vilka i huvudsak var anpassade till de primitiva arabiska stammarnas förhållanden.

Efter Profetens död var det dennes efterträdare – särskilt de tidiga kaliferna Abu Bakr, Umar, Uthman och Ali – som i samråd med Profetens s k följeslagare gav de troende fortsatta riktlinjer. Beaktande den korta tid som förflutit från Profetens död fanns vid denna tid endast *Koranen* och Profetens uttalanden att vila sig mot. Denna smala tolkningsbas ledde snart nog till att de nya kaliferna fann sig nödda till att vidga tolkningarna utöver den ursprungliga mening som *Koranen* och Profetens egna uttalanden hade haft. Profetens efterträdare styrde över ett allt större och mer komplext område, med inslag av erövrade folk, varför de tvingades utfärda egna lagar och förordningar, i vilka de ej drog sig för att ändra de ursprungliga budskapen eller till och med påstå att deras egna påbud härrörde från Profeten själv. Det sägs att Abu Bakr (632 – 634) sökte forma sig efter Profeten, men att Uthman (644 – 655) sökte ingripa i och ändra Profetens ursprungliga budskap, kanske som en följd av det utländska inflytande han utsattes för i och med erövringen av Irak, Syrien och Egypten. Här pekas i litteraturen inte minst på det judiska rättsinflytande som den tidiga islamiska rätten påverkades av.

Med umajjadernas flyttning av maktens centrum till Damaskus fann sig de rättslärde i Medina fjärmade från inflytande över makten. Istället skrev de lärda utläggningar hur den sanna islamiska lagen borde se ut, med utgångspunkt i *Koranen*, Profetens uttalanden och de s k följeslagarnas rekommendationer. Om Profetens samtida följeslagare hyste gemensam uppfattning om en lagregels innebörd gav detta särskild auktoritet åt lagregeln, menade man. Allt detta utformades i traditionsuppteckningar, där resultatet av dessa icke sällan lades i Profetens egen mun – dock utan reell täckning. Det finns vid denna tid ingen vetenskaplig apparat som kunde verifiera att en viss rättsuppfattningen verkligen hade sin källa i Profetens *sunna*.

Vid 700-talets början utsätts denna tämligen oprecisa metodik för kritik. Rättsteoretikerna kritiserar de jurister som handhade utformandet och genomförandet av de dagsaktuella lagreglerna för att inplantera alltför många ”mänskliga och främmande element” i den lag som förväntades

ha sina rötter i den oföränderliga Koranen och i Profetens sunna. Den heliga lagen höll på att försvinna ut i samhällets huvudsakligen icke-religiösa laggivning. Detta måste stoppas.

Nya teorier och ny systematik måste till för att bevara sharias karaktär av helig lag. De rättslärde söker ge de troende mer substantiell vägledning genom att bygga upp en mer systematisk vetenskaplig apparat kring *hadith*. Det är ju genom en sann och realistisk *hadith*-forskning som Profetens verkliga *sunna* kan föras fram till den kunskapstörstande menigheten. Hadith-vetenskapen benämns *ilm al-hadith*. Genom olika traditionslänkar (*isnad*) sökte de rättslärde sig steg för steg ner till Profeten själv. Det var viktigt att varje länk auktoritativt kunde beläggas. De rättslärde byggde på tidigare rättslärdes uttalanden om autenticiteten i en viss tradition. Kunde man komma tillbaka till Profeten själv, eller fick man nöja sig med att i ursprungshänseende hamna hos någon av de tidiga kaliferna eller följeslagarna – vilka i sin tur kunde ha sagt sig ha bevittnat hur Profeten själv bedömde en viss fråga.

Parallellt med denna vetenskapligt betingade traditionsuppbyggnad sökte de rättslärde emellertid alltmer vägledning i det egna förnuftet och i sitt eget sunda omdöme. De sökte finna den riktiga tolkningen av sharia med hjälp av sin egen uppfattning om vad som var rätt och riktigt – där ledstjärnan givetvis var det gods som fanns i Koranen och sunna. Den mänskliga intelligensen skulle tas i tolkningens tjänst. Det gällde inte bara att slaviskt följa de formella traditionslänkarna ner till Profeten.

Under 700-talet – parallellt med tillkomsten av *ilm al-hadith* – utvecklar sig den islamiska djuplodande rättsjurisprudens som benämns *fiqh* eller *usul al-fiqh*. Ordet *usul* betyder egentligen 'rötter' eller 'principer' och *fiqh* har betydelsen 'intelligens', 'kunskap', 'jurisprudens' eller 'vetenskap'. Man kan också säga 'vetenskapen om sharia'. Här utmejslas ett system som omvandlar rätten till en rent vetenskaplig disciplin. På samma sätt som rättsjurisprudensen kring den romerska rätten sökte utfinna den romerska rättens rötter och legala sanningar hade *fiqh* uppgiften att med hjälp av olika tolkningsmetoder finna ut sharias rötter och sanningar.

Usul al-fiqh skulle närmare kunna preciseras som den islamiska rättsjurisprudensens metodologi, genom vilken uttolkarna skulle komma fram till etablerandet av rättsligt allmängiltiga 'standards'. Människans hela agerande styrs enligt sharia av sådana rättsliga 'standards'. Som synes uppstår *ilm al-hadith* parallellt med *usul al-fiqh*, vilket ledde till en ursprunglig rivalitet mellan "de historiska" och de "rationella" skolorna. Den ena skolan kom fram till sanningen genom historisk forskning bakåt i

tiden (hur sanna och autentiska var traditonslänkarna), medan den andra skolan kom fram till sanningen genom ett antal olika rationella och logiska tolkningsmetoder av Koranen och sunna. Den mänskliga intelligensen hjälpte alltså till att tolka lagen. Givetvis anar man redan här de grundläggande motsättningar som uppkom i den islamiska rätten, nämligen å ena sidan stelheten, statiskheten och oföränderligheten, och å den andra sidan ett briljant intelligent vidareförande av Koranens och sunnas budskap – under iakttagande av samhällets ständigt växande krav på ny adekvat vägledning.

Här skall nämnas en av den islamiska rättens största rättsteoretiker Adbullah Muhammed al-Shafii (767 – 820 C E), vilken ej enbart blev grundare av sin egen lagskola, den *Shafiitiska skolan*, utan även av *usul al-fiqh*. I sin bok *Risala* integrerar Shafii sin samtids traditionella tolkningsmetodik (*hadith*) med självständiga och av det personliga intellektet styrda slutledningar om lagreglernas utseende och innebörd (*fiqh*). De fyra rättskällor som vanligen insorteras under *usul al-fiqh* är 1) *Koranen*, 2) *sunna*, 3) *ijma* och 4) *kiyas*. Det är genom dessa som de sanna lagreglerna skall materialisera sig. Man får med hjälp av sin egen intelligens, kloka omdöme och allmänna kunskap om Koranen och sunna resonera sig fram till ett bra beslut. Eftersom Profetens *sunna* fastställs genom *hadith*, d v s traditionen bakåt i tiden, innebär detta att *hadith* också tas i tjänst inom *usul al-fiqh*. För att kunna fastställa *sunna* måste de rättslärderna noga läsa *hadith*-texterna eller *hadith*-litteraturen. Alltså åstadkoms härigenom en integration mellan den mer bokstavstroga traditionsgranskningen bakåt och den mer dynamiska tidsaktuella tolkningen.

Detta är huvudsakligen Shafiis förtjänst. Han definierar *sunna* som Profetens egen tillämpning. Han definierar *ijma* som den uppfattning som omfattas av en majoritet av alla muslimer (ibland benämnd *vox populi*), där denna sekundära rättskälla får tillgripas i fall där vare sig Koranen eller sunna ger någon vägledning. Även om han inte kan sägas ha uppfunnit *kiyas* – d v s metoden att analogivis komma fram till en slutsats – vidareutvecklade han denna tolkningsprocess och använde den flitigt. Begreppet *kiyas* liknade de tolkningsprocesser som benämns *ijtihad* och *ray* (en form av subjektiv opinio), där uttolkaren helt enkelt använder sin egen intelligens i slutledningen. I förhållande till dessa metoder uppsatte de mer Korantroga uttolkarna ett varningens finger. Hur kan man veta att uttolkarens egen intelligens verkligen speglar en sann tolkning av Koranen och sunna?

Det måste betonas att rättstolkningen skiljde sig åt mellan islams två huvudfårar - *sunnismen* och *shiismen*. Inom den sunnitiska riktningen räknar man huvudsakligen med fyra rättsskolor (*madhhab*), namngivna efter sina respektive grundare (*mujtahid*): Abu Hanifa (Hanafi-skolan), Malik ibn Anas (Maliki-skolan), Muhammed ibn al-Shafii (Shafii-skolan) samt Ahmed ibn Hanbal (Hanbali-skolan). De olika tolkningsskolorna lade ofta vikt vid en typ av juridiskt resonemang, som blev kännetecknande för just den rättsskolan.⁴

Det är genom tolkningsprocesser som *ijma*, *ijtihad* och *ray* (för att endast nämna några) som de rationella rättsskolorna ville styra sharias innehåll och innebörd. Vad menas då med dessa termer? Ovan nämndes att Shafii tolkade *ijma* som den islamiska samfällighetens gemensamma uppfattning, en form av kollektiv medvetenhet om lagens innebörd ('de troendes rätta väg' eller ibland *vox populi*). Men det finns även en annan mer inskränkt tolkning av begreppet. Ordet betyder ungefär "komma överens om". Alltså en form av consensus om lagens innehåll. Men consensus mellan vilka? Jo, consensus mellan de rättslärde (*mujtahid*) och de uttolkare (*mufti*, *ulama*) som på grundval av sin kunskap innehar rätten att utforma en auktoritativ tolkning av lagens rätta innebörd (*fatwa*), en 'legal opinion'. Detta sker inte, som i de västliga kyrkorna, genom koncilier och synoder, utan formlöst av var och en av de många uttolkare som finns i den islamiska världen. Här skall inte bortglömmas den roll som statsmakten i den islamiska staten spelar vid utfärdandet av *fatwa*. Självfallet har *ijma*-mekanismen potentialen att i reformistisk anda kullkasta t o m Koranen och sunna – om det skulle gå dithän att den 'islamiska samfälligheten' unisont skulle förena sig om en specifik tolkning i en viss fråga. I enlighet med maximen "mitt folk kan inte ha fel".

Tolkningsmekanismen *ijtihad* har innebörden att uttolkaren utmanar sitt eget intellekt till det yttersta för att på grundval av alla tolkningsfakta komma fram till en korrekt och riktig tolkning av hur en specifik fråga rättsligt skall bedömas. Här kan analogislut enligt principen *kiyas* komma till användning. Analogierna skall hämtas från Koranen och sunna. Många andra tolkningsmekanismer finns, såsom nödvändighets- och ändamålsresonemang, vilka vi dock ej närmare kan gå in på här.

De rationella och dynamiska tolkningsprocesserna kom med tiden att tunnna ut, varvid sharia under 900-talet alltmer fastnade i en statisk formalism. "One of the most creative and brilliant epochs of all intellectual history came to a sudden end", fastslår Fazlur Rahman, pakistansk kännare av den islamiska rätten. Rättsauktoriteten Joseph Schacht säger i *The origin of Muhammad jurisprudence*: "We have

followed the development of Muhammadan jurisprudence from its origin through its formative period to its apex which it reached in Shafii. What came after him was first a time of consolidation which produced the classical system of legal theory, and then a long period of scholasticism". Den ursprungligen levande juridiska traditionen, företrädd genom de olika rättsskolorna, blev således i stelnad form del av den ortodoxa rättsmaterian. Det tolkningsarbete som därtills utförts inkorporerades i sharia och ändringar ansågs i princip därefter ej möjliga.⁵

Hur skall ett modernt samhälles krav kunna förenas med den heliga och tämligen statiska shariarätten? I denna frågeställning ligger mycket väsentligt. Vissa islamiska stater, särskilt de som under 1960-70-talen influerades av socialistiska och marxistiska teorier, sökte bryta med shariarätten, liksom en gång i tiden den helt sekulariserade staten Turkiet. Ofta har dock alltför radikala försök i sekulariserande riktning rönt genuint motstånd bland befolkningen, som kvarhåller vid de traditionella shariarättsliga reglerna. Man skulle kunna påstå att de försök som gjorts rent av har provocerat fram fundamentalistiska åskådningar. De modernistiska krafter som önskar en revision av det islamiska rättssystemet tvingas därför ständigt understryka att vad de strävar efter inte är en total sekularisering, utan en revision på den islamiska rättens grundvalar.

I modernare lagstiftning i islamiska stater kan man se hur sekulariserade faktorer sammanflätats med den religiösa shariarätten. Lagstiftaren har ansett sig ha full frihet att välja ganska fritt bland de olika rättsskolornas tolkningar av den heliga lagens verkliga innebörd, där teleologiska tolkningsmetoder (ett intresse- och nödvändighetsresonemang) verkar tillåtas fylla en viktig funktion vid tillkomsten av lagen.

Eftersom processer som *ijma*, *ijtihad* och *kiyas* ända sedan 700-talet har spelat en väsentlig roll för tolkningen av sharia lever de alltjämt sitt eget liv. Även om rättsmaterian med tiden fastnade i formalism och t o m skolastik, har tanken på de dynamiska tolkningsprocesserna hållits vid liv under århundradenas lopp. Många rättslärde har velat återinföra dem och ge dem ett nytt aktivt liv i den islamiska rättens utveckling. Detta skulle, menar många, bryta mycket av den islamiska rättens arkaiska karaktär. Icke önskvärda resultat och i dagens "moderna värld" svårförståeliga traditioner och lagbud skulle kunna korrigeras. Lagen skulle kunna utvecklas. Sådana tankegångar bryter sig dock mot den islamiska religionens innersta kärna, där religionen och lagen är intimt sammanflätade.

En fråga jag vid besök i islamiska länder upprepat till de rättslärde är huruvida dessa gamla mekanismer för tolkning av sharialagen alltså är i kraft. Eller har porten för alltid stängts för dessa mer dynamiska tolkningsprocesser? Sådana frågor utgjorde huvudpunkterna i min den 6 november 2001 hållna föreläsning i Amman i Jordanien med rubriken *The interpretation of Jihad in relation to peaceful coexistence*. Vad säger ni rättslärde! Är det idag tillåtet att fullt ut begagna sig av mekanismerna *ijma*, *ijtihad* och *kiyas* (för att här nämna några av dem) för att därigenom komma fram till en auktoritativ nytolkning av de shariarättsliga grundsatserna? Kan de auktoriserade uttolkarna av sharialagen genom denna typ av klassisk tolkning anpassa arkaiska shariarättsliga principer till dagens värld, inte minst på det folkrättsliga området?

En auktoritativ tolkning (eller nytolkning) av begreppet *jihad* skulle mot bakgrunden av händelserna i U S A den 11 september ha den största betydelse för folkrättens stabilitet. Detta var en av centralpunkterna i min föreläsning i Amman. För att bereda marken för en sådan fråga måste man dock ha analyserat shariarätten i sina minsta beståndsdelar, så att man förstår varför och hur en *fatwa* skulle kunna inverka på tolkningen av rättsmaterialet. Som framgått av det ovan sagda har de rättslärde samt uttolkarna av shariarätten den största betydelse för utmejslandet av de praktiska tillämpningarna av de islamiskrättsliga reglerna. Det *muftin* och *ulama* säger är högsta rätt för de troende. Det accepteras utan frågor.

Islams klassiska uppfattning om hur förhållandet till andra stammar och riken skulle utformas - om man så vill embryot till en islamisk folkrättsuppfattning - kännetecknades av två grundläggande faktorer, nämligen dels strävan att skydda den islamiska samfällighetens gränser, dels strävan att utbreda islam utöver *dar al-harb*, varmed menades allt land som ännu inte låg under islamisk jurisdiktion. Begreppet *jihad* hade emellertid också syftet att förhindra krig och tvistigheter inom den islamiska samfälligheten, att förhindra avfall från islamisk kontroll. Sådana tvistigheter försvagade systemet och kunde därför bli föremål för ingripande. Skulle krig tillgripas skulle det endast ske i det övergripande intresset att skydda eller utvidga väldet och läran. Sharia förbjuder m a o krig som hotar samfällighetens inre styrka. De interislamiska statsbildningarna kunde inte befinna sig i krig med varandra. Jihad gjordes, som indikerats ovan, till 'det heliga kriget' - det rättfärdiga kriget eller *bellum justum* - ett krig som hade höga syften eftersom det bidrog till väldets bestånd och till dogmernas uppfyllande.

Ett avgörande element i *jihad*-doktrinen var *ribat*, d v s försvaret av det islamiska territoriet eller det islamiska väldets gränser (ribat var

ursprungligen benämningen på ett antal fästningar utmed gränsen mot *dar al-harb*). Jihad hade primärt en defensiv karaktär. Framträdande är även, som betonats ovan, de mekanismer som fanns inbyggda i doktrinen för att försvara det islamiska väldets inre enhet. Ingrepp mot utbrytningstendenser och avfällingar från den sanna läran var legitimt (*ridda och baghi*).

Men med tiden försvagades islams politiska och andliga styrka. Expansionen stoppades. Med det osmanska rikets allt svagare ställning under första hälften av 1500-talet tvingades sultanerna med tiden bort från sharias principer på det "folkrättsliga planet". För att hålla riket samlat tvingades de mer eller mindre att acceptera västerländska diktat, t ex i ett fördrag 1535 mellan sultanen Suleiman I och den franske kungen. Det blev med andra ord i praktiken omöjligt att uppfylla dogmen jihad. *Dar al-harb* blev den permanenta grannen, ett förhållande som fick accepteras som ett faktum. Vad händer i detta läge med påbudet jihad? Det uppges förvisso inte, vilket är en omöjlighet eftersom det har sina rötter i sharia, men det omtolkas i ljuset av verkligheten. Redan Shafii tvivlade på att läran kunde upprätthålla en permanent polarisering mellan *dar al-Islam* och *dar al-harb*, byggd på dogmen *jihad*. Detta ledde till ett evigt och permanent krigsförhållande mellan islam och den omliggande världen, där islam av dogmatiska skäl ständigt skulle tvingas ligga i beredskap för att attackera och segra över *dar al-harb*.

Utvecklingen kom att visa att islam kunde samexistera under fredliga förhållanden med andra statsbildningar. Upprätthållandet av dogmen jihad var, visade det sig, inte någon livsnödvändighet för islam. Här äger en intressant normativ utveckling rum i den islamiska rättsdoktrinen, en utveckling som anknyter till våra moderna tider, kännetecknade av FN-stadgan och av principen om den fredliga samexistensen. Det är denna tendens i den islamiska rättsmaterian jag i mina föreläsningar har försökt ta fasta på, i syfte att peka på att den islamiska rätten faktiskt kan bringas i samklang med den moderna folkrätten. En förutsättning härför är att denna tolkningsriktning understöds av de rättslärde som innehar rätten att uttala en *fatwa* om shariarättens rätta innebörd.

Vad som kom att utveckla sig i de klassiska rättskolornas tolkningar var ett begrepp som kom att ligga mellan de två oförenliga polerna *dar al-Islam* och *dar al-harb*, nämligen *dar al-ahd* (även *dar al-sulh*). Detta byggde på de praktiska resultat som blev följden av att islam började samexistera med grannfolken. När väl de islamiska härskarna erövat ett område visade de stor religiös tolerans mot invånarna, i synnerhet i förhållande till judar och kristna, alltså monoteisterna eller Bokens folk.

Genom erläggande av en symbolisk avgift till de islamiska härskarna, *djizya* och *kharadj*, slöts ett fördrag eller ett avtal, vilket med tiden gav upphov till begreppet *dar al-ahd*, fördragsland. Folk, länder och grannar förenade med islam genom begreppet *dar al-ahd* konstituerade en fredlig samexistens, ett paktförhållande, där invånare och trosbekännare av olika religioner existerade sida vid sida.

Andra uttolkare kunde inte acceptera att det skulle finnas en värld som vare sig befann sig under islams lagar eller potentiellt (genom jihad) under islams lagar. Sådana begrepp fanns inte, hävdade de. Även om det hade ingåtts ett fördrag var detta inte att uppfatta som permanent, utan mer som ett temporärt stillestånd (*hudna*), under vilken man kunde umgås och utbyta varor etc. Men hursomhelst måste det vara doktrinen om *dar al-ahd* (*dar al-sulh*) som med tiden möjliggjorde ingåendet av fredsfördrag mellan islamiska och kristna härskare (se t ex ovan 1535 års fördrag). Beträffande den symboliska tribut (*djizya* och *kharadj*) som motparten enligt sharia skulle erlægga till den islamiske härskaren kunde man ju pragmatiskt betrakta de gåvor som ofta utväxlades mellan den tidens statsöverhuvuden i samband med tecknandet av olika fördrag som en form av *djizya* eller *kharadj*.

När jag i slutet av 1970-talet funderade på begreppet jihads reella innebörd, särskilt satt i relation till FN-stadgan och den moderna folkrätten, kom jag - 1980 - att besöka Al Azhar- och Kairouniversiteten, dit jag var inbjuden att föreläsa om jihad och detta begrepps relation till den moderna folkrätten. Vid mina samtal i Kairo 1980, upprepade i Amman 2001, framkom en genuin beredvillighet från de shariarättsliga experterna att samtala med västerländska folkrättsjurister. Man uppskattade ett tankeutbyte.⁶

Mitt budskap var att det är av vikt för västerländska jurister att lära sig mer om det shariarättsliga systemet. Om det finns dogmer och doktriner som framstår som oförenliga med den moderna folkrätten - t ex jihad - är det att föredra att detta diskuteras i dialogform i akademiska sammanhang än att människor drabbar samman på slagfältet under utstötande av ropet jihad. De shariarättsliga uttolkarna måste å sin sida lära sig mer om FN-stadgan och den i det universella statssamfundet gällande folkrätten. Detta skulle underlätta den ömsesidiga dialogen, var mitt budskap.

Vid de samtal jag förde i Kairo 1980 gick det alltmer upp för mig att begreppet jihads krigiska och militära innebörd (det s k mindre jihad) måste karaktäriseras som en övertolkning av detta mångfacetterade

begrepp. Kanske man rent av kan säga att jihad-begreppet har kommit att manipuleras för krigiska och politiska syften, i vilket sammanhang Al Qaidas användning av jihad-begreppet kan anges som ett bra exempel på en sådan manipulation. Vid mina samtal med de rättsliga uttolkarna betonades jihad-begreppets fredliga innebörd (det s k större jihad), vilket egentligen skulle motsvara begreppets ursprungliga mening, framhölls det. Den ursprungliga meningen är "strävan", "ansträngning", en "andlig missionssträvan". Att islamiska trosbekännare hade rätt att med vapen i hand försvara islamiskt territorium var ju en helt naturlig sak, och hotade ingen. I denna mening hade begreppet en krigisk och militär innebörd. Alltså en tolkning som faller väl inom ramarna för artikel 51 i FN-stadgan om varje stats naturliga rätt att tillgripa våld i självförsvar. Försvarskrig är tillåtet med vapen i hand – ej angreppskrig.

Enligt "les sheiks modernes", vilka jag samtalat med, är det inte riktigt att sprida islam med våld och vapen, vilket termen "det heliga kriget" för tankarna till. Det är inget "heligt krig" i den betydelsen att läran skulle spridas över världen med vapnen i hand. Terror och angrepp på civila, kvinnor och barn kan aldrig försvaras utifrån begreppet jihad eller shariarätten i övrigt, underströks det. Tvärtom var jihad-begreppets ursprungliga syfte att begränsa 600-700-talets oinskränkta krigföring, vilken drabbade civila, kvinnor och i barn i samma omfattning som de stridande. Jihad skulle således kunna betecknas som en av de äldsta delarna av det regelsystem vi idag benämner *krigets lagar*, alltså det folkrättsliga regelsystem som har syftet att begränsa krigets verkningar för civila, kvinnor och barn.⁷

Islam skall, underströk man vid våra samtal, spridas av "trons sändebud". Istället för en väpnad kamp rör det sig om en "lutte d'opinion", en kamp att med fredliga medel påverka människors uppfattning om islam och dess fredliga budskap. De moderna uttolkarna betonar likaledes att det är freden och den fredliga samexistensen som skall råda mellan *dar al-Islam* och den utanförliggande världen, vilken inte skall betecknas som *dar al-harb* utan mer som *dar al-ahd*, d v s som paktländer eller fördragsländer, med vilka en uttrycklig eller underförstådd pakt om fredlig samexistens skulle råda. Detta motsvarar FN-stadgans artikel 2:4, vilken innehåller förbud mot hot om eller bruk av våld.

Även om nu grundförutsättningarna ryms inom shariarättens ramar att betona jihads "fredliga innebörd", måste det mycket till för att denna tolkningsversion skall kunna bryta udden av den tolkningsversion som alltmer brutit igenom under senare år. Jihad förknippas med terror, strid

och våld. Det är *Islamiska jihad* och andra *jihad*-organisationer som mestadels tar på sig ansvaret för terroråd här och var. Själva ordet *jihad* har verkligen blivit politiskt "hijackat". För att kunna återföra begreppet till dess sannare och mer ursprungliga innebörd krävs att man förstår hur den islamiska rätten är uppbyggd och vilka tolkningsmekanismer som står till buds. Vilka tolkningar som har hävd i de gamla rättsskolorna. Hur man skall nå fram till en mer rättvisande tolkning av *jihad*-begreppet. Eller rent av till en "nytolkning" eller en "korrigerande tolkning". Är det möjligt att i våra dagar åstadkomma detta inom ramarna för de shariarättsliga tolkningarna?

Det var med sådana frågor i baggaget som jag i november 2001 avreste till Amman, för att åter försöka bringa klarhet i de struktur- och tolkningsfrågor i shariarätten som intresserat mig så länge. I min föreläsning inför Jordan Institute of Diplomacy (JID) underströks att det var med yttersta ödmjukhet jag framträdde inför ett sådant kvalificerat auditorium med en föreläsning i en så känslig fråga. Ett stort antal personer hade kommit för att lyssna. TV och press var där. Jag hade kommit till Jordanien, inledde jag min föreläsning, med syftet att dialogvis öka mina kunskaper och kanske få svar på frågor som fortfarande, trots många års intresse för shariarätten, framstod som oklara för mig.⁸

Såsom framgår av den efter denna introducerande artikel återgivna föreläsningen (i dess engelska version) försökte jag framhäva den tolkning av *jihad*-begreppet som bygger på uppfattningen att *jihad* betyder "fredlig mission" utan våld. Jag försökte, under åberopande av de gamla shariarättsliga lagskolorna, rasera gränslinjen mellan *dar al-Islam* och *dar al-harb*. Dessa en gång i tiden motstående världar har numera transformerats in under principen om den fredliga samexistensen, framhöll jag, där man skulle kunna påstå att den samlevnad som miljontals muslimer, bl a i Sverige och den Europeiska Unionen i övrigt, sedan länge praktiserat i själva verket har lett till en "fredlig pakt" mellan islam och den omgivande världen.

Enligt denna tolkning står således en fredligt sinnad *dar al-ahd* (om man nu vågar använda denna beteckning) vid sidan om en fredligt sinnad *dar al-Islam*. Allt detta stämmer gott överens med FN-stadgan och med principen om den fredliga samexistensen. Begreppet *jihad* skulle således, med dessa rättsliga förutsättningar i botten, inte kunna innehålla de element av våld och kamp som i våra dagar allmänt kommit att förknippas med begreppet. En sådan arkaisk tolkning måste idag förvisas till historien, var mitt budskap. Är det inte så att den islamiska

samfälligheten unisont, frånsatt vissa extremister, omfattar en sådan tolkning? Föreligger inte en unison *ijma* på det sätt den beskrivits ovan?

Föreläsningen rönt som sagt stort intresse. De kvalificerade deltagarna tog upp flera av mina "kastade handskar" och visade genuin vilja till fortsatt dialog. Inte minst ville de besvara de frågor jag hade ställt. Mina frågor var: 1) är min tolkning av jihad-begreppet riktig, alltså att det är dess fredliga inriktning och icke dess väpnade inriktning som numera är den riktiga tolkningen; 2) är det i våra dagar möjligt att tillgripa de gamla tolkningsmekanismerna, bland dessa *ijma* och *ijtihad*, i syfte att tolka eller nytolka sharia. Med andra ord: kan nutidens *mujtahid*, *mufti* och *ulama* utfärda *fatwor* som nytolkar jihad eller korrigerar de feltolkningar av jihad som uppenbarligen skulle föreligga, inte minst från Al Qaidas sida; 3) vem har enligt rättsdoktrinerna rätten att proklamera jihad. På den gamla tiden var detta förbehållet de allra högsta uttolkarna av sharia. I våra dagar tycks vem som helst, nästan varje terrorist, kunna utropa jihad för att berättiga sina handlingar.

I anledning av min föreläsning anordnades några dagar senare ett möte mellan mig och ett antal shariarättsliga experter, några tillhörande kategorin *ulama*, alltså de uttolkare av shariarätten som innehar myndigheten att utfärda en sådan auktoritativ *fatwa* som styr de islamiska trosbekännarnas uppfattning i specifika frågor.

Mötet ägde rum lördagen 10 november 2001 i Jordan Press Foundations (tidningarna Al Rai på arabiska och Jordan Times på engelska) lokaler under ledning av doktor *Musa Keilani*, chefredaktör för tidningen *Al Urdon*. Mötet utvecklade sig till ett närmare fem timmar livaktigt seminarium mellan mig (och min värd i Jordanien Stellan Lind) och de sex experter på shariarätten som hade kommit till mötet. Att döma av den intensiva hetta som stundom utvecklade sig i debatten, i synnerhet internt mellan de jordanska deltagarna, är det mycket högt i tak i den religiösa och politiska debatten i Jordanien. Mina ställda frågor togs på största allvar och föranledde långa utläggningar från samtliga sex, vilka representerade ett brett spektrum av åsikter. Genom att lyssna till deras inlägg förstod man vilka allvarliga brytningar som går igenom tolkningen av sharia.

De sex shariaexperterna var: 1) Dr *Hamdi Murad*, Under Secretary of State for Religious Affairs. 2) Dr *Abed Al Jalel Ali*, shejk och professor i Sharia law vid Jordan University samt uttolkare av sharia för tiotusentals jordaniere och palestinier. 3) Professor *Hassan Abed Al-Samara*, en av chefsideologerna för 'the Islamic Liberation Party (TAHRIR)' och som bl

a skrivit böckerna 'Islam and Social Justice' och 'Islamic State in the Modern World'. 4) Professor *Abed Al-Halem Ramahe*, professor i Sharia law. 5) Mr. *Nemer Al-Zanate*, författare, panarabist och 'intellektuell'. 6) Mr. *Husni Ayeshe*, journalist, 'fritänkare' och 'intellektuell'. Deltog gjorde också *George Hawatmeh*, chefredaktör för tidningen *Al-Rai* jämte ytterligare journalister och radioreportrar.

Det skall nämnas att det i Jordanien finns ett officiellt *Ifta Council*, vars medlemmar är utnämnda av regeringen. Detta sägs dock inte ha lika stor religiös och politisk vikt som *the Council of Ulama* inom *the Islamic Action Front Party*, vilket leds av en före detta rektor vid Shariaskolan vid Jordan University och vilket bland sina medlemmar räknar många högre akademiker.

Den omfattande och intensiva debatten på arabiska med engelsk tolkning bandades i syftet att senare kunna utges i tryckt form. Här nedan skall jag endast återge kortare sammandrag av debatten, särskilt belysande de konkreta frågor jag önskade få svar på.

Ordföranden dr Keilani inledde med att erinra om den tolkning som den 9 november hade gjorts av Al-Azhar-universitetet i Kairo, den främsta uttolkaren av den sunnitiska riktningens sharialagar, nämligen att jihad inbegriper rätten att försvara det islamiska hemlandet och dess tillgångar (defence of the homeland and its wealth). En något vidare tolkning är, sade Keilani, att jihad även inbegriper "*the defence of the Islamic belief and the defence of dar al-Islam*", försvar av den islamiska tron och av *dar al-Islam*, det heliga islamiska territoriet. Försvaret kan således utsträckas till andra områden än "the Islamic homeland".

Dr *Hamdi Murad* inledde med uppskattande ord om mina försök att söka dialog – tidigare i Al Azhar och nu i Amman. Jihad är en himmelsk ordning (*heavenly order*). Den himmelska ordningen föreskriver fredlig propaganda. Islam innebär fred, d v s en rättvis fred för alla folk. Våldskonceptet är främmande för islam (*alien to Islam*). Islam tolererar inte förtryck av människor. Islam skall inte påtvingas andra. Gud instiftade jihad för försvar av den muslimska tron och för försvaret av icke-islamiska undersåtar, som lider av förtryck från sina egna. Meningen är dock inte att tvångskonvertera andra till islam. Jihad försvarar världsfreden. Det avskräcker andra från attacker. Det bidrar till en militär balans. Gud vill inte att hans islamiska bekännare skall vara svaga och förtryckta. Islam är för freden och fredsfördrag. Det finns alla förutsättningar för att bygga fredliga förhållanden. Principen om fredlig samexistens är huvudprincipen.

Svar på mina frågor: det är inte vem som helst som har rätten att utropa jihad. Rätten är förbehållen den högsta politiska makten i samråd med och den högsta religiösa makten i ett islamiskt land (*Khalifa-Iman*). Kan endast utropas under vissa stränga villkor, främst i försvarssyfte. Emiren eller kalifen har att rådgöra med ulama, de högsta uttolkarna. I avsaknad av en emir faller rätten på de högsta ulama. Egentligen finns det ingen självständig '*dar*' vid sidan av *dar al-Islam* and *dar al-harb*, där den rätta meningen är "världen där det inte finns någon islamisk närvaro". Det är en riktig tolkning att en fredlig samexistens skall råda mellan islam och andra folk och stater. Beträffande mekanismen *ijtihad* (se ovan) skall denna, underströk dr Murad, aldrig vara stängd (*should never to close to the end of the world*). Islam måste vara beredd att ta emot det som händer under tidens gång. Han själv, liksom islam, fördömde starkt händelserna i New York den 11 september. Det inträffande har dock sin grund i "strategiska misstag gjorda i världspolitiken". Islam fördömer terror, särskilt sådan terror som drabbar oskyldiga icke-stridande individer. Sådan terror drabbar våra bröder i Palestina.

Dr *Abed Al Jaleel Ali*, shejk och professor i Sharia law, erinrade om att Profeten ropade på fred och hade etablerat fred. Om människan inte lyssnar på Profetens bud och överträder dem – ja svara då med vänlighet och med icke-våld. Men Profeten hade förödmjukats, han fick bryta med Mecka och bege sig till Medina (*hidjra 622*). Fienderna ville mörda honom. Profeten ville inte, men han var tvungen att reciprocera, att under tvång utöva våld mot sina fiender. Han tvingades till det. Men under uppsändande av böner till Gud om fred med sina fiender. Gud ger de attackerade rätten att slå tillbaka, att försvara sig. Om en muslim dödas äger emiren att utropa jihad och slå tillbaka mot den som förtrycker människorna. Men huvudprincipen är att jihad endast får begagnas i självförsvar. Sedvanan och sedvanerätten ger vem som helst som angrips rätten att försvara sig själv.

Svar på mina frågor: Rätten att proklamera jihad tillkommer emiren (alltså: den högste politiske ledaren i ett islamiskt land) i samråd med ulama. En *ulama* är den som har rätten att uttolka Guds text (to interpret the text of God). Ulama uttolkar Guds vilja. En *fatwa* är en uttolkning av Guds ordning såsom den givits i Koranen, hans bok. Ingen skall göra något som går emot Guds vilja. Muslimer är beordrade att icke angripa icke-muslimer. De har beordrats av Gud att behandla andra folk väl. Principen om fredlig samexistens är välgrundad. Gud vill att muslimer skall vara vänligt inställda (*cordial*) mot andra icke-troende

människor. Blir de angripna får de dock försvara sig. Våra palestinska bröder lider under israelisk terror.

Jihad har icke upphört att existera. Det finns sedan profetens dagar. Det är nu för *ulama* att tolka den gudomliga innebörden. De är Profetens arvtagare. De har ärvt hans kunskap. Det är obligatoriskt för muslimer att följa *ulamas* påbud och det exempel de utgör (*Mandatory for muslims to follow their example*). Det är detsamma som att följa Profeten själv. En *fatwa* speglar den himmelska visionen, varför det är nödvändigt att följa en *fatwa*.

Beträffande tolkningsmekanismen *ijtihad* utgör detta en mekanism genom vilken uttolkaren (*ulama*) söker utröna den verkliga sanningen bakom en kontroversiell fråga hörande till shariarätten. *Ijtihad* är fortfarande öppen – absolut öppen (*It is still open – absolutely open*). Att användas av de rättslärde och *ulama* för att uttolka Profetens *sunna* (genom *hadith*), understödd av den heliga Koranen.

Professor *Hassan Abed Al-Samara*, som bl a skrivit böckerna 'Islam and Social Justice' och 'Islamic State in the Modern World', får sägas ha varit den mest kategoriske av deltagarna. Beträffande den inledningen om jihad inleddes med en rekapitulering över västs koloniala försyndelser och förtryck av islam och dess rikedomar. Det är väst som har förstört islam och dess lagar. Genom etablerandet av staten Israel har väst skilt det afrikanska islamiska territoriet från det asiatiska islamiska territoriet samt inplanterat en främmande kropp i det islamiska territoriet. Visserligen var jihad-begreppet ursprungligen avsett för försvaret av islam, men taget västs koloniala försyndelser i beaktande kan man icke förmena islamiska krafter att utnyttja jihad även för syftet att "korrigera" de onda krafter som har sitt ursprung i västs tänkande i förhållande till islam. Emot de förödande kommersiella och kapitalistiska krafterna står islams erbjudande om nåd för hela världen. Jihad är ett instrument för att sprida islams budskap (*jihad is an excellent way to spread Islam*). Jihad kan bryta "material barriers" and "leaders of injustice", underströk Al-Samara.

Beträffande den karaktärisering av *dar al-ahd* som jag gjorde i mina inlägg erkände professor Al-Samara förekomsten av ett sådant begrepp, alltså "fördragsländer", men han ville betona att shariarätten ju är emot ingåendet av "permanenta fördrag". Sådana fördrag kan den islamiska världen inte ingå med den utanförhållande världen. För mekanismen *ijtihad* gällde att denna metod ju gick ut på att utröna Profetens innersta mening. Även enligt professor Al-Samara skall *ijtihad* vara öppen (*never to be closed and has been open since the days of the Prophet*).

Al-Samara hade en nedslående syn på folkrätten. Han var emot varje idé på att försöka samordna folkrätten och shariarätten. Folkrätten är en av människor skapad lag, som står emot den av Gud skapade lagen (alltså sharia). All koncentration på och tal om mänskliga rättigheter rör ju sig bara om "människornas rätt" och inte om "Guds rätt". Allt detta fjärrar människorna från Gud och hans lag. Religionen är basen för det mänskliga livet. Fjärrar sig människan från Gud och stiftar egna lagar, koncentrerade på människans eget väl och ve, fjärrar hon sig från Gud. Följer människan sharia då uppfyller hon Guds lag.

Professor *Abed Al-Halem Ramahe*, professor i Sharia law, underströk att jihads roll var att tjäna som ett medel för muslimer att kommunicera islams budskap till andra. Inspirationen kommer från Gud (*The jihad way is to follow what the Prophet did, by communicating the message of God to others*). Men han var starkt influerad av de äldre tolkningskolor som talade om underkastelsen under islam, bl a genom erläggandet av den symboliska avgift till de islamiska härskarna som ovan berördes, nämligen *djizya* och *kharadj*. Härigenom slöts ett fördrag, vilket gav upphov till begreppet *dar al-ahd*, fördragsland.

Fogade sig de underkastade inte i betalningen återstod bara undertvingande med våld. Att jihad skulle tolkas i fredliga termer, som jag underströk i mina inlägg (liksom i min föreläsning), var en tolkning som var "*against many verses in the Quran*", sade Al-Halem Ramahe. "*A defensive jihad does not exist. There is no defensive jihad*", underströk han. Antingen är det en "fredlig mission", som lyckas eller misslyckas. Misslyckas den "fredliga missionen", då återstår bara att tillgripa jihad med vapen i hand. Här finns det inget val, om man skall vara Koranen trogen. Liksom föregående talare var denne shariaexpert mycket Korantrogen. Om muslimer angrips i muslimskt land – som palestinierna i Palestina – ja, då är jihad "compulsory".

Dödandet av oskyldiga civila individer, som barn och kvinnor är förbjudet enligt sharia, sade Al-Halem Ramahe. Islam tillåter inget sådant. Jihad kan endast proklamas av Imamen. Beträffande tillämpandet av *ijtihad* instämde han i vad som hade sagts av de föregående talarna, nämligen att denna tolkningsprocess är öppen ännu i våra dagar. Intressant är att notera att shariauttolkarnas starka betonande av att det endast är den högsta politiska företrädaren i ett land som tillsammans med de högsta religiösa uttolkarna äger proklamera jihad leder till slutsatsen att Al Qaidas ständiga proklamerande av jihad anses som ursurpatoriska och icke förenliga med shariarättens påbud. Detta sades för övrigt flera gånger klart under debattens gång. Representanter för Al Qaida innehar

inte den positionen att de i enlighet med de islamiska lagarna äger förfoga över jihad-institutet. Detta synes mig vara ett intressant resultat av detta tankeutbyte i Amman. Till och med de shariaexperter som hyste förståelse för att jihad-institutet kunde användas i mer våldsamt syfte var överens om att själva proklamerandet av jihad måste ske i de av sharia föreskrivna formerna.

Mr. *Nemer Al-Zanate*, författare och 'intellektuell', framförde åsikten att jihad kommit att beskrivas på ett felaktigt sätt särskilt i västliga massmedier, vilket bidrar till och underblåser en felaktig syn på islam. Vi lever i en "global by" men har olika uppfattningar. Fortsätter jihad-begreppet att motsvara visionen av våld, elände och terror bidrar detta till allas undergång (*destruction will befall on all*). Jihads ursprung är fredligt och det betyder "fredlig missionssträvan". Relationerna mellan islam och den övriga världen vilar på principen om den fredliga samexistensen (en referens till min föreläsning och mina debattinlägg), vilket är det normala och sunda sättet att umgås på (*which is the normal and healthy relationship between all people, which should continue and prevail over all regions and all people in accordance with the principle of Right and Justice*). Visserligen uppfattas jihad-begreppet i väst alldeles fel, men vi muslimer har minsann delvis oss själva att skylla, då vi inte själva kan föra ut en klar och riktig tolkning till den omgivande världen. Vi får sluta att klaga och själva göra något åt vår situation. Det är alltid andra utomstående som skall agera, inte vi själva.

Man måste förstå att jihad-begreppet inte är detsamma idag som på 1400-talet. Sharia har utvecklat olika begrepp som *dar al-Islam*, *dar al-harb* och *dar al-ahd* för att beskriva olika tillstånd i det internationella umgänget mellan islam och utanförsliggande stater. Men detta måste ses i sitt historiska perspektiv. Denne expert gick så långt som till påståendet att begreppet *dar al-harb* (felaktigt översatt som 'den fientliga världen' eller 'de otrogna') givetvis inte existerar i våra dagar (not applicable now). Alltsedan Profeten ingick fördraget i *Hudaybiya 628 (C E)* med hedningarna föreligger en rättsgrund för att sluta fördrag med den omliggande världen, *dar al-ahd*. Detta ledde historiskt till att andra riken kunde samexistera med islam. Inte minst är det denna rättsgrund som de moderna laguttolkarna vill sluta an till (jfr min föreläsning).

Jihad i våra dagar skall uppfattas i sin mer defensiva mening. Attackeras islam har islam rätt att slå tillbaka, men detta faller ju väl inom den moderna folkrättens regler och är "inget upphetsande" (not different from the European version of resistance). Jihad kan utövas ända till dess skälet till dess utlösande har undanröjts. Har islamiskt land ockuperats

kvarstår rätten till jihad fram till det ögonblick då ockupationen har upphört (här referens till Israel och Palestina). Denna tolkning av jihad såsom överensstämmande med FN-stadgans artikel 51 om rätten till självförsvar är intressant. Det är följande samma tolkning som U S A gett artikel 51 i förhållande till krigföringen mot terrorismen. Rätten till självförsvar kvarstår intill dess att orsaken har undanröjts.

Beträffande *ijtihad*, sade *Nemer Al-Zanate*, skall denna vara öppen. Det är för de rättslärde och för ulama att tolka lagen och traditionen på det stränga sätt som sharia och traditionsgranskningen föreskriver (alltså traditionen från Profetens dagar). Vi måste, sade han vidare, komma fram till en gemensam grund (*common denominator*) för samlevnaden på jorden. Att acceptera varandra och de skillnader som finns mellan folken. Händelserna i New York den 11 september måste fördömas fullständigt och oreserverat. Dessa terrorhandlingar har ingenting med jihad eller islam att göra. Det skall förtydligas att samma kategoriska fördömande uttalades från samtliga de deltagande shariaexperterna, även de som förträdde en mycket strikt Koran-tolkning.

Mr *Husni Ayesh*, journalist och 'intellektuell', inledde med att betona att jihad främst skall tolkas i sin fredliga kontext. Det innebär en ständig fredlig strävan – eller kamp – att kämpa för demokrati och mänskliga rättigheter. Islam har under de senaste århundradena legat under så många herrar, bl a kolonialherrar, att det endast är genom uppnåendet av full demokrati som islam och dess rättsprinciper kan nå den fulländning som de hittills aldrig har uppnått. Det går inte att säga att jihad skall tolkas så eller så. För mycket påverkan utifrån, liksom missuppfattningar, har förvridit begreppets rätta innebörd. Liksom kristendomen inom sig har haft många som påstått sig besitta den fulla sanningen och den rätta tolkningen av rätten och tron, så har islam på samma sätt haft alltför många uttolkare som påstår sig tolka den heliga sanningen. Det finns följande ett 100-tal auktoritativa uttolkare av jihad i den islamiska världen som påstår sig göra den rätta tolkningen av begreppet. Detta fungerar inte. Endast genom uppnående av demokrati kan den rätta innebörden av olika begrepp finnas ut. Uppenbart hyste han uppfattningen att det "islamiska prästerskap" som enligt islams definition egentligen inte skulle existera, kommit att inverka menligt på de shariarättsliga tolkningarna. Han yttrade härom: "there is supposed to be no clergy in Islam, but in reality it is".

Mr *Husni Ayesh* drev tesen att den muslimska världen måste försöka förstå den sekulariserade västerländska världen. Att man kunde tala om *dar al-Islam* and *dar al-harb* på den gamla tiden är en sak, men man kan

inte använda dessa begrepp i våra dagar, då det ju finns hundratals miljoner muslimer utanför det ursprungliga Mellanösternområdet, inte minst i Europa och U S A. Vi sitter nu alla i samma båt: amerikaner, européer, asiater, araber och palestinier. Varför talar man då från amerikansk sida om ett korståg mot oss. Det drabbar ju oss alla. Med dessa ord avslutades detta intressanta seminarium.

² För folkrättens struktur och väsen se a a *Folkrätt och säkerhetspolitik*, särskilt kapitlet Uppförandenormer för jordens stater – stabilitet och förändring i folkrätten s 18-94.

³ Se a a not 1 och 2, särsk *Islamisk rätt* kapitlet Pax Islamica och folkrätten s 32 –41. Även Majid Khadduri, *War and peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955; Pierre Viaud, *Les religions et la guerre*, Paris 1991; Rudolph Peters, *Jihad in medieval and modern Islam*, Leyden 1977; samme förf *Islam and Colonisation, The doctrine of jihad in modern history*, The Hague 1979;

⁴ Se a a *Islamisk rätt* kapitlet Rättskällor och tolkningar s 42-46 samt a a *Folkrätt och säkerhetspolitik* s 555 – 577; Oscar Schacht, *Origin of muhammadan jurisprudence*, Oxford 1959.

⁵ Se a a *Folkrätt och säkerhetspolitik* s 558.

⁶ Se min *Changes in the Norms Guiding the International Legal System – History and Contemporary Trends*, Nordisk Tidskrift för international ret 1981, Vol 50 s 20-39. En version även i *Revue Egyptienne de droit international* 1980 s 1 – 34 (även på arabiska).

⁷ Se *Folkrätt och säkerhetspolitik* kapitlet Islam i fredlig modus vivendi eller? s 576 – 578.

⁸ Föreläsningen ägde rum under ordförandeskap av Dr Kamel Abu Jaber, Institutets president och tidigare jordansk utrikesminister, samt Institutets föreståndare Dr Gali Oda Tealakh. Se vidare jordanska tidningen *Al Rai* 8 november 2002. Inslag jordanska TV:s nyhetsprogram. Jordaniens regent (under kung Abdullah II:s statsbesök i Storbritannien) prins Raad Bin Zeid var närvarande vid föreläsningen och bidrog till den livliga debatten efteråt. Denne är sonson till emir Hussein, "Sherif och Emir av Mecka samt ärftlig väktare av de muslimska heliga platserna i Mecka och Medina". Emir Hussein spelade en avgörande roll vid tillskapandet av de arabiska kungadömena efter kalifatets fall efter första världskriget 1914-1918, då kalifen utropade jihad på axelmakternas sida (d v s på Tysklands m fl sida), vilket medförde kalifatets fall och tillkomsten av ett antal arabiska nationalstater. Se min *Mellanöstern och folkrättens principer* i *Folkrätt och säkerhetspolitik* s 498 – 551 samt där angivna källor och litteratur.

⁹ Se ovan nämnda *Mellanöstern och folkrättens principer*.

Picture below: some members of *The Middle East Association for International Law* convening at a meeting in Amman, Jordan, on 20 November 2007. From left Professor of International law Dr Ibrahim

Al-Jazy, Editor in Chief Dr Musa Keilani, Mr Stellan Lind, His Royal Highness Prince Raad bin Zeid bin Hussein, Professor of International law Dr Bo J Theutenberg, Dr Omar Al-Jazy. The Association organises meetings and seminars within the framework "Dialogue with Islam".

