

Islam och politik

GÖRAN LARSSON
& SUSANNE OLSSON (RED.)

 Studentlitteratur

Boken ingår som nummer 53 i serien
Studier av inter-religiösa relationer,
red. Ingvar Svanberg och David Westerlund

Kopieringsförbud

Detta verk är skyddat av lagen om upphovsrätt. Kopiering, utöver lärarens rätt att kopiera för undervisningsbruk enligt BONUS-Presskopias avtal, är förbjuden. Sådant avtal tecknas mellan upphovsrättsorganisationer och huvudman för utbildningssamordnare t.ex. kommuner/universitet. För information om avtalet hänvisas till utbildningssamordnarens huvudman eller BONUS-Presskopia.

Den som bryter mot lagen om upphovsrätt kan åtalas av allmän åklagare och dömas till böter eller fängelse i upp till två år samt bli skyldig att erlägga ersättning till upphovsman/rättsinnehavare.

Denna trycksak är miljöanpassad, både när det gäller papper och tryckprocess.

Art.nr 35682

ISBN 978-91-44-07479-5

Upplaga 1:1

© Författarna och Studentlitteratur 2011

www.studentlitteratur.se

Studentlitteratur AB, Lund

Omslag: Signalera, Jens Martin

Printed by Holmbergs i Malmö AB, Sweden 2011

INNEHÅLL

Förord 7

Marie Demker

Referenser 9

DEL 1 **Muslimsk retorik – synen på ”den andre” 11**

KAPITEL 1 **Islam och politik 13**

Göran Larsson & Susanne Olsson

Några utgångspunkter 14

Bokens struktur 17

 Muslimsk retorik – synen på ”den andre” 18

 Islamiska symboler i nya kontexter 22

 Islam och politiska tolkningar 24

Referenser 27

KAPITEL 2 **Politisk sufism i England 29**

Simon Stjernholm

Inramning och mobilisering 30

SMC presenterar sig själva 32

En koalition av sufier 34

Avslutning 39

Referenser 42

KAPITEL 3 al-Zarqawis anti-shiitiska retorik 45

Philip Halldén

Shiiter i al-Zarqawis ”samlade verk” 48

Källorna till shia i al-Zarqawis verk 52

Stereotypernas funktion i retoriken 56

Avslutning 60

Referenser 61

KAPITEL 4 Shiitisk politisk idétradition 65

Mohammad Fazlhashemi

Bakgrund 66

Politikens ställning hos shiitiska lärde 67

Qom kontra Bagdad 72

Halal, haram och synen på politik 76

De lärde och den världsliga makten 78

De rättslärdas styre 80

Kritik mot de rättslärdas styre 83

Nya teorier 87

Avslutning 89

Referenser 90

DEL 2 Islamiska symboler i nya kontexter 93

KAPITEL 5 Atatürks gravmonument 95

Marcus Karlsson

Det nya Turkiet 98

Det ”ursprungliga” Turkiet 101

Turkiet och islam 105

Hur blir budskapen i Anitkabir begripliga? 111

Referenser 118

KAPITEL 6 Domen över huvudduken 121*Mads Damgaard*

Huvuddukslagens förhistoria 122

Huvuddukslagens förutsättningar 125

Domstolens PM 128

Regeringens lagförslag 130

Burka i det offentliga rummet 134

Avslutning 137

Referenser 138

DEL 3 Islam och politiska tolkningar 141**KAPITEL 7 Unga muslimer och politik 143***Jonatan Bäckelie & Göran Larsson*

Ungdomskonferensen 145

Enkätundersökningens genomförande 147

Resultatredovisning 149

Avslutning 167

Referenser 170

KAPITEL 8 Folkhemsislamism 173*Mattias Gardell*

Wasatiya 175

Islamism, modernitet och biopolitik 179

Referenser 184

KAPITEL 9 Islamisering i dagens Egypten 187*Hamdi Hassan & Susanne Olsson*

Egyptens civila samhälle 189

Sekulariseringsteorier 192

Islamiseringen av Egypten 193

Position: Etablissemangets islam 195
Position: islamism 197
Position: Fromhetsrörelsen 199
Vilka stödjer postislamismen? 201
Position: Staten 203
Hur kan vi se på de olika strategierna? 204
Avslutning 206
Referenser 208

KAPITEL 10 **Politisk islam i Jordanien** 211

Nina Björkman

Bakgrund och uppkomst 212
Jordanien 214
Utvecklingen efter 1957 220
Avslutning 230
Referenser 232

Författarpresentation 235

Person- och sakregister 237

FÖRORD

Religion och politik utgör ett jättelikt spänningsfält som under det senaste decenniet upplevt något av en renässans både i samhällsutvecklingen och i debatten. Sedan religionsfrihetsdebatten i Sverige avslutades under 1950-talet trodde nog många samhällsdebattörer att religionens roll i politiken var en gång för alla utplånad. Sverige var dock hela tiden ett profilerat undantag, i andra delar av världen och i andra tider har religionens betydelse för samhällsutveckling och politik varit självklar. I Frankrike har religion spelat stor roll för utformandet av den republikanska traditionen just genom sin frånvaro. En offensiv fransk sekularism, under sin över-sättliga etikett ”laïcité”, har skapats genom en så uppenbar frånvaro av religiösa lojaliteter och intressen att dessa ändå kan anses vara styrande. I Nederländerna och Belgien formade samverkande tolkningar av religion välfärdslösningar som skiljde sig från de nordiska genom ett bestående av religiösa, etniska och sociala skiljelinjer mellan grupper. Den europeiska kristdemokratin har avsatt djupa spår såväl i den europeiska kontinentens enande som i socialkonservativa lösningar för familjepolitik och skolsystem. I USA är tolkningar rotade i kristna traditioner dominerande som politiska uttryck, men såväl islam som nyandlighet har påtagligt påverkat det amerikanska samhället. Sådana effekter är t.ex. proteströrelser på basis av ras- och religionstillhörighet eller debatter om gränsdragningar mellan individ och stat som i fallet med mormonernas polygami. Som statsvetaren Pippa Norris och sociologen Ronald Inglehart visade i sin bok *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* (2004) så växer religionens inflytande, och då särskilt de så kallade traditionella tolkningarna och därmed konservativa stråken, på samhällsutvecklingen bortanför västvärlden.

Religion och politik kan inte åtskiljas och religion är aldrig en privat-sak. Sekulariseringen har nästan aldrig ägt rum, om man vill vara lite provokativ. Det nordvästra hörnet av Europa – där Skandinavien är det tydliga exemplet – är ett undantag i en värld där religionen spelat och spelar stor roll för både politikens utformning och uttolkning. Även i vårt lilla hörn av världen har emellertid en förändring skett. Som statsvetaren Magnus Hagevi visat i sin bok *Politisk opinion och religiositet i Västra Götaland* (2009) så har religionen återupptäckts av både medborgare, forskare och politiker under det senaste decenniet. Unga människor är numera mer intresserade av frågor som rör religion än vad deras föräldrar är och ”sektulariseringstrenden” har knappast något empiriskt stöd. Hagevi visar att medborgarnas ståndpunkter i en mängd sakfrågor påverkas av ett invecklat samspel mellan religiös uppfostran, eget engagemang och inriktning i religiösa frågor samt av grundläggande religiösa värdesystem som t.ex. bibelsyn. Ett system av religiösa sanningar och värden bildar ett kunskapsfilter som hjälper medborgaren att bilda sig politiska uppfattningar i olika sakfrågor. Religion är alltså inte en känsla, religion är istället en väv av värden, sanningar och beteenden som på ett djupt personligt plan uthålligt påverkar vilka vi är och vilka vi blir som medborgare i samhället. Religion är med andra ord personlig men aldrig privat.

Religion som samhällsutvecklande och samhällspåverkande kraft har återupptäckts för att stanna ett bra tag. I det lilla nordvästra hörnet av världen som trott sig om att vara sekularismens förelöpare och bara väntat på att resten av världen skall följa efter blev det kanske lite av en chock när religionen återupptäcktes. För svensk del är det sannolikt den ökande invandringen från länder där religion traditionellt har ett starkare politiskt erkännande tillsammans med det kalla krigets slut som skapat utrymmet för religionens återupptäckande. Flyktingar som flytt, inte för sin politiska aktivitet utan för sin religiösa tillhörighet, och därefter kollapsen av den stora berättelsen om de goda och de onda som kalla kriget utgjort sedan 1950-talet – detta skapade kanske plats för ett religiöst intresse i Sverige. En ungdomsgeneration som aldrig gått i söndagsskolan konfronterades med unga kamrater vars sociala beteende naturligt var inskrivet i en religiös kalender (fasta, böner och vissa moralregler), och fick upp ögonen för att den egna tillvaron med söndagar, jul och påsk kanske också hade en annan innebörd än de trott.

Religion har alltid påverkat människors politiska liv, vi har bara inte uppmärksammat det tillräckligt mycket för att förstå hur. Att religiösa tolkningar idag dock har en tendens att hamna i fokus även när det är sociala frågor eller internationell rätt som borde stå i fokus är en annan sak. Religion är trots detta ett kognitivt system som är avgörande för religiösa människor, men även ett system som påverkar också alla dem som inte själva har tillgång till det. Och det är här som det blir tydligt att religion och politik i så mycket större utsträckning än vi tidigare har trott konstruerar gränserna mellan privat och offentligt, mellan stat och individ och mellan ”vi” och ”dom”. I dessa avseenden är spänningsfältet mellan religion och politik ett sorgligt underutforskat samhällsområde. Göran Larssons och Susanne Olssons bidrag är att i denna bok lyfta fram de konsekvenser för makt och identitet som alla konstruktioner av gränsdragningar mellan religion och politik ger upphov till.

Marie Demker,
professor i statsvetenskap,
Göteborgs universitet

Referenser

- Norris, Pippa & Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hagevi, Magnus (2009). *Politisk opinion och religiositet i Västra Götaland*. Lund: Sekel bokförlag.

DEL 1

Muslimsk retorik – synen på ”den andre”

Islam och politik

GÖRAN LARSSON & SUSANNE OLSSON

Den 15–16 maj 2009 höll den nordiska tidskriften *Chaos: Skandinavisk tidskrift för religionshistoriske studier* sitt årliga symposium på Södertörns högskola med temat ”religion och politisering”. Flera presentationer på konferensen innehöll diskussioner om muslimers relation och attityd till olika former och uttryck av politik. Utöver dessa bidrag som har inkluderats i denna volym har ett antal andra texter tillkommit för att ge en bredare bild av temat islam och politik. I fokus för bidragen är hur olika muslimer och islamiska texter förhåller sig till och ger uttryck för frågor som rör kopplingar mellan religion och politik. Som boken visar kan både religion och politik förstås och studeras på flera olika sätt. Trots vårt breda upplägg är det inte vår ambition att ge en heltäckande bild, och bidragen skall endast ses som exempel på hur kopplingar mellan religion och politik kan belysas och analyseras. Eftersom merparten av författarna är religionsvetare är bidragens fokus framför allt religion och religionsvetenskapliga teorier, ett faktum som kan bidra till en viss överbetoning av religionens betydelse framför det stats- och samhällsvetenskapliga studiet av politik och politiska system. Samtidigt är det viktigt att betona att om religionsvetare överbetonar religionens betydelse finns en liknande tendens att lyfta fram politikens betydelse hos statsvetare. Behovet av samarbete mellan humanistiska och samhällsvetenskapliga forskare är påtagligt i studiet av ämnet religion och politik.

Några utgångspunkter

Även om relationen mellan politik och religion kan studeras ur flera perspektiv och med hjälp av olika teorier, metoder och källor utgår merparten av författarna i föreliggande bok från funktionella religionsdefinitioner där fokus framförallt ligger på att se vilken funktion religion ges, vad religion gör för människor, till exempel hur religiösa föreställningar, regler och ritualer ger människor trygghet och riktlinjer att följa i vardagen och hur dessa tankar kan ligga till grund för politiska ideologier. Inom akademien, och även utanför, har begreppet ”religion” ofta definierats i former av trosaspekter och inre tillstånd, eller som symbolvärldar. Idag är detta fokus ifrågasatt, och många samhällsvetenskapliga och humanistiska forskare menar istället att större vikt bör läggas vid mänskliga aktiviteter och beteenden och hur dessa kan knytas till religiösa, ideologiska eller för den delen politiska föreställningar. För att kunna förklara varför och hur människor tolkar sina religiösa system på ett specifikt sätt är det nödvändigt att studera samhällliga, ekonomiska och politiska förhållanden samt relationen mellan makt och tolkning. I den här boken blir dessa processer tydliga eftersom författarna framför allt fokuserar frågor om människors tolkningar och ageranden. I linje med socialantropologen Talal Asad menar vi att varje definition är kontextuellt bunden och därför är det nödvändigt att förhålla sig skeptisk till universella definitioner. Han skriver:

Mitt argument är att det inte kan finnas en universell definition av religion, inte bara för att dess konstituerande element och relationer är historiskt specifika, utan för att definitionen själv är en historisk produkt av diskursiva processer (Asad 1993: 29, författarnas översättning).

Ett konkret exempel på att förståelsen av religion inte bör vara statisk utan flexibel och dynamisk är de så kallade moderniseringsteorierna som länge hävdat att religion i moderna samhällen skulle komma att sekulariseras; alltså att religion skulle privatiseras eller helt försvinna. Dessa perspektiv är idag starkt ifrågasatta och det finns istället tecken på att olika former av religiösa uttryck blomstrar i flera olika samhällliga kontexter. Nya religiösa rörelser har stor utbredning i västvärlden (Beyer 1994; Casanova 1994; Hammer 2004; Haynes 2002; Herbert 2003: 4; Janssen 1999: 89; Woodhead

och Heelas 2002; Woodhead et al 2002) och religiösa tolkningar har fortfarande en plats inom populärkulturen. Samtidigt framhåller flera olika politiska partier så kallade religiösa värderingar. Vi ser också många religiösa tolkningar som förespråkar våldshandlingar och andra som inte accepterar att religion blir förpassad till ett privat rum. Det är också tydligt att allt fler röster inom till exempel den så kallade nya ateismen hävdar rätten att få kritisera religion och religiösa föreställningar samtidigt som det offentliga rummet måste vara befriat från religion (se t.ex. Dawkins 2007). Oberoende av hur vi förhåller oss till dessa frågor och processer är det tydligt att religion är en viktig komponent om vi vill förstå vad som sker i samhället på lokal, regional och global nivå. Trots ateism och sekularisering är det tydligt att religion fortfarande är grundläggande för många människors identitet, etnicitet och kultur (Olsson 2009a; Olsson 2009b) och ofta utgör en så kallad grundsten i konstruktionen av till exempel en europeisk identitet.

När vi talar om religion och politik är det också nödvändigt att betona att varken politiska ideologier eller religiösa traditioner har någon egen förmåga att handla, tänka eller konstruera politiska system. Hur och vilka uttryck ett politiskt system eller en religion tar sig är alltid beroende av hur människor tolkar och tillämpar ideologiska och religiösa traditioner. Därför är det viktigt att inte bara tala om islam och muslimer generellt utan också att fokusera på rådande historiska, politiska, ekonomiska och sociala kontexter om vi vill försöka att förstå varför till exempel religiösa traditioner tolkas och tillämpas på ett speciellt sätt vid en given tidpunkt och på en speciell plats.

I dagens globaliserade samhälle med migration, informations- och kommunikationsteknologier samt en ökad rörlighet (både fysiskt i form av ett ökat resande, men också som kulturella och ekonomiska utbyten) blir det allt viktigare att studera transnationella rörelser. Enligt den franske religionssociologen och islamologen Olivier Roy leder sådana processer ofta till att islam (precis som alla andra religioner) blir platslös ("deterritorialisad"). En ökad objektifiering av islam gör också att fler deltar i uttolkningar av religiösa traditioner, liksom att medvetenheten ökar om egna och andras tolkningar. I tidigare perioder var det, enligt Roys teori, enklare att urskilja lokala tolkningar, men i dagens samhälle kan till exempel tolk-

ningar av islam med rötter i Afrika eller Pakistan lika väl vara påverkade av, liksom påverka, utvecklingen av islam i västvärlden. Angående den ovan nämnda deterritorialiseringen av islam skriver Roy att:

islam inte längre är inbäddad i geografiskt avgränsade kulturer, oavsett deras mångfald – vilket, händelsevis, alltid upplevs från utsidan. Till exempel upplever en afghansk muslim som bor i Afghanistan inte sin religion som ’afghansk’, såvida han inte utmanas av en arabisk wahhabit som anklagar honom för att ha blandat islam med afghanska traditioner.

(Roy 2004: 20, författarnas översättning).

Samtidigt som transnationella och ”platslösa” effekter blir allt tydligare i diskussionen om religion och politik, är det viktigt att betona att det också finns flera olika lokala miljöer och platsspecifika egenskaper som påverkar debatten. Till exempel kan stad ofta skiljas från landsbygd och deltagares ålder, kön och sociala/klassmässiga status kan påverka hur troende förhåller sig till sin religiösa tradition och samhället i stort. Juridiska och politiska ramverk kan också påverka i vilken utsträckning det är möjligt att hävda religiösa normer och regler i debatten (se till exempel Buijs & Rath 2002).

I Sverige har vi sett hur olika islamtolkningar vuxit fram som förespråkar liberala och demokratiska former för religion, t.ex. studieförbundet ibn Rushd och Fredsagenterna. Dessa båda organisationer förespråkar en slags universell islamtolkning, renad från kulturella särdrag. I Sverige förekommer också andra islamtolkningar. Detta har vi sett t.ex. genom självmordsbombaren i Stockholm 2010 och händelserna kring konstnären Lars Vilks. Dessa är alla uttryck för olika islamtolkningar i det nutida Sverige. Medan muslimer generellt sett kan sägas ha en positiv bild av sin religiösa tradition har ofta populistiska och antimuslimska politiker och ideologer även de ofta en essentialistisk bild av islam. Till skillnad från muslimers bild är dessa övertygade om att islam är en ond och farlig religion. Tolkningar, variationer och motsägelser nedtonas eller förnekas eftersom dessa politiker och ideologer ser islam som ett oföränderligt homogent system, som präglar muslimer oavsett deras kontext. Andra har kritiserats för att vara ”islamkramare”, som försvarar islam och muslimer mot det som de uppfattar som islamofobi, vilket kritiker hävdar begränsar möjligheten till att kri-

tisera religionstolkningar som uppmanar till våld eller förtryck av olika slag. Av vår inledning hoppas vi att det framgår att författarna i denna bok omfattar en kritisk och vetenskaplig syn på religion och inte eftersträvar att finna svaret på frågan vad sann islam är, vilket inte heller utgör ett problemområde för religionsvetenskaplig forskning.

Som en följd av de processer som Olivier Roy och andra forskare betonar tycks det ha blivit allt vanligare att troende människor försöker att fastställa att det finns en ”sann” och ”universell” tolkning som påstås vara befriad ifrån lokala och kulturella faktorer. Medan exempelvis en troende muslim kan argumentera för att det finns *en* ”sann” islam som måste följas – vilket ofta skapar inomislamiska konflikter och spänningar kring frågor om auktoritet och tolkningsföreträde – är religionsvetenskapen fylld med exempel på att det är omöjligt att hitta en tolkning som omhuldas av alla troende på en och samma gång.

Inledningsvis vill vi också uppmärksamma läsaren på några återkommande begrepp i boken, nämligen ”islam” och ”islamism” liksom ”muslim” och ”islamist”, och hur de används. Genom följande citat från Jan Hjärpe tydliggörs definitioner av dessa begrepp.

Vi måste alltså begreppsligt skilja mellan ”islam” som beteckning på en tradition av religiös tro och praxis, uttryck och form för personlig religiositet och upplevelse, enskilt och i gemenskap med andra, den religiösa traditionen i hela sin komplexitet, och ”*islamism*” som beteckning på de mer specifika formerna av den religiösa traditionens åberopande för politiskt agerande. Hävdandet av religionen som samhällsordning. På samma sätt gör vi en begreppslig skillnad mellan *muslimer* som den vidare termen, dvs. alla som på ena eller andra sättet har en relation till islam och islams tradition (oberoende av hur detta tar sig uttryck) och *islamister*, termen för sådana som pläderar för religionen som samhällsordning och rättssystem (likaså oberoende av hur detta ideal framställs konkret) (Hjärpe 2010: 12).

Bokens struktur

Boken består av tre delar: *Muslimsk retorik – synen på ”den andre”*, *Islamiska symboler i nya kontexter* samt *Islam och politiska tolkningar*.

MUSLIMSK RETORIK – SYNEN PÅ ”DEN ANDRE”

I bokens kapitel framträder inte bara tolkningar av islam som en fredlig religion utan också tolkningar som kan ligga till grund för våldsamma och antidemokratiska regimer. Precis som för alla andra religiösa traditioner finns det således många exempel på hur islamtolkningar kan beskrivas som demokratiska och ”kompatibla” med västvärlden. Ett exempel på detta utgörs av Simon Stjernholms kapitel, *Politisk sufism i England*, som illustrerar hur det moderata Sufi Muslim Council (SMC) bildades mot bakgrund av bombningarna i London 2005. SMC avser att fungera som representanter för muslimer i Storbritannien och de förespråkar en fredlig tolkning av islam med sufisk inriktning. Genom offentliga arrangemang och publikationer sprider SMC sitt budskap, och det framgår av kapitlet att deras arbete ses som en del i en större kamp mot ”extremistiska” islamtolkningar. De har även bjudit in regeringsföreträdare till sin verksamhet och visar en öppenhet mot samhället i stort. Som ett resultat av verksamheten politiseras den sufiska tolkning som SMC representerar, och Stjernholm visar hur organisationen vill forma medlemmarna till att bli engagerade och politiskt medvetna muslimer. Stjernholms analys visar hur SMC i egenskap av social rörelse har mobiliserat en stor grupp människor som engagerar sig i deras frågor. De definierar vad som är problematiskt och utformar en strategi för att lösa de identifierade problemen för att kunna forma en värld i enlighet med de förespråkade idealen. Stjernholm illustrerar hur SMC arbetat för att nå legitimitet och ett större politiskt utrymme i Storbritannien. Bland annat tar SMC avstånd från så kallade islamistiska islamtolkningar vilket stämmer överens med politiska programförklarings kritik mot våld och extremism. De förespråkar en fredlig tolkning som följer grundläggande värderingar i det brittiska samhället och lyfter fram begrepp som kärlek, fred, rättvisa, respekt och tolerans. De ser detta som autentisk islam, och Stjernholm visar hur en islamisering av samhället enligt SMC:s agenda innebär något helt annat än den gängse bilden av islamisering, som ofta uppfattas vara konservativ och islamistisk.

Samtidigt finns också exempel på en muslimsk retorik som vänder sig mot västvärlden och som i vissa fall är fientlig och våldsbejakande. Till exempel kan dessa uttorkningar ofta kopplas till det faktum att ett land tidigare varit koloniserat eller att uttorkaren upplever ”västernisering” eller sekularisering som något hotande och farlig för islam och muslimer. Det

finns också flera exempel i boken där muslimska företrädare riktar sig mot andra muslimska grupper genom att peka ut dessa som ”den andre”; en strategi som används av muslimer liksom andra troende för att stärka sin egen tolkning som den autentiska och mest ”riktiga” jämfört med andra som tolkar religionen på ett ”felaktigt” sätt. Denna spänning och kamp mellan olika uttolkare kopplas ofta till begrepp som ortodoxi och heresi; två begrepp som är tydligt färgade av den troendes egna utgångspunkter snarare än en ”objektiv” beskrivning av sanningen.

Philip Halldéns kapitel, al-Zarqawis anti-shiitiska retorik, behandlar polemiken mellan sunnitisk och shiitisk islam med särskilt fokus på motsättningarna i Irak under 2000-talets första decennium. Sunnitisk islam utgör majoritetens islamtolkning och den shiitiska, som dominerar främst i Iran och delar av Irak, utgör omkring tio procent. I mångt och mycket föreligger inga stora skillnader mellan dem, men olikheterna kan ibland lyftas fram polemiskt och skapa och underblåsa konflikter. Kapitlet illustrerar den ovan nämnda praktiken att skapa en hotbild av den ”andre”, i det här fallet en hot- och nidbild av shiamuslimer. I kapitlet analyseras texter av Abu Musab al-Zarqawi (1966-2006), en av al-Qa’idas ledande företrädare i Irak. Utöver fientligheten mot västvärlden, och specifikt Förenta staterna, präglas al-Zarqawis efterlämnade tal och texter i hög grad av hatpropaganda mot shiitisk islam. Halldén poängterar att den kraftfulla retoriken måste förstås mot bakgrund av kriget i Irak. Al-Zarqawis shia-fientliga attityd är tämligen exceptionell i sitt slag och långt ifrån typisk för sunniter i allmänhet. Icke desto mindre bygger den på äldre sunnitiska källors karakterisering av shiiter, bland andra historikern Ibn Kathir (1300-1373). Författaren illustrerar polariseringen genom en begreppsanalys och visar hur al-Zarqawi genom hänvisningar till historiska händelser, och genom att använda nedsättande ord och epitet i sin beskrivning av shiiter, försöker rättfärdiga terrorattentat riktade mot Iraks shiitiska befolkning. Genom att hävda att shiiter inte är ”riktiga” muslimer, utan kättare och avfallingar från islam, argumenterar al-Zarqawi för nödvändigheten av att bedriva jihad – här i betydelsen ett rättfärdigt krig – gentemot dem. Halldén redogör för hur stereotyper och kategoriseringar används i konstruktionen av ”den andre” och hur dessa fungerar som myter, i betydelsen tolkningsmönster, som kan motivera våld och övergrepp. För al-Zarqawi får myten utgöra grunden för att rättfärdiga våld mot shiiter i dagens Irak genom att

shiiter demoniseras i berättelser om historiska skeenden och personer som hans åhörare kan identifiera sig med.

Frågan om tolkningsauktoritet är central i flera av bokens kapitel. Det är uppenbart att det förekommer flera konflikter och motsättningar bland muslimer som eftersträvar tolkningsauktoritet. Utifrån de inledande orden framgår det att det inte är givet hur islam skall tolkas, och det är många krafter och faktorer som påverkar tolkningarna. Försöken att legitimera en uppfattning görs ofta med hjälp av ”traditionen” och ”historien”. Tradition och historia är dock svårtolkade begrepp som kan användas av olika aktörer, och variationen inom och mellan olika muslimska grupper är därför ofta stor. En tradition är dock inte något statiskt utan förändras över tid och (ny)konstrueras av människor, som använder traditionen på olika vis för att motivera sin tolkning och kunna hävda tolkningsauktoritet (Hammer 2004: 260–261).

Mohammad Fazlhashemis kapitel, *Shiitisk politisk idétradition*, illustrerar hur tolkningar av islam är föränderliga inom shiitiska idétraditioner. Kapitlet visar hur en mängd olika föreställningar florerat som rör relationen mellan religion och politik och att ingen statisk syn på detta går att påvisa inom shiitiska idétraditioner. Delvis kan detta förklaras genom en kontextualiserad förståelse, men Fazlhashemi menar att det inte utgör hela förklaringen. Den teologiska tolkningstraditionen, liksom synen på relationen mellan tro och förnuft, måste också tas med i analysen.

Författaren diskuterar utformandet av den politiska idétraditionen från successionsfrågan efter Muhammads död 632 v.t. liksom diskussionen om grundvalarna för den världsliga makten. Han illustrerar hur den shiitiska föreställningen om en messiasgestalt, al-Mahdi, vuxit fram i takt med historiska skeenden och hur den påverkat synen på politik, och han visar hur den använts på varierande sätt i olika kontext, både pragmatiskt och revolutionärt. Författaren visar att rättslärdade shiiter historiskt sett inte engagerat sig så starkt i politiska teorier, till vilket det finns flera förklaringsmodeller. En förklaring är att principen om *taqiya*, ’föreställning’, användes där de lärda höll inne med sina teorier då de ändå inte skulle kunna förverkliga dem.

Shiitiska idétraditioner räknar med en annan successionsordning än sunnitiska, som accepterade utvecklingen av kalifatet där ställföreträdaren, kalifen, utsågs genom konsensus. Shiiter ansåg att Muhammad utsett

sin svärson Ali till sin efterträdare och att vissa av hans släktingar sedan tog över. Inom den dominerande shiitiska riktningen, som erkänner tolv imamer, hävdas att den siste imamen försvann på 880-talet och att han nu lever i en slags fördoldhet, men att han skall återvända. Några verkar snarare ha väntat på denne fördolde imams återkomst istället för att använda sig av principen *taqiya*.

En annan är att de rättslärda inte såg politik som en del av sitt jurisdiktionsområde. Ytterligare en teori är att de rättslärdes synsätt hänger nära samman med de sociala och politiska omvälvningar som skedde under 1800-talet. Fazlhashemi visar hur de två sistnämnda teorierna verkar beläggas genom att tidiga rättslärda inte skrev om politik. Från 1800-talet sker dock en förändring och fler skriftlärda drogs in i diskussionerna. Fazlhashemi menar att kontakt med europeiska tankar påverkade dem och att nya teorier då utvecklades bland de rättslärda. En del ville behålla den traditionella praxisen och inte blanda sig i politik medan en annan del förordade en konstitutionell modell där de rättslärda skulle ha överinseende. Kolonialism, modernitet och västligt inflytande påverkade nu utvecklingen av idétraditionen och de skriftlärdas involvering i politiska diskussioner ökade. Nu utvecklades tanken på att en högste rättslärd skulle följas för att ena shiiterna, och de rättslärda blev successivt allt mer oberoende av de världsliga makthavarna.

Fazlhashemi diskuterar också olika tolkningstraditioners syn på förhållandet mellan politik och religion. Exempelvis lyfter han fram de mer förnuftsorienterade grupperna och individerna, som menade att tolkning av källorna fick göras med hjälp av förnuftet, liksom de mer traditionellt orienterade, som mer litade till texterna och inte förespråkade förnufts-tolknningar och vars teologiska perspektiv även påverkade synen på politik. Det visas t.ex. i hur de ansåg att de religiösa källorna kunde tolkas, och av vem, liksom vad som kunde inkluderas av världsliga diskussioner. De som förespråkade en förnuftsorienterad tolkningstradition ansåg att rättslärda hade rätten till självständig tolkning med hjälp av förnuftet. Tolkningen utvecklades sedan till att möjliggöra deras involvering i politiska och världsliga frågor. Efterhand mynnade denna tolkning ut i doktrinen om ”de rättslärdas styre” under Ayatollah Khomeini (1982–1989). Dessa tolkningar diskuteras i kapitlet, liksom kritik mot tolkningarna från olika shiitiska lärda.

ISLAMISKA SYMBOLER I NYA KONTEXTER

För den kritiske betraktaren är det nog uppenbart att ingen islamtolkning befinner sig i ett statiskt vakuum utan i en ständigt föränderlig omgivning vilket naturligtvis påverkar tolkningarna som växer fram. Ett exempel är hur religiösa symboler ändrar mening i nya kontexter. Till exempel kan de användas i nationalistiska syften eller till och med för att stödja sekularisering.

Marcus Karlssons kapitel, *Atatürks gravmonument*, utgör ett exempel på hur islamiska symboler används i nationalistiskt syfte och där de religiösa dimensionerna nedtonas. I kapitlet diskuteras nationalmonumentet Anitkabir där Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938) begravdes 1953. Det har blivit en nationalistisk manifestation, och i kapitlet analyseras Anitkabirs föreställningsvärd i relation till Turkiets historia, islam och moderniseringsprocesser. Analysen av monumentet visar tydligt hur förhållandet till den islamiska traditionen är ambivalent i ett politiskt perspektiv. I monumentet syns olika återkommande teman som analyseras i kapitlet. Diskursen om Det nya Turkiet syns i arkitekturen, som är kubisk till skillnad från osmansk arkitektur, vilket ses som en del av en moderniseringsdiskurs. Skulpturer avbildar människor idealiserande men realistiskt, som starka och rakryggade. De illustrerar en kollektiv enighet som grund för en revolutionär tankemodell. En genustolkning visar att monumentet uttrycker en jämlikhetstanke, vilket också var en trend i Turkiet under byggnationen. Kvinnor med blottade ansikten representerar ett förkastande av det gamla osmanska systemet. Diskursen om Det ursprungliga Turkiet innebär inte endast ett förkastande av det osmanska arvet utan lyfter även fram idéer om ett stolt turkiskt ursprung. Skulpturer av lejon symboliserar turkiska urstammar och arvet från hettiterna, som var ett indoeuropeiskt folkslag som styrde i vad som utgör dagens Turkiet ca 1700–1200 f.v.t., uppmärksammas i symbolspråket.

Diskursen Islam analyseras också och monumentet anses då förespråka religion som en privatsak och främja sekularism. Dock finns inslag av talmyстик och religiösa teman i den arkitektoniska utformningen av Anitkabir vilket kan ses som motsägelsefullt.

Att islamiska symboler används på sätt som tycks stödja till exempel sekularisering och nationalism kan naturligtvis uppfattas som något problematiskt av många som snarare vill se en ökad islamisering och en större

plats för religion i det offentliga rummet. Samtidigt finns flera exempel på att religiösa symboler inte alltid betraktas som något positivt eller neutralt, speciellt inte i en sekulär omgivning som ofta uppfattar sig själv som neutral. I flera europeiska länder har diskussionerna kring islams plats i samhället orsakat offentliga debatter och omröstningar, som till exempel i Schweiz 2009 där frågan huruvida minareter skulle få fortsätta att byggas ledde till en folkomröstning med negativ utgång. I Belgien kom ett förbud mot heltäckande slöja på offentliga platser under våren 2010 och flera andra länder diskuterade frågan om muslimska kvinnors klädsel på politisk nivå. Det är tydligt att problem ofta uppstår då religionen blir synlig och träder ut ur privatsfären, till exempel genom bruket av sjal eller byggandet av moskéer, vilket boken också ger exempel på.

Mads Damgaards kapitel, *Domen över huvudduken*, utgör ett exempel på hur islamiska symboler i ett offentligt rum kan hamna i den politiska hetluften. Han gör en analys av hur den danska regeringen utfärdat en lag som rör domares användande av religiösa symboler i domstolar. Religionens plats i samhället har i Danmark blivit en fråga genom den ökade invandringen och det har kommit till uttryck på många olika sätt, t.ex. genom de så kallade Muhammadbilderna, som publicerades av Jyllands-Posten 2005. Utifrån ett systemteoretiskt perspektiv diskuteras varför och hur det danska politiska systemet försöker influera och begränsa islam genom att stifta lagar. Genom en analys av regeringsuttalanden i olika media visar Damgaard hur regeringens försök att begränsa bruket av religiösa symboler kan ses som exempel på hur ett system tvingas svara på andra systems "ageranden". Författaren ställer frågor kring vad det är som orsakat att religiös tillhörighet nu ses som något kontroversiellt och varför det blivit politikernas uppgift att skydda domstolar mot religion istället för att låta det vara domstolarnas egen uppgift. En historisk bakgrund om sjalbruket i Danmark presenteras som illustrerar hur sjalbruket tidigare inte problematiserats ur en juridisk synvinkel. År 2007 bröt dock en diskussion ut som till slut mynnade ut i den så kallade sjallagen i maj 2009. Detta illustrerar också hur religion blivit allt viktigare inom politiska debatter i Danmark. Förslaget ses som en kommunikation som korsar gränserna mellan religion, politik och juridik där staten förbehåller sig rätten att dra gränser för bruket av religiösa symboler i samhället. Ett vidare globaliseringsteoretiskt perspektiv lyfts fram då den danska nationella kontexten utmanas och

påverkas av insikten om andra samhällssystem, men det har inte lett till någon ändring i synsätt. Synen på religion som en privatsak förutsätts av det officiella Danmark, men frågan om vilken plats religion bör få ha i samhället har blivit en värdefråga som visar att det inte är en självklar ståndpunkt. Genom det systemteoretiska perspektivet visas att lagen om självförbud inte bara är en explicit markering av rättssystemets gräns gentemot religiösa system utan också en implicit markering till fördel för en specifik ideologisk gemenskaps samhällskonstruktion. Vidare framgår det i kapitlet att den danska regeringen tar ställning och försvarar en specifik systemrelation mellan det politiska och det juridiska systemet.

ISLAM OCH POLITISKA TOLKNINGAR

Att tala om religion, politik och makt leder ofta tankarna till våld som utförs i religioners namn, men makt kan vara så mycket mer än det. Att en religiös tradition formulerar regler som rör livsmönster i generell mening är också relaterat till makt, då dessa kan influera hur människor uppfattar sin omvärld och hur de betar sig. Fyra olika nivåer i samhället kan sägas utgöra normativa positioner för relationen mellan religion och politik.

En nivå utgörs av den statliga, där regler och riktlinjer för religionsutövande och till exempel ekonomiska bidrag till vissa grupper utformas. Det kan också vara en religion som prioriteras framför andra som en form av statsreligion. En andra nivå rör organisationer, ibland transnationella, som uppfattar och analyserar samhället och skapar en slags handlingsplan för vad man vill uppnå. Här förekommer ofta ideologiska målsättningar som redogör för hur det idealiska samhället bör se ut. Självfallet kan relationen mellan staten och (religiösa) organisationer se väldigt olika i olika länder. Den tredje nivån utgörs av individer som definierar relationen mellan religion och politik och som påverkar utvecklingen i organisationerna och staten. Det kan t.ex. vara ledare för religiösa samfund och andra ideologer. Den fjärde nivån utgörs även den av individer men av privatpersoner, det vill säga "vanliga människor" och inte ledare, och deras förhållande till religion, religiositet och politik (Hammer 256–260). Jonatan Bäckelie och Göran Larssons kapitel, *Unga muslimer och politik*, illustrerar hur unga muslimer i dagens Sverige, som skulle kunna karaktäriseras som den fjärde nivån, själva uppfattar sin politiska hemvist där resultatet av undersök-

ningen visar att många beskriver sig som politiskt tillhörande partier åt vänster men i enkätundersökningen framgår att många omfattar värderingar som snarast kan karaktäriseras som konservativa som sänkta skatter, ordning och reda och bevarande av kärnfamiljen.

Diskussioner som rör islam och politik relaterar ofta till så kallade islamistiska islamtolkningar som har explicita politiska mål, till exempel bildandet av en islamisk stat eller åtminstone att islams lag skall ha inflytande. I boken illustreras islamistiska rörelser i olika perspektiv, som visar att många är moderata och socialt engagerade grupper som påverkas av den nationella kontext där de befinner sig, vilket också begränsar deras möjligheter att agera politiskt och tvingar dem att skapa nya strategier för att ta plats i det politiska livet. Kapitlet av Mattias Gardell, *Folkhemsislamism*, tar upp begreppet ”folkhemsislamism” som utgör en beskrivande beteckning på en heterogen, politisk muslimsk miljö, bestående av ett slags islamdemokratisk mittfåra som fungerar som en oppositionell kraft i många länder som domineras av muslimer, där många nämnt den skandinaviska modellen som ett ideal. Exempel på ”folkhemsislamism” är Muslimska brödrskapet men även fritänkare, kvinnogrupper och bloggare till exempel. Gemensamt för dessa är att de vänder sig mot våldsförespråkande islamtolkningar liksom apolitiska tolkningar som fokuserar personlig fromhet snarare än socialt ansvarstagande. De står för politisk pluralism och yttrandefrihet. Gardell kommenterar den kritik som riktats mot begreppet ”folkhemsislamism” där detta av vissa setts som en idealiserande term, och kapitlet avser att klargöra författarens definition av begreppet. Han pekar på att det finns orientalistiska tänkesätt som präglar attityder kring islam och muslimer, och han menar att välfärdsstatens nedmontering har gynnat en folkhemssromantisk nostalgi. Detta menar Gardell har bidragit till att termen ”folkhemsislamism” uppfattas som en motsägelse av många. För att nyansera diskussionen vill Gardell hellre se den islamdemokratiska miljön ur det han kallar ett biopolitiskt perspektiv för att tydliggöra de maktordningar som den islamiska mittfåran representerar. Målet för islamdemokrater är att samhället skall byggas på en islamisk värdegrund som stegvis införs genom en metod utan våldsinslag. Här ses demokrati som ett islamiskt ideal. I kapitlet diskuteras olika maktfaktorer i dagens Egypten, och Gardell visar hur islamiska organisationer och den pågående islamiska väckelsen tagit över en stor del av de välfärdsfrågor

som staten inte hanterat. Detta illustrerar hur olika delar av mittfåran avser att islamisera samhället underifrån.

Egypten är också i fokus i Susanne Olssons och Hamdi Hassans kapitel *Islamisering i dagens Egypten*. Där diskuteras hur islams närvaro i offentliga rum har ökat under en längre period och detta sätts i relation till de folkliga uppror i Mellanöstern som tog sin början i Tunisien i december 2010 och som sedan spreds vidare till bland annat Egypten. Olika islamtolkningar eller ”positioner” har tagit mer plats i samhället och de påverkar också varandra, vilket i förlängningen bidragit till en ökad islamisering av det egyptiska samhället överlag. Det så kallade etablissemangets islam, med det sunnitiska teologiska universitetet al-Azhar i spetsen, har länge stått för den officiella islamtolkningen, som dock utmanats av andra uttolkare genom hela sin historia, t.ex. islamister med tydligt politiska mål. På senare tid har även mer pietistiska och icke-politiska islamtolkningar vuxit fram som präglar människors förhållande till islam. Termen ”postislamism” används för att förklara vad som sker i samhället idag. Det definieras i kapitlet som ett vidare politiskt och socialt tillstånd samtidigt som det är ett medvetet projekt som förenar rättigheter, tro och individuell frihet baserat i islam. Det är fromhet som fokuseras, och tonvikten är lagd på hur individer kan leva som fromma muslimer på alla nivåer i samhället. Inom postislamistiska tolkningar förekommer inte en organiserad ledning utan olika grupper och individer engagerar sig. Postislamism påverkar övriga positioner i samhället, inklusive regeringen, att använda ett mer religiöst språk, och konflikten kring islamtolkningarna sprids därmed ytterligare och religiös censur ökar exempelvis i media. Det är en konflikt om vem som skall inneha rätten att tolka vad sann islam skall vara. Genom dessa positioners ställningstaganden islamiseras samhället ytterligare och islam blir alltmer politiserat inom de olika positionerna, även om postislamister inte explicit utger sig för att ha politiska mål har deras tolkningar och praktik politiska effekter.

Andra exempel på islamistiska grupperingar är Muslimska brödraskapet och Hizb al-Tahrir i Jordanien som också starkt har påverkats av den jordanska kontexten. Nina Björkmans kapitel *Politisk islam i Jordanien* presenterar dessa islamistiska gruppers uppkomst och utveckling i Jordanien. Hennes analys visar hur deras utveckling varit tätt kopplad till Jordaniens regerings agerande och hur de själva valt att delta i det politiska systemet. Hizb al-Tahrir, med målet att etablera en islamisk stat, har vägrat följa de

demokratiska spelreglerna, vilket har lett dem till en utsatt position i Jordanien, medan Muslimska brödrskapet varit mer pragmatiska och arbetat med att islamisera från gräsrotsnivå. Björkman illustrerar vilka strategier som används av islamisterna och deras möjligheter att agera i Jordanien. Vad framtiden för islamisterna kommer att bli är oklart, men Björkmans kapitel visar att båda de islamistiska grupperingarna uppfattas som ett direkt hot mot sittande regimer och är därför ständigt kontrollerade och tvingas finna nya strategier för att nå inflytande i samhället och det politiska livet.

Alla kapitlen i den här boken anspelar på ovan nämnda områden och visar att det inte är så enkelt att dra gränser för vad som är ”religion” respektive ”politik”. Vidare framgår det att alla traditioner, religiösa eller inte, måste förstås inom sina egna kontexter, som kan vara lokala, (trans)nationella eller globala, vilket författarna i boken också gör. Bokens samtliga kapitel visar hur tolkningar av religiösa traditioner ofta växer fram som svar på det politiska läget i ett givet land och hur strategier utvecklas för att hantera de politiska krafter uttolkarna måste förhålla sig till.

Referenser

- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalisation*. London: Sage Publications.
- Buijs, Frank J. & Jan Rath (2002). *Muslims in Europe: the State of Research. Essay Prepared for the Russel Sage Foundation, October 2002*. New York.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dawkins, Richard (2007). *Illusionen om Gud*. Stockholm: Leopard.
- Hammer, Olav (2004). Reflektioner kring politik och religion. *Med gudomlig auktoritet: Om religionens kraft i politiken*, 252–270. Red. Catharina Raudvere och Olav Hammer. Stockholm: Makadam.
- Haynes, Jeffrey (2002). *Religion and Politics. Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, 316–332. Red. Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawaniami och David Smith. London: Routledge.
- Herbert, David (2003). *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Hampshire: Ashgate.
- Hjärpe, Jan (2010). *Islamism – Politisk-religiösa rörelser i den muslimska världen*. Malmö: Gleerups.

- Janssen, Jacques (1999). The abstract image of God: the case of Dutch youth. *Alternative Religions Among European Youth*, 57–82. Red. Luigi Thomasi. Aldershot: Ashgate.
- Olsson, Susanne (2009a). Religion in public space: 'Blue-and-Yellow Islam' in Sweden. *Religion, State and Society*, Vol. 37 (3) 277–290. Routledge.
- Olsson, Susanne (2009b). Nutida islamtolkningar i europeiska kontexter. *Att tolka Bibeln och Koranen: Konflikt och förhandling*, 201–218. Red. Hanna Stenström. Lund: Studentlitteratur.
- Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Woodhead, Linda & Paul Heelas (red.) (2002). *Religion in the Modern Times: an Interpretative Anthology*. Malden: Blackwell.
- Woodhead, Linda, Fletcher, Paul, Kawaniami, Hiroko & Smith, David (red.) (2002). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge.

Politisk sufism i England

SIMON STJERNHOLM

Bomberna som skakade Londons kollektivtrafik den 7 juli 2005 orsakade en kris i Storbritannien. Det kom som en chock att unga män angrep det samhälle de växt upp i med tolkningar av islam som motivering (Hellyer 2007). Hur skulle detta utvärderas och hanteras? Vilken slags islam, om någon, var det från offentlighetens sida värt att odla kontakter med för att förebygga liknande händelser i framtiden? Regeringen formulerade i kölvattnet efter attackerna nya strategier för samarbete och interaktion med muslimska samfund och grupper, med målsättningen att förebygga våldsbejakande extremism. (Se *Preventing violent extremism – Winning hearts and minds*, 2007). Bland de olika muslimska organisationerna, med Muslim Council of Britain (MCB) i spetsen, märktes också en stor osäkerhet. Balansakten mellan att försäkra regering och media om att man fördömde terrordåd, att samtidigt kritisera aspekter av brittisk in- och utrikespolitik samt att hävda sin legitimitet som representant för Storbritanniens muslimer, hade alltsedan terrorattackerna i USA i september 2001 visat sig vara svår (Birt 2005; Abbas 2009). Kort sagt blev alla parter i denna ekvation desillusionerade av de övriga inblandade. Det uppstod därför en politisk möjlighet, ett utrymme för nya röster och strategiska samarbetspartners – förutsatt att dessa röster kunde framställa sig själva på ett trovärdigt och framgångsrikt sätt. Ett av de nya initiativ som togs var skapandet av Sufi Muslim Council (SMC), vilket skedde på initiativ från högprofilerade företrädare för den transnationella sufirörelsen Naqshbandi-Haqqani. (För mer information om Naqshbandi-Haqqani och dess två högsta andliga ledare, Shaykh Muhammad Nazim Adil al-Haqqani al-Qubrusi [f. 1922] och Shaykh Muhammad Hisham Kabani [f. 1945], se exempelvis Geaves 2000; Draper 2004; Böttcher 2006; Damrel 2006; Nielsen et al. 2006; Stjernholm 2006, 2009, 2011.)

I detta kapitel fokuseras dels hur en viss syn på islam har använts för att definiera SMCs roll både internt och gentemot meningsmotståndare, dels hur SMC har sökt mobilisera stöd för sin sak. I det följande kommer jag att med hjälp av begrepp lånade ur teoribildning kring sociala rörelser analysera två exempel på SMCs verksamhet. Det första exemplet är en publikation, *Spirit: the Mag*, offentliggjord i nära anslutning till tidpunkten för SMCs lansering 2006, i vilken dess utgångspunkter och ambitioner formuleras. Mitt andra exempel är en serie offentliga evenemang som arrangerades i januari 2009 av SMC i London, där dess ambition att skapa en koalition av meningsfränder åskådliggjordes. Valet av dessa två exempel görs för att avgränsa kapitlet till ett hanterbart material samt för att kunna säga något om SMCs verksamhet över tid. Det är min avsikt att visa att den politisering av sufism som SMC står för har relevans för en vidare diskussion om muslimsk politik i dagens Europa.

Inramning och mobilisering

För att en rörelse ska kunna utnyttja en politisk möjlighet eller ett utrymme, krävs en effektiv *mobilisering*, dvs. ett uppbådande eller aktiverande av den potential för handling som kollektivet besitter. En avgörande förutsättning för framgångsrik mobilisering är en process av ”framing”, vilken berör konstruktionen av ”den delade underliggande förståelse som ligger till grund för sociala rörelser” (Ring 2007: 153). I svenska texter som berör sociala rörelse-teorier lämnas begreppet ibland översatt, ”framing” (se t.ex. Ring 2007), medan det ibland översätts med ”kulturell inramning” (se t.ex. Wettergren & Jamison 2006). Jag kommer här att använda ordet *inramning*. Det bör dock påpekas att inramning inte är någonting som sker vid ett tillfälle och därefter är färdigt. Istället är det något som behöver göras aktivt och kontinuerligt, i form av ett ”berättande” där det egna kollektivet sätts in i ett större sammanhang av historiografi, kulturella koder och ideal.

För att inramningen ska fungera krävs att den väcker resonans hos det aktuella kollektivet; den måste anspela på och ge upphov till känslor och engagemang. Detta kan göras genom att definiera både intern solidaritet och externt motstånd utifrån komponenter som är bekanta och meningsfulla för den grupp man vill nå. Man kan tänka på inramning som en form av sortering, där exempelvis begrepp, myter, minnen och symboler kate-

goriseras utifrån ett visst tolkningsschema. En konflikt behöver definieras, en lösning artikuleras och resonansväckande skäl till att agera för denna lösning ges (Benford & Snow 2000; della Porta & Diani 2006: 74–79; Wettergren & Jamison 2006: 20f). I inramningen tydliggörs med andra ord vilken roll det egna kollektivet spelar i ett större sammanhang, där 1) historien ger vissa ”objektiva” förutsättningar vid handen, 2) ”vi” måste agera på ett visst sätt i nutiden, för att 3) forma framtiden enligt ”vårt” ideal.

Mobilisering av en rörelses resurser inbegriper också uppbyggnad av en struktur för hur man effektivt når människor, propagerar för sin kamp samt vinner gehör genom deras engagemang. En effektiv organisationsapparat är en stark resurs i sig. En annan avgörande resurs är individerna som potentiellt kan verka för organisationens framgång (Eyerman & Jamison 2005: 28ff; Wettergren & Jamison 2006: 14–21). Om deltagarna kan se en individuell nytta eller fördel av att engagera sig i rörelsens kamp är sannolikheten för framgångsrik mobilisering långt större (Ring 2007: 146). Det handlar alltså om att koppla varje individs verklighet till ett större mål som kan realiseras endast i form av kollektivt handlande.

Forskning om muslimsk kollektiv aktivism har visat att mobilisering i olika miljöer exempelvis har kunnat ske genom direktkontakt kring fredagsbönen, demonstrationer vid universitetscampus, eller genom tv-sända predikningar av karismatiska ledare (se t.ex. Wiktorowicz 2004; Bayat 2007). För SMC är dessa föreslagna mobiliseringsstrukturer dock inte att föredra, bland annat beroende på att: 1) de flesta av Storbritanniens sufigrupper har till stor del varit etniskt-kulturellt uppdelade i olika moskéer; 2) sufigrupper följer olika shaykher, ”andliga ledare”, som var och en anses ha den högsta andliga statusen; 3) det budskap som SMC vill lyfta fram ämnar sig dåligt för ilsken gatu-agitation, argumentativa tv-predikningar eller massdemonstrationer. Istället måste man hitta vägar som signalerar att man i grunden står för något annorlunda än övriga muslimska representanter. Den lösning som företrädare för den transnationella sufirörelsen Naqshbandi-Haqqani kom med var att lansera ett organ, Sufi Muslim Council, som skulle föra fram sufiernas röst i den offentliga debatten samt försöka bygga ett engagemang på gräsrotsnivå. Exempel på hur denna röst definierats och ramats in samt försök att mobilisera utifrån en distinkt ”sufisk” klangbotten kommer att ges i det följande.

SMC presenterar sig själva

SMC lanserades med en högprofilerad ceremoni i det brittiska underhuset sommaren 2006. Bland andra närvarade Ruth Kelly, dåvarande minister med ansvar för ”communities”, vilket inbegriper frågor som rör muslimer (King 2006; se även Stjernholm 2009). Samtidigt presenterades dess hemsida, där PDF-publikationen *Spirit the Mag* fanns tillgänglig. Denna publikation är illustrativ för SMCs vision och dess syn på sig själv i relation till historia och omvärld. I följande avsnitt kommer jag att referera några utsnitt ur publikationen.

På publikationens förstasida alldeles under titeln stod att den var ”den tysta majoritetens röst”. En bild visade de två kända personerna Amir Khan (ung brittisk boxare med pakistanskt ursprung) och Chico (popsångare som deltagit i tv-talangshowen *X-Factor*) som stående bredvid varandra log brett in i kameran samtidigt som de knöt varsin näve. Över nederdelen av bilden stod texten: ”Celebrating Spirituality: Amir Khan and Chico deal a knockout punch to extremism” (”slår knockout på extremismen”). Det går att utläsa några tendenser ur denna framsida. Dels drar man sig inte för att använda kända personer för att få fram sitt budskap, dels har man som ambition att vara en röst för en stor grupp människor – den tysta majoriteten – vars synpunkter man hävdar sig dela och företräda. En association till rubriksättningen är dessutom att man uppfattar sig vara involverad i en kamp, symboliserad av omslagspojnkarnas ”slag” och knytnävar (om än med glada leenden) mot ”extremism”.

I den ledare som inleder publikationen (s. 3) fastslås följande:

Det huvudsakliga målet med *Spirit the Mag* är att [...] motverka de personer och ideologier vilka har som mål att förstöra den livsstil som muslimer håller kär samt fokusera på att ge en röst åt den ”tysta majoriteten” som inte hörs på grund av den väldigt ljudliga minoriteten. [...] Detta kommer vara den första av många upplagor (om Gud vill) som kommer hjälpa till att utbilda brittiska muslimer, policymakare, regeringsorgan, akademiker och media om de tydliga, oförenliga skillnaderna mellan klassisk islam och nutida islamistgrupperns radikala dogmer. Det är hög tid för mittfåran att ta ställning innan det är för sent. [...] Det är också hög tid för regeringen att ta ställning innan det är för sent.

Citatet utvecklar de tendenser som framsidan visat. Formuleringen om ”personer och ideologier” man vill motverka riktar sig emot muslimska grupperingar som SMC menar är extremister, vilka har en påstått felaktig uppfattning om vad ”sann” islam innebär. Språkbruket och det tydliga avståndstagandet från ”islamistgrupper” passar väl in i programförklaringar från politiskt håll som fokuserat på att ”förebygga våldsamt extremism” (se Abbas 2009; Glynn 2009; Cesari 2010). De nämnda målgrupperna, i synnerhet policymakare och media, kan därför förväntas vara lyhörda för denna typ av ställningstagande. Ordvalet ”ta ställning” (i original ”stand up and be counted”) för tankarna till en avgörande social kamp. Stycket förmedlar en brådskande känsla: det är dags att agera nu, innan det är för sent! Men i detta korta stycke finns dessutom antydningar om vilken sorts historieskrivning SMC förespråkar, i frasen om ”klassisk islam” som motsats till nutida radikala dogmer. Man menar sig i ledaren aktivt försvara en slags livsstil som muslimer håller kär och som hotas av de radikala grupperna. I och med detta resonemang öppnas ett vidare sammanhang upp med långa och betydelsefulla rötter i historien, relevans för handlingar i nutiden och möjlighet att på avgörande sätt påverka framtiden.

Längre fram i publikationen (s. 14–17) presenteras ett ”SMC statement” som är en slags programförklaring för SMC. I texten sägs bland annat:

Som muslimer stödjer vi kärlek, fred, rättvisa, respekt och tolerans. [...] Många nutida västerländska konstitutioner har tagits från islam, inklusive [...] rättigheterna till yttrandefrihet, pressfrihet och religionsfrihet.

Med dessa formuleringar vill SMC förmedla att de värden och rättigheter som lyfts fram inte är främmande för islam eller muslimer. I själva verket är dessa värden och rättigheter en integrerad del av islam. Den muslim som hävdar annorlunda har, enligt texten, en förvriden uppfattning om religionen. Som exempel tas ”Usama bin Ladin och hans gelikar, [...] extremister som använder islam när det passar dem men överträder islam när det ger dem fördel”. Längre fram i texten riktar artikeln sig till grupper i Storbritannien som påstås dölja sina band till militanta organisationer utomlands. En direkt uppmaning att ”öppet avslöja sina band till utländska grupper och rörelser” följer, vilket enligt författaren kommer att ”frikänna” de grupper

som är oskyldiga till finansiering av terrorism utomlands eller på hemmaplan. Inga specifika grupper nämns här, men det finns i texten en ton av kollektiv misstanke mot andra brittiska muslimska organisationer tills de klart bevisat sig vara oskyldiga. Denna retorik är inte helt uppenbart relaterad till ”klassisk islam” vilket SMC hävdar sig vilja främja, men är en viktig aspekt av den inramning som är ämnad att ge legitimitet åt dem själva. Svårare att utläsa ur texten är vad SMC ämnar föra in i den politiska sfären mer än dessa krav på andra muslimska organisationer. På vilket sätt ska ”kärlek, fred, rättvisa, respekt och tolerans” implementeras i deras politiska arbete? Detta får läsaren inte något tydligt svar på. Formuleringen om att yttrande-, press- och religionsfrihet kommer ”från islam” utvecklas inte heller i denna text; men drar man detta resonemang till sin spets så kan arbetet för att säkra dessa rättigheter faktiskt ses som en strävan att ”islamisera” samhället och rättsväsendet – även om det skiljer sig ifrån gängse förekommande bilder av vad islamisering av ett samhälle innebär.

En koalition av sufier

Som mobiliseringsstruktur har SMC bland annat valt att använda sig av olika offentliga evenemang. År 2006 arrangerade man i anslutning till den resande Shaykh Hisham Kabbanis besök i Storbritannien aftnar döpta till ”Celebrating Spirituality”. Dessa evenemang kännetecknades av musikinslag och tal om ”andlighet” i relativt generella termer men med sufimuslimsk inriktning. Några talare och grupper som även deltagit vid SMC-evenemang därefter gjorde framträdanden, däribland *nashid*-gruppen Naqshbandi Ensemble och den ovan nämnde popartisten Chico (en *nashid* är en slags muslimsk hymn). Men evenemangsserien ”Celebrating Spirituality” föreföll främst nå dem som redan var sympatisörer till Naqshbandi-Haqqani snarare än en publik av bredare sufimuslimsk spridning. Dock reste Shaykh Hisham Kabbani, en ledande representant för sufirörelsen Naqshbandi-Haqqani, och hans följeslagare år 2006 också runt till olika sufigrupper i Storbritannien (bilder från möten och evenemang under denna resa finns publicerade i *Spirit the Mag*). Bland annat knöts kontakter med Minhaj al-Quran, en transnationell sufirörelse tillhörande Qadiriorden med bakgrund i Pakistan som har ett stort center i östra London (för information om Minhaj al-Quran, se Morgahi 2011 samt organisationens

hemsida www.minhajuk.org; för en introduktion till Qadiri-orden, se t.ex. Abun-Nasr 2007: 86–96). Hösten 2007 var även Hisham Kabbani inbjuden till Minhaj al-Qurans center i London. I sitt tal i anslutning till fredagsbönen berömde han det arbete som utförs av organisationen och dess grundare, den pakistanske sufishaykhen Tahir al-Qadri. Kabbani talade vid detta tillfälle också om vikten av att prisa Muhammad, samt okunskapen han menade kännetecknar de muslimer som fördömer sådant vördnadsfullt prisande som *shirk*, ”avgudadyrkan”. Älskare av profeten, sade Kabbani, orsakar inte konflikt gentemot någon (fältinspelning 2007-12-14). Det var svårt att bedöma hur Kabbanis tal mottogs av gemene man i publiken (mitt personliga intryck var att få av de närvarande verkade ha någon relation till honom sedan tidigare), men på Minhaj al-Qurans hemsida publicerades en rapport om besöket i positiva tongångar (se ”Shaykh Hisham Kabbani’s visit to Minhaj al-Quran London”).

I början av 2009 arrangerade SMC två evenemang som tog nästa steg gällande att mobilisera en bredare koalition av sufier i Storbritannien. Dessa evenemang benämndes ”Tariqa Conference” respektive ”United Colours of Sufis” och gick av stapeln i allmänna möteslokaler i London under Shaykh Hisham Kabbanis besök i januari. Alla intresserade besökare var välkomna och funktionärer i mörka kostymer med SMC-namnbrickor på bröstet fanns på plats. Även kvinnor tjänade som funktionärer. Bokbord och fika erbjöds, liksom gratis mat till alla besökare efter evenemangens slut. Från scenen uppmanades de närvarande att inte åka hem hungriga; det betonades särskilt att det är en sufitradiation att erbjuda mat.

De bägge evenemangens program bestod huvudsakligen av tal och musik. I denna artikel fokuserar jag på innehållet i ett par av talen. Vid ”Tariqa Conference” introducerade två unga konferencierer, en man och en kvinna, de olika talarna. I evenemangets inledning betonade de:

Ung man: Å mina och mina kollegors vägnar skulle jag vilja tacka er alla för er närvaro vid denna konferens. [...] Anledningen till att vi är här idag är för att underminera den extremistiska ideologin och stödja den mainstream-muslimska.

Bägge konferenciererna: Vår röst är Nej till våld och Ja till fred! Nej till våld och Ja till fred! [applåd]

Ung kvinna: Ja, att förebygga våldsbejakande extremism går ut på just detta. Samt att våra lärda och ledare lyfter fram de värden vi alla delar och den goda islamiska läran om tolerans, fred, respekt och kärlek. [applåd]

Denna inledning, som på ett påtagligt sätt anknyter till den politiska diskursen kring att förebygga våldsamt extremism och uppmuntra moderata religiösa krafter, satte tonen för kvällens övriga talare. Förutom Kabbani inkluderade dessa bland annat Maqsood Ahmed, rådgivare till regeringen i frågor som rör förebyggande av våldsamt extremism, samt en sufishaykh av sudanesiskt ursprung. Den förstnämnde fastslog i sin framställning att SMC gjorde stor skillnad för hans arbete eftersom det tidigare inte hade funnits någon ”röst [som uttryckt vikten] av kärlek och fred som nått oss i regeringen”. Överlag betonades under ”Tariqa Conference” en sufisk enhet genom deras vördnad för Muhammad (och bristen på sådan vördnad ifrån sufiernas muslimska meningsmotståndare) samt de budskap om fred och förlåtande som kvällens talare utläste ur profetens exempel.

När jag dagen därpå gick in genom huvuddörrarna till den samlingslokal där evenemanget ”United Colours of Sufism” skulle hållas blev jag ombedd att fylla i en blankett med person- och kontaktuppgifter samt ange på vilket sätt jag skulle kunna vara verksam för SMCs sak i min lokala omgivning. Under programmet betonades flera gånger hur viktig denna blankett var. Den inledande talaren tillika programmets konferencier, Irfan Chishti, formulerade mål med evenemanget som inbegrep att starta en ”formell infrastruktur för dem som tillhör sufiordnarna”. Denna infrastruktur måste ta sin utgångspunkt i det faktum att sufier först och främst söker ”sällskap”, *suhba*, med sina andliga vägledare, shaykherna. Därför, menade Irfan Chishti, var hedersgästerna vid evenemanget de olika shaykher från deltagande *turuq*, ”ordnar” (sing. *tariqa*), som kunnat ansluta. Även om allas närvaro var lika viktig, betydde shaykhernas medverkan och samarbete en metafysisk enhet som var själva utgångspunkten för samarbetet i SMC. Med dessa både praktiska och andliga förutsättningar hoppades Irfan Chishti att sufierna i framtiden rättmätigt skulle kunna föra majoriteten av muslimers talan gentemot politiker och samhället i stort. Han hävdade att de avgjort flesta av Storbritanniens nära två miljoner muslimer hade någon slags koppling till sufism, t.ex. lojalitet mot en shaykh eller vördnad för en helgonfigur.

Shaykh Hisham Kabbani, som var siste talare vid ”United Colours of Sufis”, anknöt också till namnsamlingen och blev bestört över det stora antal i publiken som genom handuppräkning visade sig ännu inte ha fyllt i blanketten. Han uppmanade arrangörerna att genast skicka ut fler blanketter till den fullsatta möteshallen. Hans begäran omsattes omedelbart i handling av en grupp stressade funktionärer med SMCs logotyp på bröstet. Ambitionen att knyta fler aktiva sympatisörer till SMCs struktur var, kort sagt, tydligt uttalad.

Evenemangets talare representerade olika sufiordnar eller -organisationer: Minhaj al-Quran, Hazrat Sultan Bahu Trust (för vidare information, se Geaves 2000: 90–94), Naqshbandi-Haqqani samt en annan Naqshbandi-orden. Inledningstalaren Irfan Chishti representerade samarbetsorganet SMC, även om hans namn avslöjar en koppling till Chishti-*tariqa*. Dessutom talade en av Shaykh Kabbanis kvinnliga samarbetspartners i USA, Hedieh Mirahmadi, som också är en av tre kvinnliga medlemmar i SMCs styrelse. Det mest anmärkningsvärda med dessa talares framföranden var den enhet gällande målsättning och utgångspunkter samt det fokus på att gemensamt agerande är brådskande som de gav uttryck för. Anmärkningsvärt var också, givet det starka fokus som finns på respektive shaykh inom varje enskild *tariqa*, de lovprisande ord som alla talare yttrade om Shaykh Hisham Kabbani från Naqshbandi-Haqqani för hans ansträngningar med att skapa denna gemensamma röst för sufier.

Shaykh Kabbani å sin sida fokuserade i sitt anförande på profeten Muhammad och hans förmåga att nå alla människor i världen, samt den aktiva andliga koppling som sufimuslimer ser mellan sig själva, sina shaykher och Muhammad. Betydelsen av förkortningen SMC förklarade Kabbani på alternativa vis, exempelvis som ”Support *Muhabbat al-nabi* Community” (”Samfundet för stöd av kärlek till profeten”) och ”Support *Majalis al-dhikr* Community” (”Samfundet för stöd av dhikr-möten”). Vidare föreslog Kabbani, inspirerad av tillställningar han besökt i norra England, att SMC skulle arrangera ett massivt firande av *mawlid al-nabi*, dvs. Muhammads födelse (för information om *mawlid*, se Katz 2007). Han föreställde sig mellan tio-tusen och tjugotusen deltagare i centrala London, med regeringen och andra grupper inbjudna att fira tillsammans med de moderata muslimska grupperna i SMC. Detta skulle enligt Kabbani tjäna som bevis på att landets sufier har en röst som inte längre kan ignoreras till förmån för de röster som hittills

har ”kapat” mikrofonen. Kabbanis förslag mötte entusiastisk respons från publiken. Hans tal innehöll kraftfulla uppmaningar i stil med:

Ni tillhör älskarna av Muhammad (Guds frid och välsignelser över honom)!
 Och som älskare kan vi inte förbli tysta, vi måste ge oss till känna. [...]
 Vi bjuder in regeringen till att fira den viktigaste händelsen i våra liv med oss, vilket är Muhammads födelse (Guds frid och välsignelser över honom).
 Då får vi dem att lyssna på vårt budskap.

Att arrangera ett stort firande av Muhammads födelse är kontroversiellt i muslimskt reformerta kretsar, i synnerhet bland rörelser och teologer som influeras av salafism. Dessa menar att ett sådant firande är en innovation, *bida*, som inte har något att göra med ”sann” islam sådan den praktiserades av de fromma förfäderna, de tidigaste generationerna av muslimer (se Mandaville 2007: 245–249; Halldén 2007: 11–13). Detta är Shaykh Kabbani högst medveten om. Han har i flera publikationer utmanat denna syn och istället försvarat vad han kallar ”traditionell islam”, dvs. en syn där man värdesätter de slutsatser som ”mainstream” teologer och jurister har dragit under de fjorton århundraden som islamisk tradition har utvecklats. Framför allt har Kabbani utvecklat ett ambitiöst försvar för sufism och dess relaterade praktiker som varande ”mainstream” i det sju volymer omfattande verket *Encyclopedia of Islamic Doctrine* (Kabbani 1998). Han är inte alls främmande för att gå i polemik med företrädare för muslimska grupper som hyser åsikter motsatta hans egna. Det måste ses som en del av SMCs taktik att symboliskt och praktiskt utmana muslimska grupperingar vilka man upplever sig vara i konflikt med genom att betona specifikt sufirelaterade traditioner, som mer reformert inriktade grupper tar avstånd ifrån. Att öppet och storslaget fira *mawlid al-nabi* är en kraftfull sådan utmaning. Detta ger SMC och dess undergrupper möjlighet att framstå som genuint annorlunda, och därigenom som ett nytt och legitimt alternativ i sökandet efter önskvärda muslimska samarbetspartners. Om tiotusen anhängare kan samlas i huvudstaden för att fira *mawlid al-nabi* skulle det vara ett kraftfullt budskap till både politiker och allmänhet samt övriga muslimska grupperingar om att detta är en röst som måste tas hänsyn till.

För att ytterligare befästa denna syn, berättade Irfan Chishti att företrädare för SMC hade haft personliga möten med alla brittiska statssekrete-

rare under den gångna veckan med anledning av den då omdebatterade pågående israeliska militära invasionen av Gaza. Den israeliska offensiven inleddes 27 december 2008 och varade i 22 dagar. Ett vapenstillestånd nåddes med andra ord samma dag som "United Colours of Sufis" ägde rum. (För en kort sammanfattning av kriget, se Allen 2009). Krigssituationen i Gaza togs alltså som ett aktuellt och konkret exempel på ett område där regeringen redan uppsökte SMC för att ta del av deras synpunkter. Med tanke på detta är det så mycket mer förvånande att det högaktuella Gaza-kriget, med dess många civila offer, för övrigt knappt berördes av SMC vid detta evenemang. Det var uppenbarligen inte en fokusfråga, möjligen för att det var svårt att vinkla den på ett sätt som tog utgångspunkt i SMCs omhuldade begrepp: kärlek, fred, rättvisa, respekt och tolerans. Att ge sig in i debatten om Gaza-kriget skulle inte ha tjänat SMCs syften att särskilja sig från de "radikala" muslimska grupper man pekade ut som sina motpoler. Mobiliseringen av de församlade sufierna byggde istället på ritualer och andliga begrepp som var distinkt separerade från "extremistisk" islam: sällskap (*suhba*) med shaykherna, den repetitiva böneritualen *dhikr* som utmärker sufism samt vördnad eller kärlek för Muhammad.

Avslutning

De exempel som ges i detta kapitel ger inte en heltäckande bild av SMC eller av de sufiordnar som nämnts ovan. Ändå är det möjligt att utläsa vissa tendenser och teman ur *Spirit the Mag* och de evenemang som arrangerades av SMC i januari 2009 i London. Det är tydligt att SMC vill distansera sig ifrån redan existerande muslimska röster i den offentliga debatten. De uppmaningar som *Spirit the Mag* gav om att vara öppna med sina band till utländska organisationer, med en implicit anklagelse om medverkan till terrorfinansiering, markerar tydligt att SMC ser dessa icke namngivna organisationer som meningsmotståndare. SMC skapar därmed en inramning där man uppfattar sig vara inbegripna i en kamp mot "extremism", i vilken SMC står som försvarare av "sann" islam och en livsstil som "sanna" muslimer håller kär. Denna hållning kan kopplas till vad som lyftes fram under "United Colours of Sufis" gällande fokus på profeten Muhammad och hans betydelse i muslimskt fromhetsliv, i synnerhet *mawlid al-nabi*, en ritual som är nära knuten till sufism. Kabbanis omtolkningar av förkort-

ningen SMC, där *dhikr* och kärlek till Muhammad betonades, illustrerar vad det kollektiva identitetsbygge sufier emellan som SMC förespråkar tar utgångspunkt i: inte främst i dagsaktuella politiska frågor (av typen Gaza-krig) utan i ställningstaganden grundade i en viss syn på muslimsk historia och tradition. *Dhikr*, med dess inneboende variationer, är en central del av sufi-historien, liksom organisering kring shaykher och firande av Muhammads födelse (se. t.ex. Abun-Nasr 2007). Men samtidigt är dessa praktiker kritiserade av reformert inriktade muslimska grupper som menar att de är oislamiska innovationer, *bida*, vilka inte har att göra med ”sann” islam som den praktiserades av de första generationerna muslimer (se t.ex. Sirriyeh 1999).

Att hävda sig själva vara ”älskare av Muhammad”, som i citatet från Kabbani ovan, innebär därmed en inramning knuten till en muslimsk historieskrivning där vissa aspekter inkluderas medan andra exkluderas. Men för Kabbani betyder det dessutom att man inte kan vara inaktiv i nutiden. Han menar att ”älskare” måste ta ställning mot extremism genom att anordna ett gigantiskt *mawlid*-firande i London och bjuda in regeringen att delta. Inte bara för att visa kärlek till Muhammad, utan som en del i kampen för att försvara ”sann” islam och dess utövare i nutiden. Detta är onekligen ett sätt att få historia, nutid och framtidsvision att hänga ihop genom en inramning som manar till handling och engagemang. Det återstår att se om försöken till mobilisering kring detta gemensamma koncept, ”älskare av Muhammad”, kommer ge den breda resonans och det genomslag som Kabbani och övriga inblandade i SMC önskade. Klart är åtminstone att de ansträngningar man gjort blivit alltmer ambitiösa och fått allt fler deltagare i form av fler sufimuslimska grupperingar. Det som från början var en idé hos några framträdande deltagare i Naqshbandi-Haqqani växte sig bredare och mer inflytelserikt mellan 2006 och 2009. Genom evenemangen i början av 2009 fick SMC också några viktiga ”underskrifter” i form av shaykher som gett sin välsignelse till projektet. Detta torde ge större framgångspotential eftersom det i sin tur kan öka motivationen hos enskilda lärjungar att engagera sig, givet att det är ett sätt att följa ens personliga andliga vägledare. De namnsamlingar via blanketter som gjordes vid ”United Colours of Sufis” kan vara vägen till ett ökat engagemang i lokala miljöer, vilket skulle komplettera det arbete som SMCs styrelse gjort på central nivå.

Tiden får utvisa om SMC, eller en aktör som tar över dess roll, fortsätter att ta sig in i det politiska utrymme som uppstod under 2000-talets första decennium i kölvattnet av terroraktioner. Som visats ovan lade sig SMC nära det tongivande språkbruk och de problemdefinitioner som utgjort kärnan i politiska strategier för att förebygga våldsam extremism i Europa. Detta var kontroversiellt i mångas ögon, men ändå lyckades SMC i viss mån med sitt projekt att ena och mobilisera sufier. De här berörda teoretiska begreppen, inramning och mobilisering, kan vara till hjälp för att förstå hur sufism och därtill relaterade andliga och organisatoriska traditioner användes för dessa politiska syften av SMC. De individuella vinsterna med att delta i den kollektiva kampen kan förstås som upplevelsen av att vara en ”sann” muslim, att lojalt följa sin shaykhs vägledning, samt att visa för det omgivande samhället att man är en verklig ”älskare av Muhammad” genom att *agera* för sufimuslimska läror och traditioner. SMC skapade början till en struktur för att formulera och föra fram gemensamma perspektiv för en del av Storbritanniens sufier, över de etniska, kulturella och ordensbaserade gränser vilka kännetecknat sufiers organisation dessförinnan. Genom de evenemang som arrangerades i januari 2009 sökte SMC mobilisera fler individer till att engagera sig i dess sak. En fallstudie av denna verksamhet illustrerar att ”politisk islam” och sufism inte är mot varandra stående enheter, samt visar vikten av att se muslimska politiska uttryck som resultat av sociala processer. Det framstår som tydligt att politiska initiativ rörande islam och muslimer aktivt kan medverka till att förstärka och till och med skapa olika former av muslimsk politik.

Referenser

- Abbas, Tahir (2009). 'After 7/7': challenging the dominant hegemony. *Muslim Spaces of Hope: Geographies of Possibility in Britain and the West*. Red. Richard Phillips. Chippenham: Zed Books.
- Abun-Nasr, Jamil M. (2007). *Muslim Communities of Grace: the Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. London: Hurst & Company.
- Allen, Paddy (2009). "The Israeli attacks on Gaza". The Guardian (webbutgåva). Senast besökt 12 september 2011 på <http://www.guardian.co.uk/world/interactive/2009/jan/03/israelandthepalestinians>.
- Bayat, Asef (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Benford, Robert D. & David A. Snow (2000). Framing Processes and Social Movements: an Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611–639.
- Birt, Jonathan (2005). Lobbying and marching: British Muslims and the state. *Muslim Britain: Communities under Pressure*. Red. Tahir. Abbas. London Zed Books.
- Böttcher, Anna-Belle (2006). Religious authority in transnational sufi networks: Shaykh Nazim al-Qubrusi al-Haqqani al-Naqshbandi. *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Red. Gudrun Krämer & S. Schmidtke. Leiden: Brill.
- Cesari, Jocelyne (2010). Securitization of Islam in Europe. *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*. Red. Jocelyne Cesari. Chippenham: Routledge.
- Damrel, David (2006). Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America. *Sufism in the West*. Red. Jamal Malik & John Hinnells. Abingdon: Routledge.
- della Porta, Donatella & Mario Diani (2006). *Social Movements: an Introduction*. Blackwell Publishing.
- Eyerman, Ron & Andrew Jamison (2005). *Sociala rörelser i en ny tid*. Lund: Studentlitteratur.
- Geaves, Ron (2000) *The Sufis of Britain: an Exploration of Muslim Identity*. Cardiff Academic Press.
- Glynn, Sarah (2009). Liberalizing Islam: creating Brits of the Islamic persuasion. Red. Richard Phillips. *Muslim Spaces of Hope: Geographies of Possibility in Britain and the West*. Chippenham: Zed Books.

- Halldén, Philip (2007). *Jihad-orienterad salafism på internet*. Uppsala: Swedish Science Press.
- Hellyer, Hisham.A. (2007). Ruminations and reflections on British Muslims and Islam Post-7/7. *Islamic Political Radicalism: a European Perspective*. Red. Tahir Abbas. Chippenham: Edinburgh University Press.
- Kabbani, Shaykh Muhammad Hisham. 1998. *Encyclopedia of Islamic Doctrine*, vol. 1–7. Mountain View: As-Sunna Foundation of America Publications.
- Katz, Marion Holmes. (2007). *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*. Abingdon: Routledge.
- King, Oliver (2006). "Criticism for new Muslim organisation". The Guardian (webbutgåva). Senast besökt 8 mars 2011 på www.guardian.co.uk/politics/2006/jul/19/immigrationpolicy.religion.
- Lewis, Philip (2002). *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London: I.B. Tauris.
- Mandaville, Peter (2007). *Global Political Islam*. Chippenham: Routledge.
- Morgahi, M. Amer (2011). An emerging European Islam: The Case of Minhajul Qur'an in the Netherlands. *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Europe*. Red. Martin van Bruinessen & Stefano Allievi. Chippenham: Routledge.
- Nielsen, Jørgen S., Mustafa Draper & Galina Yemelianova (2006). Transnational Sufism: "the Haqqaniyya". *Sufism in the West*. Red. Jamal Malik & John Hinnells. Abingdon: Routledge.
- "Preventing violent extremism – winning hearts and minds", Department for Communities and Local Government, April 2007. Tillgänglig via www.communities.gov.uk/publications/communities/preventingviolentextremism.
- Ring, Magnus (2007). *Social rörelse: begreppsbildningen kring ett mångtydigt fenomen*. Lund Dissertations in Sociology 75.
- "Shaykh Hisham Kabbani's visit to Minhaj al-Quran London" (2007). Minhajul-Quran International. Senast besökt 12 september 2011 på <http://www.minhaj.org/english/tid/3077/SHAYKH-HISHAM-KABBANI%60S-VISIT-TO-MINHAIJ-AL-QUR%60AN-LONDON-.html>.
- "Shaykh Hisham Kabbani's visit to Minhaj al-Qur'an London", publicerad 14 december 2007 på www.minhaj.org/english/tid/3077/en.php.
- Sirriyeh, Elizabeth (1999). *Sufis and Anti-Sufis: the Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Curzon Press.
- "Spirit the Mag" (2006). Sufi Muslim Council. Hämtad 17 april 2007 som pdf-dokument från www.sufimuslimcouncil.org.

- Stjernholm, Simon (2006). *The Struggle for Purity: Naqshbandi-Haqqani Sufism in London*. Uppsala: Swedish Science Press.
- Stjernholm, Simon (2009). A translocal sufi movement: Developments among Naqshbandi-Haqqani in London. *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. Red. Catharina Raudvere & Leif Stenberg. London: I.B. Tauris.
- Stjernholm, Simon (2011). *Lovers of Muhammad: a Study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the Twenty-first Century*. Lund Studies in History of Religions 29. Avhandling, Lunds universitet.
- ”The United Colours of Sufis”, DVD (dubbel) köpt via <http://suficinema.com>. Inspelningen är gjord 18 januari 2009 i Ealing Town Hall, London.
- Wettergren, Åsa & Andrew Jamison (2006). Rörelseforskningens historia och perspektiv. *Sociala rörelser: politik och kultur*. Red. Åsa Wettergren & Andrew Jamison. Lund: Studentlitteratur.
- Wiktorowicz, Quintan (red.) (2004). *Islamic Activism: a Social Movement Theory Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.

al-Zarqawis anti-shiitiska retorik

PHILIP HALLDÉN

När det gäller förhållandet mellan sunnitisk och shiitisk islam, är det särskilt två saker jag minns från min tid som novis vid universitetet i slutet av 1980-talet. För det första brukade det framhållas att det egentligen inte finns någon konflikt mellan de två huvudgrenarna av islam. Skillnaderna framställdes som obetydliga och såsom primärt historiska – antikvariska. För det andra fanns det vid denna tid en tendens i massmedia att framställa islamisk ”fundamentalism” och ”extremism” som företrädesvis shiitiska fenomen. En förklaring är att den islamiska (shiitiska) revolutionen i Iran 1979 då ännu var i färskt minne och att det likaledes shiitiska Hizbollahs terrorattacker i Libanon hade stort nyhetsvärde på 1980-talet. Mot bakgrund av detta framstod sunnimuslimer generellt som mer moderata, pragmatiska och lättare att komma överens med.

Särskilt efter terrorattackerna i Förenta staterna den 11 september 2001 framstår förhållandet annorlunda (se även Nasr 2007: 17–18). Även om Iran ännu framstår som ett hot, har det under det gångna årtiondet snarare varit sunnitiska grupper som al-Qaida som har fått representera den militanta islamismen i det allmänna medvetandet såväl som i den akademiska litteraturen. Enligt en i skrivande stund färsk studie står grupper med salafi-jihadistisk orientering – puritanska extrem-sunnitiska grupper – sedan några år tillbaka i framkant bland de rörelser som utfört självmordsattentat i olika delar av världen (Moghadan 2008). Nyhetsförmedlingen från Irak under den gångna perioden har också vant oss vid att nu se shiiter som offer snarare än som förövare i vågorna av terrorattentat riktade mot shiitiska helgedomar och samlingsplatser. Förhållandet var tydligt redan i

augusti 2003, då den för shiiter heliga staden Najaf utsattes för ett attentat som resulterade i närmare hundratalet döda. Ett annat exempel är förstörelsen av den Gyllene moskén i Samarra vid två olika tillfällen: först i februari 2006 och sedan i juni 2007. Flera attentat riktade mot shiitiska helgedomar, pilgrimer och samlingsplatser har utförts även under 2009 och 2010, bland annat i april, då den shiitiska helgedomen i al-Kazimiya i Bagdad var en av måltavlorna.

Attentaten kan tolkas som led i de militanta sunnitiska extremgruppernas strävan att genom terror framtvunga en ökad sekteristisk polarisering. Abu Musab al-Zarqawi (1966–2006) framträder här som en tydligt shiafientlig ideolog och agitator. I någon mening kan man säga att det har varit en framgångsrik strategi, eftersom shiitiska miliser å sin sida genomfört hämndaktioner och angripit oskyldiga sunniter vid olika tillfällen. Till exempel brändes och vandaliserades sunnitiska moskéer till följd av attentatet i Samarra i februari 2006. (Det bör tilläggas att det kan vara svårt att fastställa vad som varit orsak och verkan i vendettorna.) Salafi-jihadisterna kunde också spela på en mer allmän fruktan hos de sunnitiska majoritetsbefolkningarna i de arabiska grannstaterna för det shiitiska Irans eventuella stormaktsambitioner. Störtandet av Saddam Husseins regim 2003 försåg den shiitiska majoriteten i Irak med ett politiskt tillfälle att tillvarata sina intressen såväl som en möjlighet för grannlandet Iran att påverka utvecklingen i Irak. I den kaotiska situation som rådde i landet under 2003–2006 tog många sin tillflykt till snävt religiöst och etniskt definierade identiteter (se Hjärpe 2007: 106–152 för en mer detaljerad beskrivning av utvecklingen i Irak under åren 2003–2006). Tilläggas bör att de militanta salafisternas krigföring under åren 2006–2009 kom att riktas även mot sunnitiska trosfränder, efter det att sunnitiska klanledare vänt sig emot de till stor del utifrån kommande jihadisterna. Det gäller exempelvis den jämförelsevis moderata Sahwa-rörelsen, som redan mot slutet av al-Zarqawis liv tog avstånd från honom och hans gelikar och intog en mer samarbetsvillig attityd i förhållande till den irakiska regeringen och de amerikanska styrkorna. Salafi-jihadisternas vrede över vad de upplevde som dessa sunniters svek och förräderi framgår tydligt i kommunikéer från al-Zarqawis efterträdare (Halldén 2006b). Hoten var inte bara tomma ord: den sunnitiske klanledaren Abd al-Sattar Abu Risha, talesman för *Sahwa*-rörelsen,

mördades i september 2007. Mer generellt har många av de attentat som utförts i Irak sedan 2006 och framåt, riktat sig inte bara mot shiitiska mål utan även mot sunnitiska grupper och representanter som enligt de militanta salafisterna svikit *jihad*.

Syftet i det följande är att belysa den under det gångna decenniet tilltagande sekteristiska polariseringen mellan sunnitisk och shiitisk islam genom en fallstudie av hur shiiter framställs i en postumt publicerad samling brev, tal och predikningar av Abu Musab al-Zarqawi (1966–2006). (För en biografi över al-Zarqawi, se Napoleoni 2005.) Upphovsmannen var, fram till sin död i en amerikansk attack i juni 2006, emir för ”al-Qaida i de två flodernas land”, en gruppering som några månader därefter kom att uppgå i ”den islamiska staten Irak”. I likhet med al-Qaida i stort, representerar gruppen kring al-Zarqawi och hans efterträdare den salafi-jihadistiska rörelsen. Rent principiellt och ideologiskt kännetecknas denna rörelse av en fientlig attityd inte bara mot Förenta staterna och västvärlden, utan även mot vad dess företrädare och sympatisörer betraktar som kätterier inom den muslimska världen, bland annat då shiitisk islam. För egen del betraktar de sig som strikt renläriga sunniter, hängivna efterföljare av den ursprungliga och rena form av islam som skall ha praktiserats av ”de fromma förfäderna” (*al-salaf al-salih*). (För en mer detaljerad definition av begreppet salafism, se Halldén 2007: 11–15, passim.)

Även då shiismen generellt av salafister betraktas som en icke-renlärig form av islam, är den antishiitiska retoriken i al-Zarqawis och hans efterträdares kommunikéer tämligen exceptionell i sitt slag. Den måste förstås mot bakgrund av den tillspetsade situationen i Irak under åren efter den amerikanska invasionen år 2003. Det bör redan inledningsvis understrykas att den bild av shiiter som framträder i al-Zarqawis efterlämnade tal och skrivelser inte är representativ för sunnitisk islam i allmänhet – och kanske inte ens för den militanta salafismen i stort. Likafullt är bilden av shiiter som kättare och förrädare varken unik eller ny. Retoriken bygger på äldre källor författade av etablerade auktoriteter i sunnitisk tradition. Jag kommer därför också i korthet att peka på en del av källorna och förlagorna till dagens antishiitiska diskurs. Avslutningsvis för jag ett mer övergripande resonemang om myters och stereotypers funktion för polariseringen av identiteter i konfliktsammanhang.

Shiiter i al-Zarqawis ”samlade verk”

Någon månad efter Abu Musab al-Zarqawis död i en amerikansk attack i juni 2006 började ett pdf-dokument med transkriptioner av hans tal, predikningar och brev att cirkulera på webben (al-Zarqawi 2006). Materialet är omfattande och sträcker sig över en dryg tioårsperiod: från och med ett föregivet yttrande inför en militärdomstol i Jordanien i april 1994 fram till och med den sista ljudinspelningen som offentliggjordes i början av juni 2006. Allt som allt omfattar det drygt sexhundra sidor noggrant transkriberade och daterade texter – 41 stycken till antalet. Som utgivare av publikationen uppges på titelbladet *Shabakat al-Buraq al-islamiya*, ett ”mediaföretag” som vid tidpunkten gjort sig ett namn som utgivare och distributör av kommuni­kéer från al-Qaida och ideologiskt närstående grupper. I tillägg till denna publikation, som jag här för enkelhets skull refererar till som al-Zarqawis ”samlade verk”, distribuerades ett drygt tvåhundra sidor långt dokument med information om omständigheterna kring hans död samt kondoleanser från sympatisörer från olika delar av världen, bland annat en elegi till hans minne av Usama bin Ladin. Detta meddelande från Usama bin Ladin hade ursprungligen offentliggjorts i form av ett ljudinspelat tal i månadsskiftet juni/juli 2006.

Allt som oftast använder al-Zarqawi den nedsättande beteckningen *al-rafida* alternativt *al-rawafid* om shia-muslimer, ofta åtföljt av attributet *al-haqidin* (”de lömska”, ”illvilliga”, ”förbittrade”). Beteckningen *shia* förekommer, men den är jämförelsevis ovanlig. När den väl förekommer, kvalificeras den alltid genom tillägg av epitetet *al-rafida* i den omkringliggande kontexten (se t.ex. al-Zarqawi 2006: 67, 240, 387). Det kan vara svårt att hitta en fullgod svensk översättning på *al-rafida*. I brist på bättre föreslår jag här ”avvikarna”. På arabiska anspelar det på shia-muslimers (påstådda eller verkliga) vägran att erkänna de tre första kaliferna som profeten Muhammads legitima efterträdare. Det associerar också till shiiters tillbakavisande av att Aisha, profeten Muhammads hustru, skulle ha frikänts från de anklagelser om otukt som vid ett tillfälle hade riktats mot henne i Medina (Spellberg 1994). Det innebär att shiiterna, ur traditionell sunnitisk synpunkt, befinner sig i ett självpåtaget utanförskap i förhållande till det som majoriteten av muslimer enats kring genom konsensus (*ijma*). Därav beteckningen *al-rafida*, ”de som vägrar, förnekar, avviker” i förhållande till

majoritetens konsensus. Till stöd för uppfattningen att den som förolämpar Abu Bakr, Umar och Aisha inte är att betrakta som muslim, hänvisar Abu Musab al-Zarqawi till yttranden av auktoriteter som Malik ibn Anas (714–795) och Ahmad ibn Hanbal (780–855). Nu kan det förvisso diskuteras exakt vilka grupper dessa forna auktoriteter närmare bestämt avsåg, men såsom det framställs här gäller det utan tvivel shiiter i allmänhet (al-Zarqawi 2006: 67).

Sammantaget framkallar beteckningen *al-rafida* ett kluster av föreställningar om shiiters inneboende illvilja gentemot majoriteten av rättrogna. Deras illvilja och brist på lojalitet föreges sträcka sig ända tillbaka till islams första tid och framställs såsom ett oföränderligt karaktärsdrag, bestående genom århundradena. Den shiitiska minoriteten framstår som de ursprungliga anstiftarna av den förhatliga osämjan (*fitna*) inom islam. Beteckningen *al-rafida* fyller i så måtto sitt syfte i retoriken: shiiter fränkänns sina anspråk på att vara riktiga muslimer. Al-Zarqawi tillämpar med andra ord *takfir*-argumentet, det vill säga han förklarar dem för vantrogna, icke-muslimer (*kuffar*), vilket inte bara gör det legitimt utan till och med nödvändigt att bedriva *jihad* mot dem.

Begreppet *fitna* är av central betydelse i sammanhanget. För extrema sunniter som al-Zarqawi betecknar det alltså något som shiiter i egenskap av avvikare utgör själva orsaken till. Begreppet är dock mångfasetterat. I shiitisk tradition, där det också används nedsättande, tenderar det att tvärtom associeras med gestalten Aisha och hennes fiendlighet mot Ali, bland annat då med hänvisning till det så kallade ”kamelslaget” år 656, då Aisha tillsammans med två manliga bundsförvanter gick i öppen strid mot Ali. Uppfattningen att *fitna* är något som orsakar motsättningar inom islam, och som därför måste undvikas, är således gemensam för både sunnitisk och shiitisk tradition. Vad det råder delade meningar om är vem eller vad som bär skulden till denna så förhatliga osämja. Här finns för övrigt en genusaspekt i det att *fitna* traditionellt förknippas med kvinnlig sexualitet, eller attraktion, vilket kan betraktas som en bakomliggande drivkraft i samhällskonflikter, det vill säga konflikter mellan män – ett centralt tema i den shiitiska polemiken mot Aisha (Spellberg 1994: 138–140).

Något som bidrar till att ytterligare komplicera förhållandet är att salafijihadister idag ofta beskylls av sina motståndare för att själva orsaka osämja

inom islam. Upptagenheten vid det förhatliga *fitna* ("osämja", "söndring", "motsättning") avslöjar en känslig och komplex dialektik i den salafi-jihadistiska retoriken. Å ena sidan är det något som per definition måste tillskrivas shiiter och andra, eftersom det är förhatligt. Å andra sidan är salafi-jihadister medvetna om att de ibland beskylls för detta av sina motståndare – sunniter såväl som shiiter. Att tala om "våra dagars kharijiter" (en kättersk rörelse som ingen vill bli förknippad med idag) är något som har utnyttjats av regimerna i stater som Egypten, Saudiarabien och Algeriet i syfte att misskreditera oppositionella islamister i allmänhet (Kenney 2006). Salafi-jihadisternas flitiga bruk av den kontroversiella *takfir*-metoden har bidragit till att de av meningsmotståndare, regeringsföreträdare och andra, ofta beskylls för att vara "våra dagars kharijiter". Helt oberättigad är kanske inte denna beskyllning, fastän den utgör en del av auktoritära regimers propaganda. Även en del akademiska forskare har pekat på denna tendens till "sektarism". Afsaruddin till exempel gör följande bedömning:

Den stora ironin med den radikala islamismen är att den trots sina anspråk på att återuppliva ett autentiskt tänkande och handlande, baserat på Koranen, den profetiska traditionen och de fromma förfäderna, samtidigt avslöjar ett klart beroende av ideologier som härstammar från sektaristiska och avvikande fraktioner som den annars påstår sig förakta.
(Afsaruddin 2008: 195, min övers.)

Sådana här beskyllningar är något som salafi-jihadister försöker värja sig mot med alla medel. Det sker då bland annat genom en sorts retorisk omtolkning av begreppet *fitna*, som i sista hand tenderar att tömma begreppet på innehåll och kontext. Det blir helt enkelt till en beteckning för motivering av våld i största allmänhet. "Osämja är värre än dödandet" (*al-fitna ashaddu min al-qatl*), som det står på ett ställe i Koranen (2:191), ett ställe som al-Zarqawi flera gånger upprepar till sitt försvar. Han använder det som argument mot den som skulle få för sig att klandra honom för att försumma en annan koranvers, nämligen 4:93, i vilken en evig vistelse i helvetet föreskrivs som straff för den som avsiktligt dödar en annan troende (al-Zarqawi 2006: 243–247).

Al-Zarqawi anknyter vidare till mytstoff och berättelser, med vars hjälp det principiella antagandet att shiiter är avvikare och anstiftare av *fitna* kan exemplifieras, illustreras och framstå som mer konkret. Ett centralt exempel

är berättelsen om Ibn al-Alqami, den siste abbasidkalifens rådgivare (*wazir*), en gestalt som ska ha konspirerat mot sin arbetsgivare för att underlätta mongolernas anstormning av kalifatets huvudstad Bagdad år 1258. Det är med anspelning på denna katastrofala händelse i islams historia som al-Zarqawi också gärna kallar dagens shiiter för "Ibn al-Alqamis avkomma", en beteckning som exempelvis förekommer i själva titeln på ett inspelat tal ursprungligen framfört i maj 2005 (al-Zarqawi 2006: 239–268). Shiiters föregivna förräderi i samband med mongolernas erövringar och erövringsförsök av muslimska områden är ett återkommande tema i al-Zarqawis texter. Temat introduceras med full kraft redan i ett brev adresserat till Usama bin Ladin i februari 2004. I ljuset av den då aktuella situationen i Irak skriver al-Zarqawi att "avvikarna" sympatiserade med mongolerna (*al-tatar*) och fann sig tillrätta i den stat som dessa upprättade på ruinerna av abbasidkalifatet, eftersom de därigenom nådde "en rang som inte tillkom dem i muslimernas stat" (al-Zarqawi 2006: 66). Detta förhållande framställs av al-Zarqawi såsom en påminnelse och erinran om historiska fakta som, hävdar han, är "välkända" (al-Zarqawi 2006: 66).

Efter hand som den sekteristiska konflikten i Irak eskalerade kring 2005, föreföll den primära fienden för al-Zarqawi ha kommit att bli just Iraks shiiter och den angränsande shiitiska staten Iran, snarare än den amerikanska ockupationsmakten. Denna tendens framstår med önskvärd tydlighet i vändningar där han uttryckligen gör gällande att "avvikarna" är värre fiender än "korsfararna" (al-Zarqawi 2006: 264). Den till synes botenlösa hatpropagandan mot shiiter, vid en tidpunkt då de sekteristiska motsättningarna rasade som värst, och sunniter i sin tur drabbades av shiitiska hämndaktioner, framgår vidare i känsloladdade utfall kryddade med religiösa omskrivningar, formler och epitet, som i följande sekvens från ett inspelat tal i maj 2005:

Ja, jag svär – vid Honom [Gud] som uppenbarade tillkännagivandet av Aishas oskuld i Boken [Koranen]; Han som gav "den som håller för sant" [al-Siddiq = Abu Bakr] kraft att besegra Musaylima, lögnaren; Han som genom Umar bin al-Khattabs hand utsläkte magernas eld – [Ja, jag svär] att det som den sunnitiska befolkningen i Irak utsätts för, och har utsatts för, genom dessa "avvikare", Ibn al-Alqamis avkomma, är mer avskyvärt än det som de utsätts för i händerna på den amerikanska fienden (al-Zarqawi 2006: 261, min övers.).

Härmed introduceras ytterligare ett tema, i form av en anspelning på erövringen av det förislamiska Iran under kalifen Umars tid, då zoroastrismen (mazdaismen) var den dominerande religionen där. Den arabiska beteckningen är *al-majuz*, ”magerna”. Detta är avsett att bidra till nidd bilden av shiiter som icke-muslimer, människor i det irakisk-iranska området som bara ytligt och nominellt bekant sig till islam men i själva verket aldrig lämnat sina ursprungliga, förislamiska traditioner. Bakom en lätt maskerad fernissa av islam, spelar dagens shiitiska ayatollor så att säga samma roll som en gång i forntiden det zoroastriska prästerskapet. Vid något tillfälle använder al-Zarqawi även beteckningen ”kaldéer” för att ytterligare inskräpa denna tanke och skapa associationer till, enligt honom, förislamisk hedendom i Mesopotamien (al-Zarqawi 2006: 261).

Utöver anspelningarna på forntida, förislamiska statsbildningar och folk, refererar al-Zarqawi till safaviderna (al-Zarqawi 2006: 388), det vill säga den shiitiska statsbildningen i Iran från ca 1500 fram till en bit in på 1700-talet. Safaviderna representerar här ett aggressivt, expansionistiskt imperium, varunder sunniter förföljdes och fördrevs tills det att Iran slutgiltigt förvandlades till en region dominerad av shiismen. Denna bild av safaviderna, och samma tendens att likna dagens islamiska (shiitiska) republik i Iran vid såväl detta imperium som det kejsrerliga förislamiska Iran, är vanlig i tal och skrifter av nutida salafister. Den kuwaitiske salafideologen Hamid al-Ali har varit särskilt upptagen med temat och får nog räknas till en av de främsta tänkarna på området under det gångna årtiondet (Halldén 2007: 68–70). Här finns också tecken på en egentligen nationellt och etniskt grundad motsättning och rivalitet; ett hävdande av en sorts ”arabism” i förhållande till det iranska, persiska.

Källorna till shia i al-Zarqawis verk

Det hör till själva definitionen av sunnitisk identitet att räkna med de tre första kaliferna som rättmätiga efterträdare till profeten Muhammad och att försvara Abu Bakrs såväl som hans dotters heder mot den polemik som faktiskt finns i en del shiitiska källor (Spellberg 1994: 84–86). Al-Zarqawi stannar emellertid inte vid detta, utan går betydligt längre i sin indignation och sina okväden över shiiter. I jämförelse med vad som får betraktas som

normalt i sunnitisk tradition, ger han ”det shiitiska problemet” högsta prioritet. De historiska auktoriteter han för detta ändamål hänvisar till är, inte oväntat, Ibn Taymiya (1262–1328) och Ibn Kathir (1300–1373).

Ibn Taymiya är utan tvivel den mest hyllade och oftast citerade medeltida auktoriteten i den salafi-jihadistiska subkulturen efter Koranen och Muhammad. Hans popularitet beror på hans framtoning som omutlig sunnit, känd för sin kritik av allt som kan likna polyteistiska tendenser inom islam, dyrkan av imamer eller helgonkult, vidskepelse och maktmissbruk. Något som vidare bidragit till Ibn Taymiyas relevans är att han levde och verkade i en tid då kalifatet just fallit för mongolerna och då de kristna korstågen ännu var i färskt minne. Ibn Taymiyas efterlämnade fatwor (religiöst rådgivande texter) och andra texter behandlar frågor som rör *jihad* och vikten av detta i situationer då den muslimska världen hotas av yttre makter och intern oförmåga att nå enighet och bjuda samlat motstånd. Dessa skrifter kunde framstå som relevanta och aktuella då Bagdad, en gång kalifatets centrum, invaderades av USA-ledda styrkor år 2003.

Ibn Taymiya själv var en generation för ung för att personligen ha upplevt mongolernas första invasion av Irak och kalifatets fall år 1258. Men hotet från mongolerna kvarstod mot områdena längre västerut vid Medelhavskusten, även sedan dess ledare formellt konverterat till islam. Kring år 1300 aktualiserades det på nytt, då mongolerna gjorde nya försök att inta Syrien. Ibn Taymiya var då i fyrtioårsåldern och verksam i Damaskus. Konflikten stod nu mellan mongolväldet under ledning av Ghazan (Qazan) och Mamluksultanatet, den sunnitiska världens garant och försvarare efter Bagdads fall 1258. Ibn Taymiya var personligen involverad i skeendet (Irwin 1986: 101; Amitai 2003: 242). Hans ståndaktighet i farans stund liksom hans orädda protester mot de mongoliska styrkornas övergrepp på civilbefolkningen i Syrien är ett omhuldat tema hos senare sunnitiska historiker, bland andra Ibn Kathir (för vidare referenser se Bori 2004: 343; Laoust 1942; Somogyi 1948: 356). Här framstår det gärna som om han var den ende som inte givit upp och som slutligen lyckades sporra mamlukemirerna att bjuda mongolerna motstånd. När mongolerna trots inledande framgångar avbrutit sin belägring av Damaskus och Mamluksultanet åter tagit kontrollen sändes en straffexpedition till provinsen Jabal Kasrawan (i nuvarande Libanon), ett område bebott av druser och andra shiitiskt färgade ”sekt”. Invånarna

beskyldes för samröre med mongolerna och för övergrepp mot flyende mamluktrupper (efter mamlukernas förluster vid Wadi al-Khaznadar år 1299). Ibn Taymiya deltog som botpredikant i denna expedition. Ytterligare försök att erövra Damaskus och Syrien gjordes från mongolernas sida under de påföljande åren, men utan några bestående framgångar.

Abu Musab al-Zarqawi redogör tämligen ingående för Ibn Taymiyas roll och betydelse i detta historiska skede i en av sina kommunicéer från sommaren 2004, ursprungligen publicerad som ett ljudinspelat tal. Inte oväntat uppehåller han sig här särskilt vid ”schismatikernas” och ”heretikernas” roll som förrädare mot islam (al-Zarqawi 2006: 124–126). Analogierna är klara: shiiterna agerade på samma sätt kring år 1300 som de hade gjort en generation tidigare, i samband med invasionen av Bagdad 1258, och i förlängningen är det samma sak i 2000-talets Irak. Följaktligen får de amerikanska trupperna nu spela mongolernas roll i dramat.

En viktig källa när det gäller Ibn Taymiyas roll i Syrien kring år 1300, liksom mongolernas invasion och plundring av Irak på 1250-talet, är krönikören Ibn Kathirs monumentala historia. Ibn Kathir (ca 1300–1373) tillhörde själv den shafitiska rättsskolan, men var samtidigt också lärjunge till hanbaliten Ibn Taymiya (Laoust 1971: 817). Al-Zarqawi refererar explicit till honom vid åtminstone några tillfällen (al-Zarqawi 2006: 264, 496). Ett centralt inslag i Ibn Kathirs historia är just skildringen av mongolernas erövring år 1258 och den bild han här tecknar av prominenta shiiters roll i skeendet (Ibn Kathir 2005: 3740–41, 3744–46, 3754). Som en del av bakgrunden till mongolernas angrepp på Bagdad, tar Ibn Kathir upp de sektersistiska motsättningarna (*fitna*) mellan stadens sunnitiska och shiitiska invånare. Dessa motsättningar ägde rum år 1256–57, alltså ett eller ett par år före mongolernas anstormning. Ibn Kathir hymlar förvisso inte med att shiitiska stadsdelar då attackerades och plundrades av sunniter. Men han klandrar knappast den sunnitiska mobben, utan nöjer sig med att konstatera att motsättningar hade ägt rum och att detta dessvärre skulle komma att få ödesdigra historiska konsekvenser (Ibn Kathir 2005: 3740).

Den verkliga skurken i Ibn Kathirs skildring är veziren Ibn al-Alqami. De föregående årens angrepp på den shiitiska befolkningen från sunniternas sida skall ha gjort denne så upprörd att han, som Ibn Kathir formulerar det: ”vände ryggen åt islam och dess folk” (Ibn Kathir 2005: 3744). Även då

Ibn Kathir alltså inte förtiger att sunniters övergrepp på shiiter föregick mongolernas invasion år 1258, är kontentan i hans resonemang att det förräderi som Ibn al-Alqami sedermera gjorde sig skyldig till inte stod i proportion till den sorg och förbittring han kunde ha känt inför de interna motsättningarna i Bagdad (min tolkning av Ibn Kathir 2005: 3744–3745). Ibn Kathir antyder att det verkliga skälet låg på ett djupare plan: Hans skildring ger intryck av att övergreppen mest tjänade som en förevändning för Ibn al-Alqami att korrespondera och förhandla med de hotfulla mongolerna utanför stadsportarna. I egenskap av just shiit, och i likhet med sina trosfränder och förtrogna, däribland vetenskapsmannen Nasir al-Din al-Tusi (1201–1274), var Ibn al-Alqami redan dessförinnan förbittrad på ”islams folk” och närde sannolikt en önskan om att få kalifen undanröjd och ersatt med någon av fatimidisk härstamning (Ibn Kathir 2005: 3745). Ibn Kathir hävdar som en självklarhet att dessa framträdande shiiter förstås inte hade något emot att sunnitiska moskéer och lärdomsinstitutioner ödelades i samband med de fyrtio dagar av slakt och plundring som mongolerna skall ha hängivit sig åt efter sitt intåg i Bagdad. De såg istället fram emot att få ersätta etablerade sunnitiska institutioner med ”helgedomar och kultplatser för ’avvikare’” (Ibn Kathir 2005: 3746). Och, hävdar han: medan judar, kristna och shiiter som tagit sin tillflykt hos Ibn al-Alqami skonades av mongolerna, forsade muslimernas blod som regnvatten längs med Bagdads gator (Ibn Kathir 2005: 3745).

Denna skildring, författad på 1300-talet, kan man numera återfinna i något varierande versioner via internet, såväl på arabiska som i referat översatta till engelska och andra språk. Dessa versioner kan bitvis vara mer drastiska och förenklade till och med i jämförelse med Ibn Kathir. Det gäller till exempel hur förhållandet mellan orsak och verkan i skeendet framställs. Salafi-jihadister har ingen anledning att dröja vid frågan om den sunnitiska mobbens eventuella övergrepp mot shiiter i Bagdad före mongolernas attack. En sådan komplikation skulle bara motverka propagandasyltet. På sätt och vis spelar denna fråga heller ingen roll i Ibn Kathirs skildring. Hans resonemang om att Ibn al-Alqamis förbittring och förräderi helt enkelt inte stod i proportion till den upprördhet han någonsin kunde ha känt inför övergreppen, bidrar lätt till intrycket att Baghdads shiitiska befolkning på förhand hade gjort sig förtjänta av den omilda behandlingen.

Stereotypernas funktion i retoriken

Berättelsen om Ibn al-Alqami kan läsas som en myt om förräderi av nära nog samma dignitet som den om Kain och Abel. I all sin enkelhet framstår den som klippt och skuren som material för en rent narratologisk, litteraturvetenskaplig analys. Särskilt om den ställs i relief till bilden av Ibn Taymiya i skildringen av händelserna kring år 1300 (Ibn Kathir 2005: 3895). Situationen är snarlik i båda fallen. Den består i att islam står inför ett yttre angrepp. Men huvudpersonernas agerande i den trängda situationen är diametralt olika. Medan det i det ena fallet handlar om en svekfull förrädare, framträder i det andra fallet bilden av en hjältes försvar av islam och civilbefolkningen. På så sätt konstrueras Ibn al-Alqami och Ibn Taymiya som varandras motsatser; symboler för två vitt skilda förhållningssätt då den muslimska världen hotas av en yttre fiende. Ibn al-Alqami framstår med andra ord som den ”konstitutiva andra” i relation till föredömet Ibn Taymiya. I al-Zarqawis passionerade framställning är Ibn Taymiya helt enkelt urtypen för en rätt-trogen salafist, medan Ibn al-Alqami representerar ärke-shiiten i sitt lömska förräderi.

Det kan uppstå svårigheter när den här typen av material ska förmedlas och förklaras i en vidare offentlighet. Det kan till exempel hända att studenter i religionshistoria ställer frågor som: ”Men hur var det då egentligen? Samarbetade Ibn al-Alqami med mongolerna eller är det bara ett påhitt, en lögn?” Frågor som dessa är fullt legitima. De vittnar om engagemang i ämnet. Samtidigt ger det vid handen att man då inte riktigt lyckats att förmedla det väsentliga.

Nu är det tämligen oomtvistat att Ibn al-Alqamis politik åtminstone inte försvårade mongolernas erövring av Bagdad. Det är så det traditionellt framställs, inte bara i sekulär akademisk litteratur utan också i muslimska källor, sunnitiska såväl som shiitiska. Som Charles Pellat har påpekat, uppger till och med Ibn al-Tiqtaqa (d. 1309), en shiitisk historiker som annars hyllar Ibn al-Alqami för dennes kvaliteter som statsman och lärd bibliofil, att Ibn al-Alqami korresponderat med mongolerna innan de attackerade Bagdad (Pellat 1971: 702; se även Boyle 1961: 147). Det är också vedertaget att Ibn al-Alqami inte var överens med kalifatets emirer, de militära befälhavarna, om hur hotet från mongolerna borde bemötas. Hans inställning till mongolhövdingen Hülagu kan framstå som jämförelsevis försonlig

eller mer diplomatisk. Men detta säger ingenting om Ibn al-Alqamis motiv. Hans handlande kan likaväl ha motiverats av diplomatisk realism som av det Ibn Kathir beskyller honom för. Kanske önskade han rädda så många Bagdadbor som möjligt undan mongolernas nära förestående anstormning genom att visa förhandlingsvilja? Berättelsen om Ibn al-Alqami utgör just ett paradexempel på svårigheten i att fastställa motiven bakom historiska gestalters handlingar. Fastän vi kan förutsätta att det är sant att någon handlat på ett visst sätt, är det inte möjligt att bara av detta dra några slutsatser om motivet för handlingen. I varje fall är det inte möjligt att göra det med ledning av Ibn Kathir. En distinktion mellan berättelsens yttre skeende och det tillskrivna motivet är nödvändig.

En än allvarligare fråga är huruvida de handlingar och avsikter som nu tillskrivs Ibn al-Alqami kan sägas vara utmärkande för shia-muslimer i allmänhet – i det förflutna såväl som i det nuvarande och för all framtid, flera sekler efter det att en individ i maktposition eventuellt gjorde sig skyldig till bristande lojalitet med kalifen. Även då analogierna mellan invasionen år 1258 och den som ägde rum år 2003 kan förefalla retoriskt slående, är al-Zarqawis påståenden och antydningar i det här avseendet grundlösa, för att inte säga befängda. Hans kommunicéer är bara av intresse som exempel på hatpropaganda i samband med etniskt och sekteristiskt definierade konflikter. Det vi kan intressera oss för och ställa frågor om är just detta: hur stereotyper, kategoriseringar och berättelser om ”den andre” uppkommer och fungerar som just myter, det vill säga tolkningsmönster för hur medlemmar av en viss grupp förstår (eller *framställer*) det som sker nu och det man förväntar sig ska hända i framtiden (Hjärpe 2006: 9), och vilka konsekvenserna kan bli av sådana här impulser i den mänskliga hjärnan.

Samma mekanism går igen i andra sammanhang. Man kan erinra om åkallandet av Slaget i Kosovo år 1389 (”Trastfältet”) under kriget i det forna Jugoslavien på 1990-talet, åminnelsen av Slaget vid Boyne år 1690 i konflikten mellan irländska katoliker och protestanter, kristna puritaners tillämpning av de bibliska reglerna för krig mot kanaanéer och amalekiter i rättfärdigandet av mord på Amerikas ursprungsbefolkning, etcetera (Carrette 2004: 283–284; Munson 2005: 230). Ett annat exempel, som kanske mer precist motsvarar myten om Ibn al-Alqami, är legenden om biskop Oppa, ärkeförrädare i kristna myter om orsakerna till den muslimska erövringen av Spanien i början på 700-talet (Wheatcroft 2006: 89–90). Här kommer

man också osökt att tänka på mytiska föreställningar om judarnas roll i det kristna Europa, bland annat i samband med den muslimska erövringen av Spanien och vid förlusten av Jerusalem på 640-talet.

I fallet med al-Zarqawi och hans efterföljare har myten den funktionen att den legitimerar våld mot shiiter i dagens Irak. För att kunna motivera och rättfärdiga våldet måste man skuldbelägga och demonisera (Hjärpe 2004b: 163–164), till exempel genom att beteckna offren som ”Ibn al-Alqamis avkomma”. Huruvida detta sedan är att betrakta som en ren förevändning, eller om myten motsvarar en djupare övertygelse, kan diskuteras. Det finns sådant som talar för att det är fråga om något annat och mer än bara en rent medveten förevändning. Även då de egentliga och ursprungliga drivkrafterna kanske måste förbli höljda i dunkel finns det en del empiriskt grundade studier och teorier från annat håll som kan bidra till att förklara något av psykologin i det hela. En sådan är retorikteoretikern Edwin Black och hans tes om att emotioner *föregår* och används för att frambringa trosföreställningar (Black 1965: 140–141). Med avstamp i denna teori kan man säga att sambandet mellan affekt och realitet faktiskt kan vara obefintligt när människor upplever andra som stötande eller hotfulla. Affektens orsaker står primärt att finna i de medel som används för att *initiera* och framkalla den emotionella erfarenheten, upplevelsen. Ett sådant medel kan vara riter och berättelser om oförrätter i det förflutna. Den oförrätt man då återupplever behöver egentligen inte vara personlig eller självupplevd. Likafullt upplevs den som kränkande.

Rituellt upprepar man, eller framställer i ord och symbolhandlingar, det dramatiska – tragiska – förflutna, så att deltagarna-åhörarna får känslan av att det hände ’oss’. ’Vi’ var med (fastän ännu inte existerande). ’Vi ska aldrig glömma!’, det vill säga vi ska ’minnas’ det som vi faktiskt inte kan komma ihåg, eftersom vi överhuvudtaget inte fanns till när det hände. (Hjärpe 2004a: 305)

Denna modell kan tillämpas på salafi-jihadisters inlevelse i till exempel Ibn Kathirs skildring mongolernas härjningar i Bagdad år 1258: de poetiska omskrivningarna av hur blodet forsade som regnvatten längs gatorna, uppgifterna om antalet dödade sunnimuslimer och – inte minst – identifieringen av en del av offren vid namn. Med utgångspunkt i Blacks teori kan

vi anta att den därmed frammanade upplevelsen i någon mening föregår det som i den anti-shiitiska retoriken framställs som dess orsak, och som därmed i nuet blir föremål för eliminering i ord och handling (fritt efter Black 1965: 141). Kanske är detta en ofrånkomlig ingrediens i religiösa såväl som politiska övertygelser generellt sett. Upprepning, inlevelse och suggestion producerar, vidmakthåller och förstärker tron och bidrar till att hålla tvivlet på avstånd. Uppräkningen av namn på martyrer i samband med blodbadet i Bagdad år 1258, inklusive kvinnor och barn (Ibn Kathir 2005: 3746), erbjuder sådana personifierade modeller för identifikation.

Intressant nog är den upptagenhet vid martyrer (historiska såväl som nutida), som salafi-jihadister visar prov på, något som annars brukar förknippas med framför allt den shiitiska traditionen, för vilken Karbala-dramat och martyrideologin i allmänhet har en helt konstitutiv funktion. Det kan i en del fall verka som om extrema sunniter eftersträvar att annektera shiitiska element och övertrumfa sina utpekade fiender i det här avseendet. Det finns en intressant indikation på denna vilja till passion över oförrätter på ett ställe i al-Zarqawis "samlade verk". Det är i en kommuniké under rubriken "Viktiga instruktioner till dem som utkämpar *jihad* och ett svar till dem som övergivit [kampen]" (min övers.), ursprungligen offentliggjord i form av ett ljudinspelat tal i juli 2004. I den transkriberade version som nu föreligger i pdf-format finns redaktionella markörer som anger känslouttryckningar, nämligen på vilka ställen i det ursprungligen muntliga framförandet som al-Zarqawi börjar gråta. Det sker i samband med att han återberättar händelserna kring år 1300 och lyfter fram Ibn Taymiyas hjältemod inför mongolernas hot mot Damaskus (al-Zarqawi 2006: 126).

I jämförelse med shiismen, ibland kallad en "sorgens religion", framstår den sunnitiska traditionen annars ofta som mer triumfatorisk. Dess historia är mer av en berättelse om fornstora glansdagar under kalifatens, sultanatens och imperiernas tid än en historia om orättvisor och förtryck (se även Nasr 2007: 57–58). På sätt och vis återspeglas kanske också denna skillnad i förhållande till den shiitiska religiositeten i al-Zarqawis känslouttryck. Även då det gäller en tid då den sunnitiska gemenskapen var hotad, förefaller det snarast vara Ibn Taymiyas ståndaktiga roll i situationen, och skillnaden mellan dået och nuet, som väcker al-Zarqawis passion. Denna tendens till att spegla sig i episka hjältar är utbredd i salafi-jihadismens homosociala och militariserade kultur.

Avslutning

Enligt filosofen Friedrich Nietzsche (1844–1900) går det att skilja på i huvudsak tre olika typer av historia eller sätt att förhålla sig till historien: det monumentala, det antikvariska och det kritiska (Nietzsche 1874/1998). Detta med utgångspunkt i den konkreta frågan: Är historien till skada eller till nytta för människans utveckling och välbefinnande? Nietzsche svarar själv inte entydigt på frågan; han aktualiserar mest frågeställningen och medvetandegör problematiken som sådan. Historia kan vara såväl nyttigt som skadligt beroende på hur man använder sig av den. Han förordar balans mellan historiskt minne och ”aktiv” glömska. Människan måste också kunna glömma det som varit för att kunna gå vidare och utvecklas istället för att frossa i historiska oförrätter. Var och en av de tre typerna av historia har annars både för- och nackdelar.

Den monumentala typen av historia är den mest relevanta när det gäller att förstå den aktuella *jihad*-retoriken. I Nietzsches modell har denna typ av historieskrivning funktionen att tjäna som tröstare och förebild, och tilltalar då särskilt den människa som utkämpar en strid i sitt eget nu och behöver hämta inspiration och identifikationsobjekt ur det förflutna, i berättelser om dem som gick starka och stolta genom tillvaron och utförde stordåd och hjältemodiga bragder. Syftet är att inspirera till efterliknelse och handling. På så sätt kan den vara ett värn och botemedel mot resignation och uppgivenhet, menar Nietzsche, men i händerna på ”svärmiska skurkar”, skriver han, kan den också utnyttjas för skadliga och destruktiva ändamål. Dessutom är den alltid en ensidig historia, egentligen en myt med klara och tydliga distinktioner mellan svart och vitt, hjältar och skurkar. Allt som inte passar in i denna idealiserade myt förtigs och sopas under mattan. Den salafi-jihadistiska retoriken och propagandan erbjuder ett behändigt, för att inte säga utmärkt, material för studier av denna typ av historia.

Som jag har visat i det föregående utgör tiden ca 1250–1300 ett centralt blickfång för åtminstone en part i den dagsaktuella konflikten i Irak. Ganska mycket är skrivet om denna tid och källmaterialet är stort, men mycket är ändå oklart. Det gäller inte minst de motiv som tillskrivs veziren Ibn al-Alqami förehavanden inför mongolernas erövring av Bagdad år 1258. Utanför det akademiska seminarierummet har berättelserna icke desto mindre högst reella och allvarliga konsekvenser. I skrivande stund har det just

utförts flera attentat i Irak och i de fall sådana handlingar har åtföljts av kommunicéer på Internet, där salafi-jihadister påtar sig ansvaret, finner man ofta referenser till ”Ibn al-Alqamis avkomma”, ”avvikarna” och liknande.

Berättelserna bygger som sagt på äldre källor och traderade föreställningar i sunnitisk tradition, baserade på bland annat Ibn Kathirs historia (ca 1300–1373). Med utgångspunkt i detta verk och andra konstrueras inte bara nidsbilderna av ärke-shiiten Ibn al-Alqami, utan också föredömet Ibn Taymiya. Karaktärerna utgör varandras nödvändiga eller konstitutiva motpoler. På samma sätt är även beteckningen *salafi* som sådan väsentligen att betrakta som ett *anspråk*, som konstrueras i förhållande till en föreställning om ”de andra”. Få troende och praktiserande muslimer skulle i realiteten förneka att man följer ”de fromma förfäderna” (*al-salaf al-salih*), även då beteckningen av senare historiska skäl kommit att associeras med en specifik gruppering inom sunnitisk islam. Salafismens nödvändiga motpol är ”innovationens folk” (*ahl al-bida*), de som anses vara bara nominella ”muslimer”, alltså shiiter och andra, och vilka uppfattas ha avvikit från islams ursprungliga monoteism och förfallit till en form av nymodig hedendom eller synkretism. Utan dessa avvikare skulle salafismen förlora sin mening och sitt existensberättigande.

Referenser

- Afsaruddin, Asma (2008). *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: Oneworld.
- Amitai, Reuven (2003). Foot soldiers, militiamen and volunteers in the early Mamluk army. *Texts, Documents, and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*, 233–250. Red. Chase F. Robinson, Leiden: Brill.
- Black, Edwin (1965). *Rhetorical Criticism. A Study in Method*. New York: London: Macmillan.
- Bori, Caterina (2004). A new source for the biography of Ibn Taymiyya. *Bulletin of SOAS*, 67 (3), 321–348.
- Boyle, John Andrew (1961). The death of the last ‘Abbasid caliph: a Contemporary Muslim account. *Journal of Semitic Studies*, 6 (2), 145–161.
- Carrette, Jeremy R. (2004). Religion and Mestrovic’s postemotional society: the manufacturing of religious emotion. *Religion* 34 (4), 271–289.

- Halldén, Philip (2006a). Militant Salafism on the Internet: 'Alneda.com' and the legacy of Yusuf al-'Ayyiri. *Religious Communities on the Internet* (Studies on Inter-Religious Relations 29, 62–85. Red. Göran Larsson. Uppsala: Swedish Science Press.
- Halldén, Philip (2006b). Abu Hamza al-Muhajirs första kommuniké [introduktion och översättning], <http://islamologi.se/?p=53> (elektroniskt publicerad i juni 2006).
- Halldén, Philip (2007). *Jihad-orienterad salafism på internet* (Studier av inter-religiösa relationer 38). Uppsala: Swedish Science Press.
- Halldén, Philip (2009). Mellan reform och reaktion: Debattpositioner i Saudiarabien i början av 2000-talet. *The Online Journal of CMES – Center for Middle Eastern Studies*, Lund University (<http://www.cmes.lu.se/archives/community/online-journal/>)
- Hjärpe, Jan (1971). Källkritiken i västerländska Muhammedbiografier från vårt århundrade. *Religion och Bibel*, Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok, XXX, 1971 (1972), 41–49.
- Hjärpe, Jan (2004a). Religionshistorikern och kriget. *Våldets mening: Makt, minne, myt*, 301–319. Red. Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg, Lund: Nordic Academic Press.
- Hjärpe, Jan (2004b). Det legitima kriget, bellum iustum och jihåd fi sabil allâh. (*O*)rättfärdiga krig, 159–179. Red. Karin Aggestam, Lund: Studentlitteratur.
- Hjärpe, Jan (2006). Förord i Wheatcroft, Andrew. *De otrogna: Konflikten mellan kristendom och islam*, 9–13. Lund: Historiska Media.
- Hjärpe, Jan (2007). *Profetens mantel: Den muslimska världen 2001–2006*. Stockholm: Leopard förlag.
- Hjärpe, Jan (2009). *Förändringens vind*. Stockholm: Leopard förlag.
- Ibn Kathir (2005). *al-Bidaya wa'l-nihaya*. Red. Suhayl Zakkar. 8 volymer. Beirut: Dar Sadir.
- Irwin, Robert (1986). *The Middle East in the Middle Ages: The early Mamluk Sultanate 1250–1382*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Kennedy, Jeffrey T. (2006). *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Laoust, Henri (1942). La biographie d'Ibn Taimiya d'après Ibn Kathir. *Bulletin d'études orientales* 9, 115–162.
- Laoust, Henri (1971). Ibn Kathir. *The Encyclopaedia of Islam*, New ed., 3, 817–818. Leiden: E.J. Brill.
- Moghadam, Assaf (2008). *The Globalization of Martyrdom: Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.

- Munson, Henry (2005). Religion and Violence (Review Article). *Religion* 35 (4), 223–246.
- Napoleoni, Loretta (2005). *Uppror i Irak: al-Zarqawis heliga krig*. Stockholm: Leopard Förlag.
- Nasr, Vali (2007). *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. London och New York: W. W. Norton & Company.
- Nietzsche, Friedrich (1874/1998). *Om historiens nytta och skada* (med inledning och översättning av A.W. Johansson). Stockholm: Rabén Prisma.
- Pellat, Ch. (1971) Ibn al-Alkami. *The Encyclopaedia of Islam*, New ed., 3, 702. Leiden: E.J. Brill.
- Somogyi, Joseph. (1948). Adh-Dhahabi's record of the destruction of damascus by the Mongols in 699–700/1299–1301. *Ignaz Goldziher Memorial Volume I*, red. Samuel Löwinger & Joseph Somogy. Budapest, 353–386. [Elektronisk version: <http://www.deremilitari.org/resources/pdfs/somogyi.pdf>, sedd 2009-05-12]
- Spellberg, Denise A. (1994). *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
- Wheatcroft, Andrew (2006). *De otrogna: Konflikten mellan kristendom och islam*. Lund: Historiska Media.
- al-Zarqawi, Abu Mus'ab (2006). *al-Kitab al-jami' li-khutab wa kalimat al-shaykh al-mu'tazz bi-dinihi: Abu Mus'ab al-Zarqawi*. Shabakat al-Buraq al-islamiya (PDF-fil nerladdad från <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=172084> och elektroniskt arkiverad 2006-07-23).

Shiitisk politisk idétradition

MOHAMMAD FAZLHASHEMI

Den 11 februari 2011 markerade 32-årsdagen av den islamiska revolutionen i Iran. År 1979 tog shiitiska islamister över makten i Iran. Sedan dess har politisk shia haft en framträdande roll för utvecklingen i såväl Iran som flera andra länder i Mellanöstern. Dit hör omstruktureringen av den politiska kartan i Irak efter diktatorn Saddam Husseins fall, som innebär att shiitiska politiska partier och ledande shiitiska skriftlärda spelar en avgörande roll i landets politik samt Hizbollahs framträdande roll i Libanon. Shiitiska grupper i en rad länder med sunnitisk majoritet har också flyttat fram sina positioner (jfr Halldéns kapitel i denna bok).

De senaste tre decenniernas utveckling i shiadominerade områden anses grunda sig på en shiitisk politisk idétradition som vuxit fram under shiaslams 1400-åriga historia. Karaktäristisk för denna utveckling har varit de skriftlärdas framträdande roll i politiken samt deras hänvisning till en politisk idétradition som utesluter en boskillnad mellan stat/politik och religion. Frågan är om denna bild stämmer överens med synen på förhållandet mellan stat och religion bland shiitiska tänkare. En tillbakablick på shias historia visar att det inte råder någon samsyn bland shiitiska lärde i fråga om synen på politik och förhållandet mellan stat och religion. Sett ur ett idéhistoriskt perspektiv är det inte möjligt att tala om en oförändrad politisk tradition som skulle ha präglat allt politiskt tänkande under shias historia. Vi finner snarare ett brett spektrum av olika föreställningar bland de shiitiska lärde vars främsta kännetecken varit att de utformats och förändrats genom ett samspel med de sociala och politiska förhållandena i shiadominerade regioner. Bland dessa föreställningar finns revolutionär radikalism, realpolitiskt tänkande och politisk kvietism, avhållsamhet. Skillnaderna kan till stor del hänföras till rådande politiska och historiska omständigheter, men frågan är

om denna förklaringsmodell räcker för att förklara varför en grupp shiitiska lärde drogs till revolutionär radikalism medan andra sökte sig till kvietism, avhållsamhet från politik och åter andra till realpolitiskt tänkande. En annan fråga är om man vid sidan av de sociala, historiska och politiska strukturernas och förhållandenas påverkan också borde titta närmare på den teologiska tolkningstraditionens betydelse. Spelade exempelvis synen på förhållandet mellan tro och förnuft någon roll i detta sammanhang?

Doktrinen om de rättslärdas styre, *Velayat-e faqih*, som förvandlades till en statsbärande politisk idétradition genom den islamiska revolutionen i Iran 1979 är kanske den mest kända av politiska teorier i politisk shia under modern tid. Doktrinen är emellertid långt ifrån den enda teorin och har dessutom mötts av häftig kritik av ledande shiamuslimska lärde.

Bakgrund

Utformandet av en politisk idétradition inom shia härrör från två frågeställningar: successionsfrågan i samband med maktkampen efter profeten Muhammeds bortgång, samt frågan om på vilka grundvalar den världsliga makten ska legitimeras (Kadivar 2000: 12). Successionsstriden ledde till att shiiterna utmanövrades från makten och utsattes för svåra förföljelser av sina rivaler, sunniterna. Under de tolv shi'itiska imamernas tid (633–880) hårdnade förtrycket mot shiiterna. Elva av imamerna mördades och den tolfte gick under jorden. Ett par imamer tog öppen strid mot den sunnitiskt dominerade härskarmakten. Slaget vid Karbala år 680, i nuvarande Irak, då den tredje shiitiska imamen Hussein och hans närmaste krets massakrerades av en överlägsen sunnitisk här, är ett exempel på detta.

Trots motståndet mot sunniterna har shiiterna inte varit en homogen grupp. Under de shiitiska imamernas levnadstid bildades ett dussintal motstridiga fraktioner som alla gjorde anspråk på den rätta tolkningen (Aqajari 2002: 60). Den ledande grupperingen, tolvimamiterna, anser att den siste shiitiska imamen al-Mahdi, som inledde ett liv i fördoldhet efter en tid av underjordisk verksamhet på 880-talet, lever dold än idag och ska återkomma en dag för att befria världen från all ondska och skapa en rättvis värld (Sachedina 1998: 170).

Föreställningen om al-Mahdi anses ha format de shiitiska skriftlärdas politiska retorik som en metahistorisk diskurs. Den har emellertid använts

på högst varierande sätt under olika sociopolitiska förhållanden och skilda tidsskeden. Under vissa perioder gavs den en ontologisk karaktär utan kopplingar till den politiska vardagen i syfte att försvara politisk kvietism, politisk överksamhet, samt utvecklandet av utopiska föreställningar om ett idealsamhälle som skulle upprättas vid den dolde imamens återkomst. De skriftlärdade gav uttryck för en politisk kvietism, som förordar återhållsamhet på gränsen till avvisande av inblandning i världslig politik. De utgick från föreställningen att makten *de jure*, enligt lagen, tillhörde den dolde imamen, men att den *de facto*, i verkligheten, hamnat i andras händer. De skriftlärdade höll dock ett tryggt avstånd från den världsliga makten.

Under långa perioder har emellertid samma föreställning om den dolde imamen använts för att motivera ett slags politisk pragmatism och realism då man försiktigt utformade samarbetsformer för samröre mellan de shiitiska skriftlärdade och de världsliga makthavarna och tillät ett visst samröre med dessa. Den shiitiska skriftlärdade Shaykh Mufid (d. 995) skrev t.ex. att de skriftlärdade som tilldelas ämbeten av de illegitima världsliga makthavarna i själva verket har fått dessa av den dolde imamen. De ska använda sina ämbeten för att motarbeta lagbrott och syndiga gärningar (Aqajari 2002: 62). Detta förhållningssätt kom att dominera den politiska idétraditionen inom shia under lång tid. Motivet bakom denna inställning var att man skulle göra det bästa av situationen i väntan på den dolde imamen.

Föreställningarna om den dolde imamen har också använts i en revolutionär anda. Under shiaislams 1400-åriga historia har denna revolutionära linje kommit upp till ytan då och då och periodvis trängt undan andra tolkningstraditioner. Det religiösa motivet bakom denna radikaliserings har varit att förbereda eller kanske till och med påskynda den dolde imamens återkomst. En avradikalisering av det shiitiska politiska tänkandet under tidig shiitisk historia anses ha berott på att de shiitiska lärde insåg att den siste imamens återkomst inte var nära förestående och såg sig nödsakade att anpassa sin politiska retorik efter de nya förhållandena (Aqajari 2002: 64).

Politikens ställning hos shiitiska lärde

En tillbakablick på shiitiska källor visar att politik inte hade någon självständig ställning i dessa källor och i synnerhet inte inom den shiitiska rättsvetenskapen. Under de första sex århundradena i shias historia, från

800-talet fram till 1500-talet, återfinner man endast sporadiska spår av en debatt kring den världsliga styrelseformen. Det finns en grundföreställning som går tillbaka till successionsfrågan efter profeten Muhammed, det vill säga att den världsliga makten skulle tillhöra de shiitiska imamerna. I övrigt är diskussionen kring den världsliga makten inte så utvecklad. Till största delen kretsar den rättsliga diskussionen kring shiitisk ortopraxi, det vill säga hur den enskilda individen ska utföra sina religiösa ritualer eller agera i diverse situationer (Kadivar 1999: 13).

Vid safavidernas maktövertagande i Persien (1501–1736), som ledde till bildandet av en shiitisk stat, förändras förutsättningarna för de shiitiska lärde. Från att ha varit en jagad minoritet får de nu maktens uppbackning och shia förvandlas till statsreligion. Men inte heller under denna period kan man se någon systematisk diskussion kring de rättslärdas anspråk på politisk makt eller hur den politiska styrelseformen ska utformas. Deras jurisdiktion begränsades till att döma i *sharia*-domstolar, att predika fredagsbönen och slutligen att engagera sig i en rad sociala verksamheter som exempelvis omhändertagande av föräldralösa barn och bistånd till enskilda eller familjer som kommit på ekonomiskt obestånd. Under det första millenniet av shias historia lyser debatten om politisk makt med sin frånvaro. Idéerna om att de shiitiska lärde skulle kunna tänkas ta över den världsliga makten under den tolfte imamens frånvaro diskuterades inte.

Även om man i ett antal källor kan stöta på begrepp som behandlar de rättslärdas, *wilaya*, styre tycks tanken på övertagande av världslig makt ha varit en icke-fråga. De shiitiska rättslärdas tycks ha godkänt en tågordning som innebar en uppdelning av uppgifterna i en religiös och en världslig avdelning. De religiösa frågorna skulle tas om hand av de religiösa ledarna, medan härs-karmakten skulle ta hand om de världsliga frågorna (Hairi 1988: 374–383).

Det dröjer ända fram till modern tid innan de shiitiska rättslärdas utvecklar sina politiska teorier. Detta kan förklaras utifrån olika förklaringsmodeller:

- 1 De rättslärdas hade färdigutvecklade politiska doktriner men kunde inte ge uttryck för dessa på grund av det starka förtrycket från härs-karmakterna. Medvetna om detta följde de den shiitiska traditionen *taqiyya*, förställning, och höll inne med sina teorier. De rättslärdas eftertryckliga vilja att behålla jurisdiktionen över rättsliga frågor och

rättsapparaten var ett led i förarbetet till politiska doktriner. En väl fungerande rättsapparat är en viktig förutsättning till politiskt herravälde. Som stöd för denna uppfattning påpekar man att kort efter safavidernas maktövertagande i Persien gav ett flertal rättslärda uttryck för sina politiska doktriner (Al-e Seyyed Ghafur 2007: 234).

- 2 Avsaknaden av politiska doktriner var ett uttryck för att de tidiga shiitiska rättslärda inte såg på politiken som en del av de rättslärdas jurisdiktionsområde. De begränsade sig till rättens och de vardagliga frågornas område. Liknande föreställningar möter vi än idag hos en del framstående rättslärda (ibid. 234).
- 3 Flertalet rättslärda utgick från att den dolde imamen, al-Mahdi, mycket snart skulle ge sig till känna och därmed skulle han personligen ta hand om alla politiska frågor. De rättslärda såg inte någon anledning till att blanda sig i denna fråga (ibid. 235).
- 4 De rättslärdas inställning i politiska frågor och deras teorier som dateras till sent 1800-tal hänger samman med de sociala, strukturella och politiska omvälvningar som shiadominerade samhällen genomgick under 1800-talet (ibid. 235).

Det som talar för förklaringsmodellerna 2 och 4 är att de tidiga rättslärda, med undantag för ett fåtal, aldrig berör politiken i sina texter. En bra indikation på detta får man genom att titta närmare på hur stor andel av de rättslärdas skrifter som ägnades åt denna fråga. Om man följer en tidsaxel från shias tidiga historia fram till vår tid kan man konstatera att utrymmet för dessa frågor växer ju närmare 1800- och 1900-talen vi kommer. Till en början var utrymmet mycket begränsat, ja näst intill obefintligt. En framstående rättslärda som Seyyed Murtada (d. 1018) ägnade bara 5 sidor eller 1,6 procent av sin bok *Intisar* till politiken. En annan shiitisk auktoritet, Shejkh Tousi (d. 1042) ägnade 74 sidor eller 2,5 procent av sin bok *al-Mabsout fi fiqh al-imamiyya* åt politik. Knappt tre sekel senare ägnar Allameh Helli (d. 1308) 55 sidor eller 4,5 procent av sin bok *Tazkiratul fuqaha* åt samma fråga. Den under 1800-talet verksamme rättslärde Shejkh Muhammed Hassan Najafi (d. 1848) ägnar ett helt band på ca 400 sidor av sitt verk *Jawahir al-Kalam* åt denna fråga (Amid Zanjani 1989: 42–43).

De shiitiska lärdes förhållningssätt till politiska frågor förändrades på 1800-talet när allt fler skriftlärda drogs in i diskussionerna kring konstitu-

tionalismens idétradition och den begynnande konstitutionella rörelsen som svepte över Mellanöstern, i synnerhet i det shiitiskt dominerade Persien. Det är alltså som en följd av de shiitiska lärdes allt tätare kontakter med europeiskt tankegods om konstitutionell styrelseform som allt fler skrifflärda involverades i den politiska debatten och nya politiska teorier och doktriner utvecklades. Bland de frågor som diskuterades fanns stiftande av grundlag, avskaffande av despoti, införande av parlamentarism, genomförande av allmänna val, att välja eller bli ombud för ett valdistrikt/skrå/stånd, att skilja mellan de exekutiva, lagstiftande och rättsliga maktinstanserna, att införa lagar som skulle skydda grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter utan hänsyn till religiös tillhörighet, börd eller social status, att avgöra medborgarnas rätt att få insyn i den politiska makten m.m. (Kadivar 1999: 9–12, 19–21).

De rättslärds reaktioner på dessa frågor kan grovt sett delas in i två kategorier. Den ena utgick från en traditionell hållning som avrådde de rättslärda från att blanda sig i världsliga frågor. Det här var ett område som även i fortsättningen skulle betraktas som ett reserverat område för den dolde imamen. Den andra bröt med den traditionella uppfattningen och förordade en modell som gick ut på att bilda en konstitutionell styrelseform under de högsta rättslärds överinseende. Den skrifflärde Naini (1860–1936), förordade denna modell och ansåg att de rättslärda kunde sitta med i parlamentet och se till att de lagar som stiftades i parlamentet inte stred mot shiaislam (Naini 1955: 52–55).

De rättslärds förändrade roll hänger samman med den förändring som shiadominerade samhällen genomgick under 1800- och 1900-talen. Centralmakterna försvagades, kolonialmakter fick ett allt starkare grepp om de världsliga makthavarna och missnöjet bland köpmännen och samhällets politiska elit blev allt större. Ett bra exempel på detta är utvecklingen i Persien. Parallellt med detta ledde kontakterna med europeiskt tankegods till att allt fler lät sig påverkas av den konstitutionella idéströmningen med krav på politiska och sociala förändringar i samhället. I samma veva nådde tryckkonsten landet vilket gjorde att allt fler kunde nås av de nya idéerna genom att man lät trycka böcker, tidningar och andra skrivna alster. Det förändrade läget gjorde att kravet på de rättslärda att uttala sig i olika sociala och politiska frågor ökade. Ett illustrativt exempel är tobaksupproret i Persien 1892. När den högste religiöse ledaren Mirza Shirazi (1814–1896) kom med sina

berömda ord om att bruk av tobak var att betrakta som att gå i strid med den dolde imamen, fick uttalandet så stort genomslag bland allmänheten att den sittande kungen var tvungen att annullera koncessionen till det brittiska bolaget. Gensvaret innebar att de rättslärda blev varse sin makt.

Den irakiske storayatollan Muhammed Baqer al-Sadr (1935–1980) skriver att under lång tid begränsades utövande av nytolkningsmetoder (*ijtihad*) bland de shiitiska *ulama*, lärde, till det individuella och privata området i människors liv. Sociala och politiska frågor lyste med sin frånvaro i dessa rättslärdas uttalanden. Detta berodde enligt honom på att de rättslärda under lång tid var exkluderade från allt som hade med politiken att göra. De världsliga makthavarna hade en sådan stark maktställning att de inte tillät de rättslärda att beblanda sig i dessa frågor. Detta ledde till att *ijtihad* – i den mån man tillät detta – begränsades till religiösa frågor som framför allt berörde människor på ett individuellt plan (al-Sadr 1980: 2–3).

Förhållandena förändrades genom de förändringar som shiitiska samhällen genomgick under 1800-talet. Påtvingade krig från främmande europeiska stater, kolonialism, centralmakternas försvagning, kontakter med europeisk politisk idétradition och en rad andra omständigheter gjorde att det nu fanns ett läge för de skriftlärdas att blanda sig i politiska frågor. Det som, enligt al-Sadr, utlöste denna utveckling var att man uppfattade främlingsväldet, de påtvingade krigerna och den europeiska kulturens allt större påverkan på det sociala och kulturella livet som ett allvarligt hot som måste bekämpas. Nu när de världsliga makthavarna inte förmådde att stå emot det yttre hotet såg de rättslärda som sin uppgift att använda sig av sitt inflytande för att mobilisera allmänheten mot dessa yttre hot. De världsliga makthavarna välkomnade till en början de rättslärdas inblandning i det sociala och politiska livet. Det är också under denna tid som vi ser allt fler shiitiska rättslärda komma med sina idéer om behovet av de rättslärdas styre eller deras inflytande över den politiska makten (al-Sadr 1980: 2–3).

Trots att de rättslärda hade fått en ny roll var de splittrade i fråga om synen på politiska frågor. De var också spridda över ett ganska stort geografiskt område. De religiösa skatter som de högsta religiösa auktoriteterna samlade in användes i diverse små sociala och religiösa projekt. Den shiitiska allmänheten var i lika hög grad splittrad då den följde olika religiösa auktoriteter, vilka hade vitt skilda uppfattningar i sociala och politiska frågor. Under 1800-talet genomfördes en reform som innebar att man i allt

större utsträckning började införa en rangordning bland de rättslärdade och förde fram tanken att folk skulle följa den högste bland dessa. På så sätt skapades en form av centralisering som innebar att den tidigare splittningen begränsades. Denna utveckling fick ekonomiska konsekvenser då större delen av alla religiösa skatter samlades hos den högst rankade rättslärdade. Det senare ledde till att de shiitiska rättslärdade blev allt mer oberoende av de världsliga makthavarna (Al-e Seyyed Ghafur 2007: 191–192).

Qom kontra Bagdad

En annan komponent i diskussionen om de shiitiska rättslärdades syn på förhållandet mellan religion och politik är tolkningstraditions betydelse. De två huvudriktningarna inom tolvimamitisk shia – akhbarider och usulider – har skilda uppfattningar i denna fråga.

Den teologiska debatten inom tolvimamitisk shia genomgick en liknande utveckling som den sunnitiska teologin. I likhet med den senare som delades i två läger; mutaziliter och ashariter, varav den första var mer förnuftsorienterad medan den senare främst var traditionsinriktad, splittades den tolvimamitiska teologin i två läger, nämligen de förnuftsorienterade usuliderna och de traditionsorienterade akhbariderna. Dessa kom också att benämnas utifrån de orter där de hade en dominerande ställning. Den s.k. Qom-skolan, belägen i dagens Iran, blev tidigt ett centrum för de traditionsinriktade akhbariderna, medan Bagdad-skolan blev ett centrum för usuliderna. Från det tredje århundradet enligt islamisk tideräkning – 900-talet e.v.t. – fick Qom-skolan en ledande ställning. Där verkade framstående akhbarider som al-Kulaini (ca 832–911) och Ibn Babweih känd som Shejkh Sadduq (ca 888–963) (Kazemi Mousavi 1990: 15–17).

Staden Qom var under den här perioden en samlingspunkt för ett stort antal *muhaddethin*, dvs. sådana som återberättade profettrationer. En del överdrivna uppgifter gör gällande att det fanns uppemot 100 000 *muhaddethin* i Qom under den här perioden (al-Qaiini al-Najafi 1997: 84).

Bortsett från det överdrivna antalet tradenter har staden Qom varit och är fortfarande ett viktigt centrum för shiitisk teologi och fromhetsliv. Den åttonde shiitiska imamen Rezas syster Masuma är begravd i staden, och kvarteren kring hennes mausoleum förvandlades tidigt till ett centrum för shiitisk teologi. Den i särklass största anledningen till att Qom förvandla-

des till ett starkt fäste för akhbariderna var att shiiterna befann sig under stark press från sunnitiskt håll under denna period. De shiitiska lärde såg som sin viktigaste uppgift att rädda, bevara och värna om det shiitiska religiösa och kulturella arvet vars fortlevnad ansågs vara hotad. Denna grundinställning gjorde att de flesta verk från Qom under denna period fick en karaktär av samlingsverk, där man sammanställde vad som bedömdes vara tillförlitliga uttalanden, *riwayat*, tillhörande de tolv shiitiska imamerna. Det är i ljuset av detta vi ska se på ett par centrala samlingsverk av de tidigare nämnda akhbaridiska profilerna al-Kulaini och Shejkh Sadduq. Deras samlingsverk *al-Kafi* och *Man la Yahzarahu al-faqih* innehåller 15 339 respektive 5 998 *riwayat*, uttalanden, men också källhänvisningar till hundratals tradenter (Al-e Seyyed Ghafur 2007: 36–37).

Qom-skolans stjärna började dala under 400-talet enligt muslimsk tideräkning (1000-talet e.v.t.) i och med att Bagdad-skolan började flytta fram sina positioner. Detta sammanföll med att den shiitiska furstesläkten buyiderna, som härstammade från norra Persien tog över makten i Bagdad. Deras maktövertagande innebar att det abbasidiska kalifatets maktställning försvagades och därmed minskade förföljelserna av de shiitiska lärde. Buyidernas maktinnehav innebar att de lärde inte längre behövde oroa sig för bevarandet av de shiitiska källorna utan kunde ägna sig åt de teologiska diskussionerna utifrån andra förutsättningar än de som gällde för Qom-skolans företrädare. I Bagdad utvecklades nu en ny teologisk skola som skilde sig från Qom-skolan på en avgörande punkt. De tog avstånd från den tradentcenterade teologin som Qom-skolan stod för.

Bagdad-skolans teologi växte fram i en kontext som var starkt präglad av den mutazilitiska idéströmningen. Influenserna från den mutazilitiska idétraditionen ledde till att usuliderna i Bagdad-skolan utvecklade en teologi som gav företräde för förnuftet och öppnade för *ijtihad*, tolkning, med hjälp av förnuftet samt tog hjälp av *ijma*, samstämmighet. En av de mest kända profilerna i Bagdad-skolan var Shejkh Mufid (d. 995) som gick till starkt angrepp mot den tradentcenterade Qom-skolans företrädare, varav flera var hans tidigare läromästare. En annan central profil som gick i Mufids fotspår var Seyyed Murtada (d. 1018). En del usulider i Bagdad-skolan gick så långt att de ansåg att förnuftet ensam, och utan hjälp från uppenbarelsen, kunde ligga till grund för förståelsen av religionens grundfrågor och *sharialagarna* (Firahi 1999: 266–267).

Den tidigare nämnde Seyyed Murtada var mycket hård i sin dom mot Qom-skolans föreställningar. Han anklagade dem för att vara fatalister, som på grund av sin bokstavstro och uteslutning av förnuftet gjorde sig skyldiga till feltolkningar; exempelvis genom att tillskriva Gud mänskliga egenskaper. Framför allt ifrågasatte han de samlingar som akhbarider från Qom-skolan hade sammanställt. Seyyed Murtada ifrågasatte samlingarnas äkthet och anklagade de akhbaridiska auktoriteterna för att i sin iver att bevara de shiitiska imamernas uttalanden och värna om det shiitiska arvet, ha sammanställt sådant som inte gick att styrka ur ett gängse shiitiskt källkritiskt perspektiv. Kritiken gick alltså ut på att samlingarna innehöll en hel del material som inte kunde betraktas som tillförlitligt (Firahi 1999: 267).

Uslidernas kritik begränsades inte till källkritiska frågor, utan omfattade i lika hög grad förhållandet till Koranen. Akhbarider utgick från uppfattningen att människans förnuft är begränsat och att hon inte förmår förstå och tolka Koranens komplexa innehåll. Sett ur akhbaridernas perspektiv står människan i en beroendeställning till profeten och de tolv imamerna för sin förståelse av Koranen. Parallellt med denna uppfattning ansåg akhbariderna att profeten och de tolv imamerna har tolkat Koranens innehåll på ett sådant sätt att all annan tolkning blir överflödig. I själva verket menar de att ingen annan kan ge sig i kast med tolkningen av Koranen. Akhbarider skiljer alltså mellan människans förnuft och profetens respektive de tolv ”obefläckade” shiitiska imamernas dito. Gudomlig uppenbarelse är, enligt akhbariderna, anpassad efter profetens förnuft. När vi människor vill förstå någonting i uppenbarelsen måste vi vända oss till profeten och de ”obefläckade” imamerna som i sina tolkningar har förstått Guds uppenbarelse och gjort den förståelig/tillgänglig för oss människor. Människan med sitt begränsade förnuft förmår inte förstå och omfatta Guds oändliga visdom. Det enda människan har att göra är att vända sig till profeten och imamerna. Vem som helst med grundläggande språkkunskaper och kunskaper i islams lära kan vända sig till dessa källor för att finna vägledning (Astarabadi u.å: 28, 47, 90 ff.).

Akhbarider gör alltså inte skillnad på vem som skulle kunna vända sig till dessa källor. Alla människor kan göra detta och de behöver inte gå via de rättslärda; källorna och deras vägledningar är tillgängliga för alla. De akhbaridiska rättslärda fyller trots allt en funktion eftersom de behärskar det arabiska språket och kan söka igenom de samlingar som finns när det gäller profetens och imamernas traditioner. Deras roll blir framför allt att i

egenskap av språkkunniga och med religiösa kunskaper lotsa rätt i den stora mängd av traditioner som finns att tillgå. De ska förmedla traditioner som kan ge svar på de frågor som människor ställs inför. De skall dock avhålla sig från tolkning, *ijtihad*, ty varje form av *ijtihad* är en innovation som står i strid med Koranen och traditionen och ytterst en inblandning i Guds verk. Akhbariderna var noga med att understryka att de akhbaridiska rättslärdas funktion som förmedlare inte gav dem någon särställning. De stod på samma nivå som alla andra människor (Firahi 1999: 277).

Usulider å sin sida ansåg att människan med stöd av förnuftet, *ijtihad* och *ijma*, kunde tolka Koranen. Usulidernas enda reservation var att även om människan har den grundläggande förmågan att komma till insikt om Guds budskap, är det enbart de som har utbildat sig och kommit upp till de rättslärdas kunskapsnivå som kan ge sig i kast med tolkningen. Detta var en uppfattning som i slutändan fick stora konsekvenser för såväl den religiösa som den politiska debatten. Usuliderna delar in människor i två kategorier. Den ena gruppen består av ett fåtal rättslärdas med mujtahid-värdighet (en position som bevärdigar den rättslärdas att göra egna tolkningar) och resten av befolkningen som benämns som *muqalledin*, efterföljare. Detta innebär att rätten eller möjligheten att uttala sig i rättsliga, religiösa eller politiska frågor och därmed möjligheten att använda sig av förnuftet och tolkningsföreträdet begränsas till de högsta rättslärdas med mujtahid-värdighet. I praktiken innebar detta en indelning utifrån kunskapsnivå. Gränsen går mellan dem som besitter kunskap och dem som saknar kunskap, de kunniga och de okunniga. För dem som saknar tolkningsmöjlighet gäller att följa en högt uppsatt religiös auktoritet. Ingen kan dock tvingas att följa en viss mujtahid. Efterföljarna, *muqalledin*, har rätt att själva välja vem de vill efterfölja, men de kan inte låta bli att välja en mujtahid.

Usuliderna ser inte på detta som någon form av elitism eller hierarkiskt förhållande mellan de rättslärdas och resten av befolkningen. Sett ur deras perspektiv är det de bäst lämpade eller rättare sagt människor med de rätta kunskaperna som får tolkningsföreträde i religiösa frågor och när så behövs får de ta över rodret i samhället. Usulider talar hellre om meritokrati där kunskapsnivån blir den mest avgörande meriten vid sidan av renlärighet och bundenhet vid religionens påbud (Firahi 1999: 308).

Den iranske skriftlärdas och filosofen Muhammed Hussein Tababatai (1892–1981), själv tillhörande den usulidiska skolan, försvarar denna modell

och menar att vid en första anblick kan den framstå som någonting främmande, men i själva verket står den i harmoni med det moderna samhällets förutsättningar. Tababatai anser att människor förlitar sig på experter och deras utlåtanden i många områden i livet, exempelvis inom juridiken, medicinens, ekonomins område. Han kan inte se något problem att man gör på samma sätt inom de religiösa frågornas område (Tababatai 1962: 16–17, 20).

Denna indelning i experter, som har tolkningsföretråde, och efterföljare har dock kommit att få en del negativa konsekvenser i såväl den religiösa som den politiska teorin och praktiken. Kritiken inom det politiska området behandlas längre fram i detta kapitel genom de anmärkningar som har riktats mot den politiska teorin om de rättslärdas styre.

Halal, haram och synen på politik

Skillnaderna mellan akhbarider och usulider i synen på förnuftet har inte bara betydelse i religiösa frågor utan är också av stor vikt i den politiska debatten. En fråga som aktualiserades var om förnuftet kunde användas inom politikens område och de världsliga frågorna med särskilt hänvisning till förhållandet mellan stat och religion.

Akhbariderna skilde mellan det kompletta och fullständiga förnuftet och det ofullständiga och defekta förnuftet. Profeten och de ”obefläckade” imamerna hade ett fullständigt förnuft som gjorde att de kunde förstå och förklara religionens läror och dess frågor. Människans förnuft är däremot ofullständigt och människan kan inte förstå dessa frågor. Människans förnuft är begränsat och ligger på en nivå som kan liknas vid sinnena. Med hjälp av sitt förnuft kan människan förstå det som är a priori, exempelvis att 1 är hälften av 2, men hon kan inte förstå mer komplicerade saker, förklarade akhbariderna. Detta innebär att människan inte kan använda sitt förnuft i politiska frågor som är ganska invecklade.

Usuliderna förkastade denna uppfattning och menade att människans förnuft kan mycket väl användas för tolkning av såväl religiösa som världsliga frågor. Usuliderna ser på profetens och de shiitiska imamernas traditioner som en vägledning som man kan ha nytta av i tolkningsarbetet.

Ännu en religiös stridsfråga som fick betydelse i den politiska debatten gällde synen på definitionen av vardagliga frågor. Det vill säga gränsdragning mellan vad som är tillåtet och inte tillåtet enligt islam. Enligt usu-

liderna delas saker och ting i ett antal kategorier som hamnar någonstans mellan det tillåtna, *halal*, och det otillåtna, *haram*. Det handlar inte om antingen eller. Saker och ting kan ha karaktärerna det rekommendabla/önskvärda, *mustahab*, det tillåtliga, *mubah*, det pliktskyldiga, *wajib* eller det klandervärda, *makroh*. I denna uppdelning ska allting som inte är uttryckligen otillåtet, *haram*, det vill säga när det inte finns något specifikt förbud, så ska det klassas som mer eller mindre tillåtet. Genom att skapa denna gråzon mellan det tillåtna och det otillåtna skapas utrymme för förnuftet att träda in och avgöra vad som är vad i såväl det privata livet som det som berör det offentliga och det världsliga. Detta gäller inte minst politiska och världsliga frågor. Man utgår från att diskussionen kring världsliga och politiska frågor under de shiitiska imamernas levnadstid och perioden därefter – eller det som enligt tolvimamitiskt vokabulär betecknas som perioden under den tolfte imamens frånvaro – skiljer sig från varandra, och att det finns ett behov av att med hjälp av förnuftet diskutera och lösa de nya världsliga och politiska frågor som man konfronteras med (Firahi 1999: 300).

Akhbariderna å sin sida delar in det som sker i livet i tre kategorier: det som är tydligt tillåtet, *halal bayyen*, det som är tydligt otillåtet, *haram bayyen*, och den tredje kategorin som består av de frågor där det råder otydligheter. Det handlar om frågor som inte faller inom ramen för någon av de tydliga kategorierna eftersom det saknas tydliga instruktioner om hur man ska hantera dem. När akhbarider konfronteras med de områden som är otydliga väljer de att vara försiktiga och stämplar dem hellre som otillåtna, *haram*. Eftersom de inte lämnar något utrymme för förnuftiga argument blir denna lösning den enklaste utvägen för att lösa problemet. Hade de valt att klassa ”det otydliga” som tillåtet måste de argumentera för varför det skulle betraktas som tillåtet. Genom att iaktta försiktighet och stämpla dem som otillåtna slipper man, åtminstone till synes, att komma med en rationell förklaring (ibid. 274).

Framstående akhbarider slog fast att allt som mänskligheten behöver vägledning om ända fram till Domens dag finns att hitta i Koranen, profetens och de shiitiska imamernas traditioner. Om man stöter på någonting som man inte hittar någon direkt vägledning om i dessa källor får man inte ta hjälp av det ofullständiga mänskliga förnuftet. I sådana fall måste man iaktta försiktighet. Frågor som inte går att hitta någon vägledning om i källorna

klassas som otillåtna, det vill säga sådant som man inte ska befatta sig med (Feyz Kashani 1999: 119).

Denna uppfattning fick en direkt inverkan på akhbaridernas syn på politiska frågor. Politiska och världsliga frågor var oftast av en sådan karaktär att de var knutna till särskilda pågående omständigheter och det var inte alltid lätt att hitta svar på dessa frågor i Koranen och traditionen om man inte var villig att ta hjälp av *ijtihad* och *ijma*. Detta ledde till att många akhbarider valde att hellre avstå från att beblanda sig i dessa frågor än att ta hjälp av rationella lösningar. Detta var tänkt som en ren försiktighetsåtgärd för att inte begå otillåtna handlingar ur ett religiöst perspektiv, men fick långtgående politiska konsekvenser (Al-e Seyyed Ghafur 2007: 148–149).

De lärde och den världsliga makten

När man tittar tillbaka på shias 1400-åriga historia kan man konstatera att en rad framstående shiitiska lärde, tillhörande såväl den akhbaridiska som den usulidiska skolan, var inblandade i den världsliga politiken. Deras inblandning har skett på lite olika villkor, men här finns lärde som accepterade höga ämbeten, lärde som författade s.k. furstespeglar med råd och riktlinjer kring etik och beteenden som var riktade till makthavare, lärde som förbehöll sig rätten att komma med synpunkter på makthavarnas sätt att sköta riket och slutligen lärde som gjorde anspråk på att ta över den världsliga makten. När det gäller akhbaridiska lärde kunde man ta för givet att dessa på grund av sin grundinställning skulle ha avhållit sig från allt vad världslig makt heter, men så är inte fallet. Framför allt under safavidernas era ser vi många framstående akhbaridiska lärde som drogs in i den världsliga makten. De lät sig utses till ledare för olika ämbeten, författade furstespeglar och var inblandade i olika former av köpsläende med den safavidiska kungamakten.

De akhbaridiska lärdes inblandning i den världsliga makten kunde bl.a. komma till uttryck genom att de legitimerade de världsliga makthavarna genom att närvara vid kröning av nya kungar eller utfärdande av fatwa till deras stöd när de drog ut i krig. Ett exempel är storayatollan Mohammad Baqer Majlesi (1616–1689) som ansåg att undersåtarna skulle lyda kungen oavsett hur denne var. Om kungen var rättvis skulle man be för hans hälsa och för att han skulle sitta länge på tronen, men om kungen var orättvis

skulle man ändå lyda honom och be för att Gud skulle vägleda honom. Som tack för denna inställning utsågs han av den safavidiske kungen Sultan Hussein till överhuvud för de religiösa lärda, *shjekh al-islam*, år 1678 (Majlesi 1962: 491–492, 478, 496 ff.).

När det gäller akhbaridernas involvering i den världsliga makten kan man tala om diskrepans mellan teori och praktik. Safaviderna hade för första gången i shias historia skapat ett stort sammanhållet rike där shia upphöjts till statsreligion. Under safavidernas storhetstid, det vill säga 1500- och 1600-talen, var kungamakten så mäktig att de shiitiska lärdes inblandning i den världsliga makten snarare var av kosmetisk karaktär. Trots att ett antal högt uppsatta akhbaridiska lärde utsågs till höga ämbeten ingick de lärde och kungamakten en oskriven men i hög grad gällande överenskommelse som innebar att man skilde mellan religion och politik i den bemärkelsen att de religiösa ledarnas och de världsliga makthavarnas jurisdiktionsområde skildes åt. De rättslärda skulle hålla sig till undersåtarnas privatreligiösa frågor, de allmänna religiösa angelägenheterna, rättsväsendet och utbildningsområdet. De världsliga makthavarna skulle å sin sida hålla sig till övriga världsliga frågor. Överenskommelsen innebar att man inte skulle inkräkta på varandras område. De världsliga makthavarna förband sig dock att värna om shiaislam och det shiamuslimska riket.

Denna oskrivna överenskommelse gällde under ganska lång tid och ifrågasattes inte förrän på 1800-talet då den kungamakt som tillhörde den ytterst svaga qajardynastin inte ansågs kunna uppfylla sin del av den oskrivna överenskommelsen. De shiamuslimska lärde som gick i främsta ledet för ifrågasättandet tillhörde den usulidiska skolan.

Usulidernas inblandning i den världsliga makten går också långt tillbaka i shias historia. När det gäller deras inblandning ter det sig mer naturligt att de tog detta steg. Men här måste man skilja mellan olika förhållningssätt. Det ena handlar om usulidiska lärde som förbehöll sig rätten att uttala sig i politiska och världsliga frågor och att rikta kritik mot världsliga makthavare. Det andra förhållningssättet gäller de usulidiska lärde som gjorde anspråk på det världsliga ledarskapet, utmanade de världsliga makthavarna eller ledde kampen mot korrupta makthavare.

Oavsett vilket av dessa förhållningssätt de usulidiska lärde valde utgick de från två grundläggande föreställningar. Den ena handlar om synen på shii-

tisk rättslära, *fiqh*, som basen för all religiös och världslig verksamhet. Dessa lärde såg på shiitisk rättslära som någonting ur vilket de genom *ijtihad*, tolkning, kunde finna svar på alla frågor som människan som individ eller samhällsvarelse sökte svar på samt lösningar på alla problem som rörde det mänskliga samhället. Shiitisk rättslära ansågs kunna ge svar på alla frågor i människans liv från vaggan till graven (Mousavi al Khomeini 1993: 289).

Den andra grundläggande föreställningen rörde synen på de rättslärda. Dessa var att betrakta som den dolde imamens ställföreträdare under hans frånvaro. Enligt usulidernas synsätt öppnades dörren för *ijtihad* när den tolfte imamen al-Mahdis långa frånvaro startade på 880-talet e.v.t. Denna rätt till *ijtihad* ger dem möjlighet att med utgångspunkt från rådande omständigheter dra egna slutsatser med stöd av Koranen, traditionerna och samstämmighet. De utgår från denna föreställning att efter profetens bortgång var det de shiitiska imamerna som kunde komma med sina egna slutsatser. Följaktligen kan de shiitiska rättslärda som besitter de rätta kunskaperna göra de rätta tolkningarna med hjälp av förnuftet (Al-e Seyyed Ghafur 2007: 204).

Det var denna rätt och denna position som gjorde det möjligt för dem att ge sig i kast med politiska och världsliga frågor.

De rättslärdas styre

Med början från slutet av 1800-talet och under hela 1900-talet framträdde allt fler rättslärda ur den usulidiska skolan som ansåg att de rättslärda skulle få inflytande över politiken. En rad framstående shiitiska lärde engagerade sig i den konstitutionella rörelsen som tog fart i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet och som kulminerade i den konstitutionella revolutionen i Persien 1906. De var inte bara shiitiska lärde verksamma i Persien som var aktiva i rörelsen. Ett flertal lärde som hade sin bas i den heliga staden Najaf i dagens Irak, som då tillhörde det osmanska riket, spelade en mycket aktiv roll i den konstitutionella rörelsen. Deras främsta resonnement gick ut på att det konstitutionella systemet i grunden kunde ses som en överträdelse mot den dolde imamens rätt till härskarmakten, men att detta kanske var dess enda nackdel. De största vinnarna i det konstitutionella systemet var medborgarna, eftersom ett samhälle som styrs av konstitutionella lagar drabbas av mindre oförrätter och förtryck mot medbor-

garna. Konstitutionalismens viktigaste förtjänst är att den sätter gränser för den politiska makten med hjälp av lagstiftning, ansåg dessa lärde (Naini 1955: 46–47).

Ett annat exempel är den iranske högste andlige ledaren, storayatollan Borujerdi (1875–1962), som ansåg att det inte fanns tillräckligt stöd för de rättslärdas inblandning i politiken i Koranen eller övriga shiitiska källor, men han framhöll att genom en logisk slutledning skulle man kunna komma fram till att religion och politik hörde ihop och att de rättslärda skulle tillerkännas rätten att ha överinseende över det politiska systemet och alla världsliga frågor. Han förordade dock inte någon direkt inblandning. De högsta religiösa ledarna skulle hålla sig i bakgrunden och övervaka de världsliga maktbarnas handlingar, samtidigt som de skulle förbehålla sig rätten att ge sina direktiv och meningar till de världsliga maktbarnarna (Kadivar 1999: 20–21).

Under senare hälften av 1900-talet utformades den s.k. Khomeinidoktrinen om de rättslärdas styre, *Welayate faqih*, som blev den politiska ideologi som banade väg för den islamiska revolutionen i Iran 1979, utvecklingen i Libanon på 1980-talet samt framväxten av en rad radikala shiitiska rörelser i Irak och andra shiadominerade områden.

Den iranske storayatollan Khomeinis (1900–1989) teori om de rättslärdas styre avvisade en passiv väntan inför al-Mahdis återkomst och förordade istället att de rättslärda skulle ta över den politiska och världsliga makten för att därigenom förbereda den dolde imamens återkomst. Khomeinidoktrinen riktade sin fränaste kritik mot de världsliga maktbarnarna som ansågs ha svikit sitt ansvar och dessutom brutit mot sitt ansvar att värna om islam. Med hänvisning till de påtvingade moderniserings- och avislamiseringskampanjerna i Mellanöstern och i synnerhet i Iran med början från mellankrigstiden anklagade han kungamakten för att ha svikit denna uppgift och dessutom dragit igång kampanjer för att bekämpa islam.

Han riktade också kritik mot kungamakten i Iran för att ha underlåtit sitt ansvar om att värna om rikets suveränitet och bekämpa främlingsväldet, det vill säga utländska staters inflytande över landet. Han anklagade statsmakten för att ha kapitulerat inför främmande makter. Det gällde framför allt USA:s påtagliga inflytande över Irans politik, ekonomi, kultur, samhällsliv och sist men inte minst det rättsliga området.

Hans teori om de rättslärdas styre bygger på fyra principer: 1) för att förverkliga (shia)islams målsättningar måste man bilda en stat på islams grunder; 2) den islamiska statens främsta uppgift är att förbereda den tolfte imamens återkomst; 3) för detta krävs att man ska strida mot orättvisor och bekämpa förtryck; och slutligen 4) en islamisk stat kan enbart ledas/styras av de rättslärda.

För Khomeini framstod bildandet av en islamisk stat som den mest prioriterade religiösa principen. Att värna om den islamiska staten blir enligt denna doktrin en religiös plikt. Det är mot denna bakgrund som Khomeini försöker förankra sin teori om kampen mot de orättfärdiga makt-havarna i Koranens påbud av det tillbörliga och förbud mot det otillbörliga. Han såg den despotiska och korrupta kungamakten som det största otillbörliga som skulle bekämpas. Efter den islamiska revolutionen utformades Khomeinis teori till doktrinen om de rättslärdas absoluta styre och överinseende.

Enligt denna teori ges vida maktbefogenheter till de rättslärda och den högste andlige ledaren. Denna styrelseform ansågs bygga på gudomlig lag och kan inte begränsas av mänskliga lagar (Khomeini, 1944: 222, se även 185, 232–233). I samlingen *Sahife-ye noor* (Ljusets bok), vol. 20–21, som består av Khomeinis samlade uttalanden och dekret, kan man läsa om den högste andlige ledarens och den islamiska statens maktbefogenheter. En viktig punkt är att gudomlig lag står över mänsklig lag. Den högste andlige ledaren är den som företräder den gudomliga lagen. Det är också han som ger grundlagen i ett muslimskt land, vilken ligger till grund för landets styre, dess legitimitet. Samtidigt gör han klart att den högste andlige ledaren kan bryta mot grundlagen eller annullera hela eller delar av den ifall den skulle visa sig strida mot muslimernas allmänna bästa, *maslaha*. Det gäller framför allt oförutsedda frågor som lagstiftaren inte tänkt på eller sådant som kanske inte fanns vid tillfället då lagen stiftades. Den högste andlige ledaren kan avgöra frågor av sådan karaktär antingen på egen hand eller genom att delegera denna befogenhet till andra personer som han själv utser.

Det viktiga med denna teori är att religion och politik flätas samman till en oskiljbar enhet. Ayatolla Khomeini skrev om vikten av övertagande av den politiska makten. Genom innehav av statsmakten skulle man kunna genomdriva eller förverkliga de religiöst baserade teorierna. I samband med den islamiska revolutionen 1979 förvandlades Khomeinidoktrinen

från en oppositionsideologi till en statsbärande ideologi. Med denna övergång blottades många brister i denna doktrin, varav de viktigaste var de totalitära inslagen.

Kritik mot de rättslärdas styre

Khomeinidoktrinen har emellertid fått utstå kritik inifrån det shiitiska etablissemanget. Där finns inte enbart de vars kritik skulle kunna hänföras till den akhbaridiska skolan, utan kritiken kommer i lika hög utsträckning från usulidiskt håll. Detta innebär att kritiken bygger i lika hög grad på religiösa som förnuftsbaseade argument. Bland de mest kända rösterna finns storayatollan Montazeri (1922–2009), som fram till mitten av 1980-talet var påtänkt som Khomeinis efterträdare, men som avpolletterades efter sina kritiska uttalanden. Han utvecklade en egen teori som gick under beteckningen *De valda/valbara rättslärdas villkorliga styre*. Denna teori avvisar Khomeinidoktrinen på en rad avgörande punkter. Det gäller framför allt den högste andlige ledarens roll. I hans teori är den högste andlige ledarens maktbefogenheter ytterst kringskurna. Montazeri kritiserade de totalitära inslagen, som exempelvis brott mot mänskliga rättigheter och de hinder som har rests mot det demokratiska civilsamhällets utveckling i Iran efter revolutionen. Han anser att under den dolde imamen, al-Mahdis, frånvaro hämtas legitimiteten från folket. Montazeri anser att de rättslärda ska spela en roll i en islamisk stat, men begränsar deras maktbefogenheter. De kan exempelvis få ett tidsbegränsat mandat. Den högste andlige ledaren är visserligen självständig och behöver inte ta hänsyn till den allmänna opinionen, men det går att få denne att följa folkopinionen. Han framhåller att en islamisk styrelseform är ett fördrag mellan de styrande och folket (Montazeri 1988: 576, 593–595). I fördraget kan man föra in punkten att den högste andlige ledaren måste böja sig för allmänhetens vilja och följa landets grundlag och att medborgarna måste få full insyn i makten. Med tydlig adress till utvecklingen i Iran efter den islamiska revolutionen där staten blandat sig i medborgarnas privatliv understryker han att privatlivets helgd måste respekteras och att statsmakten inte får blanda sig i medborgarnas privatliv och deras val av livsstil (Montazeri 1989: 25–26, 31–37, 55).

Montazeri har tillsammans med en rad shiitiska lärde krävt att den nuvarande styrelseformen i Iran ska dekonstrueras och att mänskliga rät-

tigheter som yttrandefrihet och mötesfrihet ska respekteras samt att flerpartisystem ska införas i Iran. Ett viktigt krav är en åtskillnad mellan stat och religion (Montazeri 1989: 25–26, 31–37, 55).

Debatten om de shiitiska lärdes roll i politiken förs inte bara i Iran. Även i andra shiadominerade områden som Libanon och Irak har det förts livliga diskussioner under modern tid. Bland de mest kända teorierna utanför Iran kan man nämna den irakiske shiitiska storayatollan Seyyed Muhammed Baqer al-Sadr (1935–1980) som förordade en form av folkstyre under de rättslärdas överinseende. En annan teori utvecklades av de libanesiska rättslärda Shejkh Muhammed Javad Mughniyya (1904–1979) och Shejkh Muhammed Mahdi Shams al-din (f. 1933) och gick under beteckningen islamiskt styre genom allmänna val.

Den libanesiske lärde Mughniyya går emot Khomeinidoktrinen på en avgörande punkt, nämligen den högste andlige ledarens maktbefogenheter. Han anser att det inte går att som ayatolla Khomeini jämställa den högste andlige ledarens maktbefogenheter med profetens och de shiitiska imamernas befogenheter. Detta framför allt därför att den högste andlige ledaren saknar ett par viktiga egenskaper som profeten och de shiitiska imamerna hade, nämligen att vara ofelbar, obefläckad, *masoum*, och att stå i direkt förbindelse med Gud. Till detta ska man, enligt Mughniyya, lägga att den högste andlige ledaren saknar stöd i shiitiska källor, sådana maktbefogenheter som ger honom rätten att styra över politiska och världsliga frågor. Han vidhåller att den högste andlige ledarens befogenheter begränsar sig till de klassiska områdena som att komma med utlåtanden (utfärda fatwa), att göra tolkningar inom rättsliga frågor och att bedriva en rad sociala verksamheter.

Mughniyya anser att den politiska makten hämtar inspiration och vägledning från religionen inom en rad områden, dock långt ifrån samtliga. En del frågor är bäst lämpade att hantera utifrån mänsklig kunskap. En förutsättning är dock att denna kunskap inte bryter mot religionen (Mughniyya 1979: 51–75).

En annan inflytelserik libanesisk shiitisk skriftlärde, Shams al-din, menar att det finns en rad *sharia*-lagar som är oföränderliga. Det rör sig om bestämmelser som reglerar familjeliv, sexuella relationer, förbud mot ocker och en rad andra frågor. Övriga sociala, kulturella och ekonomiska frågor eller inrikes- och utrikespolitik styrs inte av några oföränderliga lagar i

islam. De regler som styr dessa områden är i allra högsta grad tidsbundna och knutna till det allmännas bästa. De rättslärdas uppgift är att komma med uttalanden inom de oföränderliga lagarnas område. När det gäller övriga områden är det mänsklig kunskap som är bäst lämpad att vägleda muslimerna. Även om dessa områden skulle omnämnas i den islamiska rättstolkningen, *fiqh*, går de under beteckningen *tabrirat* – sådant som behöver förklaras med hjälp av allmänmänsklig kunskap – och faller utanför *sharia*-rättens område. Enligt Shams al-din begränsas de shiitiska rättslärdas jurisdiktion till rättens område. Det finns enligt hans uppfattning inget stöd i den shiitiska läran för att de rättslärdade under den tolfte imamens frånvaro skulle ha rätt att styra över shiiternas politiska liv (Shams al-din 1992: 416–420, 1994: 264–267).

Den Iranfödde men i Irak verksamme högste andlige ledaren storayatollan al-Khoi (1899–1992), som tillhörde den klassiska kvietistiska traditionen och var bland de högst ansedda shiitiska ledarna under sin livstid, ansåg att de rättslärdade skulle avhålla sig från all direkt inblandning i världslig politik under den dolde imamens frånvaro. Det enda området där det var tänkbart för de rättslärdade att blanda sig i de världsliga frågorna utgörs av de sociala verksamheter som fastslagits i Koranen. Men inte heller dessa är enbart vigda åt de religiösa ledarna. De kan lika gärna skötas av alla troende och kräver inte de rättslärdas direkta överinseende. Bland andra uppgifter som de rättslärdade ska ägna sig åt finns religionsundervisning, att påbjuda det religiöst tillbörliga och avråda från det religiöst otillbörliga, att döma i enlighet med *sharia*-lagen, att samla de religiösa skatterna och fördela dessa till avsedda ändamål och att administrera religiösa förläningar.

Även om Khoi inte förordar de rättslärdas direkta inblandning i den världsliga politiken har han synpunkter på vem som skulle passa för dessa frågor. De världsliga makthavarna ska utses bland troende shiiter. De ska försvara shiiternas territorium mot främlingar, de ska respektera religionen, visa respekt för religiösa ledare och erkänna deras överhöghet i religiösa frågor. Enlig storayatollan Khoi är frågan om hur de världsliga makthavarna har tagit över makten inte av någon avgörande betydelse. Det viktiga är att dessa inte bryter mot islam/shia i sin maktutövning (Gharavi Tabrizi 1991: 424 ff.).

Grundaren för det religiösa seminariet i staden Qom i Iran, som med åren blev ett av de viktigaste shiitiska lärocentra, storayatollan Abdulkarim

Hairi Yazdi (1859–1937), ansåg att de rättslärdas jurisdiktion begränsades till de religiösa frågorna och det rättsliga området samt de sociala frågor som omnämns i Koranen. Administrationen och värnandet av rikets territorium och liknande frågor föll, enligt honom, utanför de rättslärdas ansvarsområde. Han ansåg också att den världsliga ledare som lovar att frånträda sin världsliga makt om och när den dolde imamen återkommer ska få sitta kvar vid makten. I väntan på den dolde imamens återkomst ska denna ta hand om administrationen och försvaret av shiiternas land. Yazdi vidhöll att det inte gick att utifrån de shiitiska källorna utläsa vilken styrelseform som ska råda under den tolfte imamens frånvaro (Araki 1993: 93–94).

Khomeinidoktrinen har alltmer kommit i skottgluggen för den interna shiamuslimska kritiken. En viktig anledning är att det idealsamhälle som skulle skapas och för vilket man behövde ta över den politiska makten aldrig blev verklighet. Till detta skall läggas en rad andra frågor som krävde svar från doktrinen företrädare, dvs. de nya makthavarna. En fråga rör makthavarnas roll och om dessa är medborgarnas ombud eller deras härs-kare. Ännu en fråga handlar om ifall en islamisk stat nödvändigtvis ska ledas av en särskild grupp, exempelvis de rättslärda, eller om rätten att välja ledare tillhör folket. Av detta följer frågan om ledarna är ansvariga inför Gud eller medborgarna.

Frågan om den islamiska statsmaktens befogenheter och dess förhållande till det civila samhället är fortfarande ett brännande område i Iran. Med tanke på att den iranska staten infört många restriktioner för sina medborgare när det gäller den enskildes val av livsstil, kläder, musiksmak och liknande har frågan om statens rätt att inskränka medborgarnas individuella rättigheter och inkräkta på deras privatliv blivit ett centralt problem. Krav har rests på hållbara motiveringar bakom statliga regler som begränsar medborgarnas frihet.

Ytterligare ett område handlar om allmänhetens möjligheter att få insyn i och att vara delaktig i den politiska makten. Den högste andlige ledarens obegränsade maktbefogenheter har också hamnat i fokus, samt frågor om dennes maktbefogenheter och om han ska utses på livstid eller för en tidsbegränsad period.

Dessa och många liknande frågor riktar uppmärksamheten på de brister som finns i detta system. En av de frågor som har skapat mycket huvudbry är legitimitetsfrågan. Doktrinen om de rättslärdas absoluta styre byg-

ger på tanken att Gud har delegerat uppgiften att leda människorna till profeten och efter honom till de shiitiska imamerna. Under den tolfte imams frånvaro är det de rättslärda som ska axla denna mantel. De rättslärda ses som Guds ställföreträdare på jorden och deras maktinnehav legitimeras inte av folket. Även om val av president och parlament sker via ett valsysteem är det den högste andlige ledaren och de av denne utsedda maktinstanserna som har den verkliga makten. Detta system hämtar legitimiteten direkt från Gud.

Mot denna uppfattning har det med stöd av koranverser framförts teorier om att Gud har gett rätten att bestämma över sitt öde till folket. Det är folket som ska välja sina ledare och ingå ett kontrakt med makthavarna. Så länge folkets mening inte strider mot *sharia*-rätten är det de som ger makthavarna mandat att härska. Skulle folkets mening stå i strid med *sharia*-rätten måste de söka medling hos de rättslärda för att hitta en utväg. Enligt denna teori förutses att folket inte kan legitimera makten i direkt strid med gudomlig lag. En av de nutida förespråkarna för denna modell är den tidigare nämnde stor-ayatollan Montazeri som var verksam i Iran fram till sin död 2009.

Nya teorier

En annan teori inom politisk shia har lanserats av teologen och filosofen ayatolla dr shejkh Mahdi Hairi Yazdi (1923–1999). Denna teori går under den något märkliga beteckningen ”Privatägarnas kollektiva styrelse genom ombud” (*Vekalat-e malekane shakhsi-ye mosha*) och avfärdar hela idén med de rättslärdas styre och pläderar för en styrelseform där medborgarna väljer sina politiska representanter. Teorin grundas på två principer som härrör från shiitisk/islamisk rättsvetenskap, *fiqh*; äganderätt och ombudskap. Hairi Yazdi anser att politisk legitimitet ska grundas på privat äganderätt och rätten att välja politiska ombud. Regeringsbildning ska utgå från principen om ombudskap i den islamiska rätten. Detta ska emellertid inte tolkas som att de rättslärda ska styra samhället. Han understryker att de rättslärda på intet sätt är bättre skickade att styra samhället. Att vara rättslärdd är i sig inget tillräckligt skäl för att vara lämpligare att styra ett muslimskt land. En rättslärdd har kunskaper i islam, men inte i statskunskap eller sådana kunskaper som är viktiga för att försvara riket mot inkräktare. För att styra ett land krävs andra kunskaper än de religiösa.

Ett annat utmärkande drag för denna teori är att den klargör förhållandet mellan religion och politik eller stat på ett tydligt sätt. Hairi Yazdi understryker att de rättslärdas kunskaper vilka bygger på islamisk rätt, *fiqh*, inte ger dem något företräde i fråga om styret av det muslimska samhället. Det kan till och med vara en nackdel att höra till de rättslärda, eftersom deras kompetensområde enbart begränsas till religiösa spörsmål (Hairi Yazdi 1995: 54–55, 57, 63–64, 66–67 ff.).

Hairi Yazdi skriver att syftet med den världsliga makten enligt Koranen är att upprätthålla rättvisa i samhället. Detta är en uppgift som Gud har ålagt människorna. Men det faktum att islams profet, de som efterträdde honom strax efter hans död eller, när det gäller shiiter, den förste shiitiska imamen Ali, hade världsliga ämbeten beror på de specifika omständigheter som härskade under deras levnadstid. Detta kan inte tas som täckning för att de rättslärda ska göra på samma sätt idag. Med stöd från flera tunga auktoriteter inom shia anser Hairi Yazdi att koranversen ”de bland er åt vilka myndighet och ansvar anförtrotts” på intet sätt kan åsyfta de rättslärda. Om man går tillbaka till den tid då koranversen uppenbarades bestod de lärda av dem som hade kunskaper inom det religiösa fältet, dock inte inom den världsliga politikens område (Hairi Yazdi 1995: 143–144).

En av dem som stödjer denna uppfattning är det tyngsta namnet inom shiitisk korantolkning, den iranske prominente korantolkaren ayatolla Sayyed Mohammad Hussien Tabatabai (1892–1981). Han skriver i sitt stora verk *al-Mizan fi tafsir al-Qur’an*, att de rättslärda saknade kunskaper inom världsliga frågor. Gud kunde sålunda inte ha åsyftat denna grupp för att leda den muslimska församlingen. De rättslärda skulle inte kunna bidra med någonting när det gäller politiska och världsliga frågor. Deras bristande kunskaper skulle till och med kunna leda till ödesdigra konsekvenser för den muslimska församlingen, tillägger Tabatabai (Tabatabai 2007: 23).

Kopplingen till den privata äganderätten härrör från det att samhället består av en grupp människor vilka alla på ett eller annat sätt är privata ägare. De lever sida vid sida och är i behov av trygghet. Dessa enskilda privata ägare har tillsammans rätt att utse någon i sin krets att ta hand om samhällets styre. Vid utnämmandet ska man välja den eller de personer som är mest lämpade och besitter de kunskaper som erfordras för ett sådant uppdrag. Relationen mellan de styrande och medborgarna är relationen mellan en helhet och en del av helheten. Valet av de styrande ska antingen

vara enhälligt eller genom majoritet. De styrande är väljarnas ombud och ingår ett avtal med väljarna att värna deras intressen. Väljarna kan avsätta sina ombud och ersätta dem med nya (Hairi 1995: 69–71).

Styrandet av samhället bygger på en rad praktiska kunskaper som är föränderliga och faller utanför religionens område. Politikernas uppgifter är att hantera inrikes- och utrikesfrågor och sådant som berör försvaret av landet med hjälp av de kunskaper och vetenskapliga discipliner som finns inom detta område. Politikerna måste dock känna till de krav som förknippas med rättvisa och efterfölja dessa etiska normer och värderingar. Dessa kunskaper kan de inhämta hos filosofer, religionens auktoriteter eller höga jurister. Här ger Hairi Yazdi en öppning för religionen, då han anser att religionen kan erbjuda de övergripande och yttre ramarna inom etikens och rättvisans område. Denna koppling till islam ligger långt ifrån islamismens krav på politiskt maktövertagande (Hairi 1995: 64–65, 78–79).

Hairi Yazdi avråder bestämt från att filosofer eller religiösa rättslärda ska bli politiker, detta eftersom deras kunskaper är teoretiska och rör sig på en makronivå, medan politiker jobbar inom vardagens praktik och på en mikronivå. Inom detta fält ska man, enligt Hairi Yazdi, följa Koranens bud som säger att de utsedda politikerna genom rådslag ska lösa samhällets världsliga frågor. Han går så långt att han menar att det skulle vara under en rättslärdas värdighet att blanda sig i enskilda världsliga frågor som berör medborgarna, samhället eller andra länder (Hairi 1995: 80–81).

Avslutning

Trots de skillnader som vi har sett hittills finns det föreställningar som löper som en röd tråd genom samtliga shiitiska politiska teorier. En av de mest grundläggande föreställningarna är att man utgår från att makten och härligheten tillhör Gud allena och att varje styrelseform som inte medger detta är illegitim. Vidare är man överens om att om det skulle inträffa att den tolfte imamen skulle ge sig till känna måste de världsliga makt-havarna träda åt sidan och överlämna makten till honom. Den iranske storayatollan Montazeri har dock en avvikande uppfattning i detta avseende. Han skriver att enligt tolvimamitisk shiitisk uppfattning ska den dolde imamen vid sin återkomst leda den världsliga makten. För detta behöver han dock medborgarnas stöd. Utan allmänhetens uppbackning

kan inte ens den dolde imamen tvinga sin styrelse över den världsliga makten, skriver Motazeri (Montazeri UÅ: 457). Man är också enig om att makt-havarna måste beakta de av religionen uppsatta gränserna. Inga lagar som bryter mot religionens påbud eller förbud får stiftas, även om frågan hur påbud och förbud ska tolkas är en sak för sig. Samhället måste skapa förut-sättningar för att människorna ska kunna leva i enlighet med religionens målsättningar. Staten ska ledas av rättvisa, kunniga och kultiverade tro-ende muslimer.

Karaktäristiskt för alla grupper eller skolor som har gett sig i denna diskussion är att de försöker motivera sitt ställningstagande med stöd av teologiska spörsmål.

Referenser

- Al-e Seyyed Ghafur, Seyyed Mohsen (2007). *Jaygah-e siyasi-ye alem-e dini dar do maktab-e akhbari va usuli*. [De religiöst lärdas politiska position inom Akhbari och Usulis juridiska skolor]. Qom: Bustan-e ketab publishers.
- Amid Zanjani, Abbas Ali (1989). *Feqhe siyasi*. [Politisk rättslära]. Vol. 1–2. Teheran: Amir kabir.
- Araki, Mohammad Ali (1993). *al-Makasib al-muharrama*. [Förbjudna yrken], Qom: Dar rah-e haqq.
- Aqajari, Hashem (2002). Farayand-e tahavvull va takamol-e andishe va rafter-e âleman va faqihan-e shi' i-ya emami. [Förändring och utveckling i de shiitiska tolvimamitiska lärdes tänkande och agerande]. *Aftab* [Solljus], 2002: 20.
- Arjomand, Said Amir (1988). *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany: State University of New York Press.
- Astarabadi, Muhammed Amin. u.å. *Fawai'd al-madina*. [Stadens nyttigheter]. Qom: Dar al-nashr li ahl al-baiyt.
- Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought*. London: MacMillan press.
- Firahi, Davood (1999). *Qodrat, danesh va mashro' iyyat dar eslam*. [Makt, kunskap och legitimitet i islam]. Teheran: Nashre Ney.
- Feyz Kashani, Muhsen (1999). *Dah resaleh muhaqqeqq bozorg Feyze Kashani*. [Tio skrifter av Feyze Kashani]. Red. Rasoul Ja' fariyan. Isfahan: Markaz-e tahqiqat-e elmi dini-ye amir al-mu'menin.

- Gharavi Tabrizi, Mirza Ali (1992). *al-Tanqih fi sharhi al-‘urwatulwuthqa. Al-Ijtihad wa al-taqlid, taqirrat abhath ayatolla Sayyid Abulqasim Mousavi al-Kho’i*. [Rensning i skildringen av ‘urwatulwuthqa (Det säkra fästet). Tolkning och efterföljande. Skildringar av ayatolla Sayyid Abulqasem al-Kho’is diskussioner]. 3:e uppl., Qom: Dar al-hadi lil matbo‘at.
- Hairi, Abdul-Hadi (1988). *Nakhustin rouyarouihaye andishegarane Iran ba do roye-ye tamaddune borjoazi-ye gharb*. [De iranska tänkarnas första möten med den västerländska borgerliga civilisationens dubbla karaktärer]. Teheran: Amir Kabir.
- Hairi Yazdi, Mahdi (1995). *Hekmat va hokoumat*. [Visdom och styre]. London: Shadi Publishing.
- Kadivar, Jamileh (2000). *Tahavvule goftemane siyasi-ye shi’e dar Iran*. [Utvecklingen av shiitisk politisk diskurs i Iran]. Teheran: Tarhe-e nô.
- Kadivar, Mohsen. (1999). *Nazariyeha-ye dowlat dar feqh-e shi’eh*. [Teorier om staten i shiitisk rättsvetenskap]. Teheran: Nashre ney.
- Kazemi, Mousavi, Ahmad. (1990). Dorehaye tarikhi-ye tadvine va tahavvole feqh-e shi’a. [Shiitisk fiqh och dess historiska utveckling]. *Majalleh tahqiqate eslami*. [Tidskriften Islamiska studier]. 1990: 1–2.
- Kohlberg, Etan (1991). *Belief and Law in Imami Shiism*, Aldershot: Variorum.
- Kohlberg, Etan (red.) (2002). *Shi’ism*. Burlington: Ashgate.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1962). *‘Ein al-hayat*. [Livets öga]. 3:e uppl. Teheran.
- Montazeri, Hussein Ali (1988–1991). *Dirasat fi wilayat al-faqih wa fiqh al-dawla al-islamiyya*. [Studier i de rättslärdas styre och rättsvetenskapen om den islamisk staten]. 4 vol. Qom: al-Markaz al-‘alami lildirasat al-islamiyya va dar al-fikr.
- Montazeri, Hussein Ali (U.Å.) Khaterat [Memoarer], vol. 1-2. U.O. (Boken finns som internetupplaga på följande hemsida: <http://www.amontazeri.com/farsi/frame10.asp>)
- Mousavi al-Khomeini, Ruhollah (1983–1993). *Sahife-ye noor*. [Ljusets bok]. Vol. 20–21. Teheran: Entesharat-e sazman-e madarek-e farhangi-ye enqelab-e eslami.
- Mousavi al-Khomeini, Ruhollah (1944). *Kashf al-asrar*. [Avslöjande av mysterier]. Qom: Azadi
- Mughniyya, Mohammad Javad (1979). *al-Khomeini va al-dawula al-islamiyya* [Khomeini och den islamiska staten]. Beirut: Dar al-ilm lilmala’in.
- Naini, Mohammad Hussein (1955). *Tanbih al-umma wa tanzih al-milla*. [Samfundets väckelse och nationens renande]. 3 uppl. Teheran: Amir kabir.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (2006). *The Shia Revival: how Conflicts within Islam will Shape the Future*. New York: Norton, cop.

- al-Qaiini al-Najafi, Ali al-Fazel (1997). *‘Ilm al-usul tarikhan va tatawwuran*. [‘Ilm al-usul, dess historia och utveckling]. Qom: Markaz al-nashr al-tab‘i li maktab al-‘alam al-islami.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein (1988). *The Just Ruler (al-sultan al-‘adil) in Shi‘ite Islam: The Comprehensive Authority of Juristic in Imamate Jurisprudence*. New York: Oxford University press.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein (1998). *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi‘ism*. Albany: State University of New York Press.
- al-Sadr, Seyyed Muhammed Baqer (1980). *Hamrah ba tahavvule ijthad*, [Tillsammans med *ijthads* utveckling], persisk översättning av Akbar Thabout. U.o: Roozbeh.
- al-Sadr, Seyyed Muhammed Baqer (1984). *Peydayehs va tatavvore ‘elm-e usul* [‘Ilm al-usuls uppkomst och utveckling]. *Majalleh Hawzeh*. [Hawzehs tidskrift].1984: 5.
- Seyyed Murtada (1986). *Risala al-amal ma‘a as-sultan*. [Boken om samarbete med sultanen.] Nytryck. Qom: Matbat Sayyid al-shuhada.
- Shams al-din, Mohammad Mahdi (1992). *Nizam al-hakam va idara fi al-islam*. [Skiljedom och styrelse i islam]. 3:e uppl. Qom: Dar al-thiqafa.
- Shams al-din, Mohammad Mahdi (1994). *Fi al-ijtima‘ al-siyasi al-islami*. [Om politiska sammankomster i islam]. 2:a uppl. Qom: Dar al-thiqafa.
- Tabatabai, Sayyed Mohammad Hussien (2007). *al-Mizan fi tafsir al-Qur’an*, [Rättesnöret i tolkningen av Koranen.] 22:a uppl., vol. 5. Qom: Daftare entesharate eslami.
- Tabatabai, Sayyed Mohammad Hussien (1962). *Ijthad va taqlid dar islam va shi‘a*. [Ijthad (tolkning) och taqlid (efterföljande) i islam och shia]. *Bahsi dar bareh-ye marja‘iyyat va rauhaniyyat*, Majmo‘e-ye maqalat. [En diskussion om marja-värdigheten och de rättslärdas]. Teheran: Sherkate sahami-ye Enteshar.

DEL 2

Islamiska symboler i nya kontexter

Atatürks gravmonument

MARCUS KARLSSON

Den sista kalifen var sprungen ur den osmanska härskarätten. Han avsattes av det nya Turkiets ledarskap 1924 och tjugo år senare dog han i Paris. Dottern till den avlidne ville uppfylla sin fars sista önskan. Eftersom mannen hade velat begravas i sitt hemland vädjade dottern till de turkiska myndigheterna om att låta detta ske. Inget av breven hon sände besvarades dock och i tio år förvarades därför kroppen av den döde mannen i ett kylrum. När Muhammads sista efterträdare slutligen begravdes i en omärkt grav i den steniga Medinajorden, var detta en plats långt från den anatoliska myllan.

I det anatoliska inlandet, på en kulle i Ankara, ligger ett gigantiskt stenmonument som kallas Anitkabir. Kroppen av den avlidne Mustafa Kemal Atatürk placerades här 1953, året före den siste kalifens begravning. Ceremonin föregicks av ett byggnadsarbete som skulle uppta tiden för statens mest tongivande arkitekter i över tio år. Och resultatet av detta arbete blev någonting oerhört; Anitkabir blev mer än ett gigantiskt byggnadskomplex, det blev en nationalistisk manifestation – en symbol för den nya staten. Varje år vallfärdar miljontals människor till Atatürks gravmonument för att vörda den store ledaren och hylla idén om det moderna landet. Och samtidigt som statens främste sekularist därmed odödliggörs förpassas kalifen, han som kallades för ”Guds skugga på jorden”, så sakteliga till historiens dunkel.

Byggandet av Anitkabir hade hög prioritet i 1940-talets Turkiet, vilket gjorde att projektet styrdes direkt av statens nomenklatura. Vilken tolkningsfrihet arkitekterna hade under konstruktionsfasen kan man därför naturligtvis tvista om. Istället för att göra detta till en stor fråga nöjer jag mig med att se utformningen av Anitkabir som resultatet av en konstnärlig tolkning av en föreställningsvärld som inbegriper idéer och normer som var legitimerade under framväxten av den nya statsbildningen. Det bör

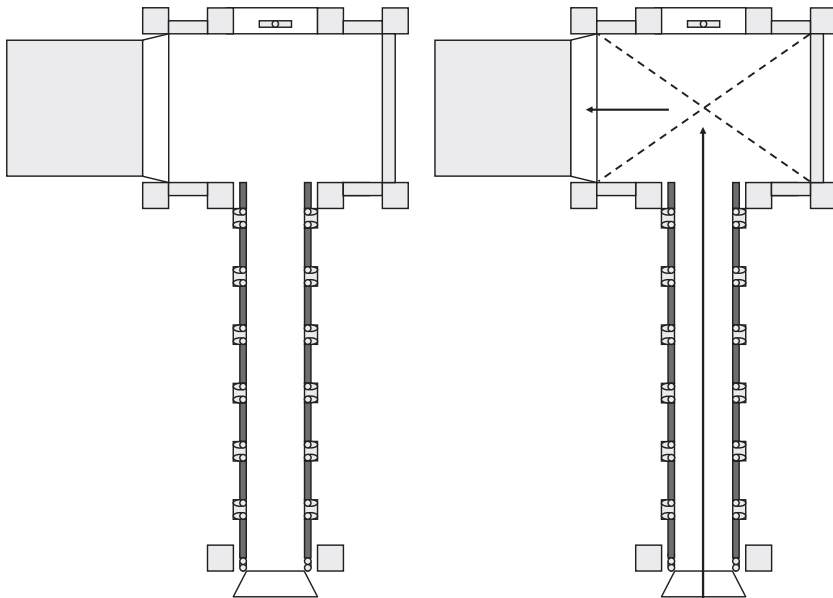
noga understrykas att det finns en mycket komplex problematik inbäddad i denna föreställningsvärld, en problematik som handlar om det historiska arvet och som specifikt berör synen på det religiöst legitimerade imperiet som var republikens föregångare. I min analys av Anitkabir ställer jag därför följande frågor: Hur förhåller sig Anitkabirs föreställningsvärld till landets historia? Hur kan denna föreställningsvärld bli begriplig?

Ett vanligt sätt att beskriva övergången från Osmanska riket till Turkiet är att se den som en modernistisk revolution. Historieprofessor Klas-Göran Karlsson försöker i sin bok *Terror och tystnad* identifiera ett revolutionärt tankemönster. Det typiska för revolutionens språkbruk menar han vara uppdelningen mellan det förflutna och det nya. Polariseringen, menar Karlsson, innebär att det "anses existera ett radikalt brott mellan förrevolutionär och revolutionär tid" (Karlsson 2003: 89). Denna syn på det gamla kan leda till en uppluckring av äldre normer och umgängesformer, vilket i sin tur kommer att skapa ett behov av nya "sambärande berättelser". Av detta följer att begrepp som exempelvis sekularism, vilka var framträdande i "brottet" mellan Osmanska riket och Turkiet, inte enbart bör tolkas som programmatiska politiska vägvisare, utan skall förstås i en vidare betydelse: de bildar viktiga beståndsdelar i en modernistisk sambärande berättelse. Denna berättelse eller "diskurs" skall inte bara ses som meningsskapande utifrån en rent ideologisk horisont, utan blir också definitionsmässigt betydelsefull, nämligen som gränssättare för "Nationen Turkiet".

I min analys har jag primärt använt mig av det material som finns tillgängligt på Anitkabirs officiella hemsida. Genom bildmaterialet som här återfinns har de arkitektoniska detaljer och konstnärliga uttryck som finns i Anitkabir blivit tillgängliga för analys. På hemsidan presenteras även den officiella tolkningen av Anitkabirs symbolspråk i de texter som här finns publicerade.

För att kunna följa med i analysen är det nödvändigt att få en inblick i hur gravkomplexet är uppbyggt. Anläggningen består av gigantiska kubiska stenbyggnader. Vid dess första port, som utgörs av två av dessa stenbyggnader, återfinns två statygrupper av män respektive kvinnor. Går man sedan vidare kommer man in på en lång gata som kantas av 24 stenlejon och efter en stund syns den gigantiska centrumplattan. Står man i mitten av centrumplattan och vrider sig ett kvarts varv till vänster hamnar den stora byggnaden i blickfånget. Under byggnadens golv är Atatürk begravnen.

Byggnaden består av ett avlångt rum som på insidan utsmyckas med facklor på ömse sidor. Vid bortre kortsidan av rummet ligger en gigantisk sten: Atatürks symboliska gravsten. För den intresserade läsaren kan man via hemsidesportalen klicka sig till det virtuella Anitkabir och ”besöka” hela anläggningen.



FIGUR 5.1

Illustration av hur Antikabir är uppbyggt. I illustrationen till höger är axlarna och mittpunkten i centrumpattan utritade för att förtydliga att vandringen tjänar till att förstärka *tawhid*.

Illustrationer: Marcus Karlsson.

Det nya Turkiet

Det råder inget tvivel [...] om att den turkiska revolutionens arkitektur kommer att vara helt annorlunda än den osmanska arkitekturen. Kupolerna, stuckaturerna, och arkitekturens form har förpassats till historien. Det finns ingen återvändo längs vägen mot framsteg. Att ens stanna på denna väg betyder tillbakagång (Sabri & Hamdi i Bozdoğan 2001: 59).

År 1933 skrev arkitekterna Behçet Sabri och Bedrettin Hamdi detta i arkitekternas tidskrift *Mimar* ("Arkitekt" på turkiska). Avståndstagandet från det osmanska rikets symbolspråk är i citatet mycket påtagligt. Den turkiska arkitekturen kom att revolutioneras under 1920- och 1930-talen, och denna omdaning kan ses som en del av en revolutionär diskurs. Tanken var att den nya modernistiska "kubismen" skulle bli den turkiska revolutionens arkitektur, och progressiva arkitekter som exempelvis Le Corbusier fördes fram som stilbildande ideal (Bozdoğan 2001: 60).

Det progressiva och det nya kan sägas vara det meningsbärande i denna tankemodell som också kan skönjas i Anitkabir. Det "kubistiska" formspråket i anläggningen skiljer sig på ett radikalt sätt från skira spetsbågevalv, pennformade torn och gigantiska kupoler. En del av de arkitektoniska stilgrepp som syns i Anitkabir kan alltså ses som ett sätt att ta avstånd från det gamla osmanska riket. De kubiska formerna blev därför meningsbärande i en moderniseringsdiskurs.

Om man står vid ingången till Anitkabir och vandrar fram en bit syns på ömse sidor ett antal skulpturer. På ena sidan står tre kvinnor och på andra sidan tre män. Här kan man skönja ett antal intressanta detaljer: kvinnorna och männen är lika stora, de har ungefär samma raka hållning och utstrålar sålunda styrka och beslutsamhet. Den gråtande kvinnan, som enligt Anitkabirs hemsidestext gråter för Atatürk, har trots sin sörjande gestalt en rak hållning och verkar därför inte speciellt medtagen. Man kan se denna typ av statykonst som ett sätt att visa upp de tänkta turkiska idealen – Turkiets "nya människa" skall uppvisa samma rakryggade stolthet som statyerna visar. Denna typ av idealiserande konst återfanns vid samma tid i Sovjetunionen där den ideala arbetaren tecknades med ungefär samma sorts karakteristiska egenskaper: rak hållning, stark kroppsbyggnad och idealiserade ansiktsdrag. Samtidigt som den sovjetiska konsten var idealiserande var den också realistisk. Motivvalet

var ofta människor i arbete, exempelvis en plöjande bonde, en stålverksarbetare eller en partifunktionär i färd med att agitera för en upplyst massa.

Den idealiserande realismen var också tongivande i den nazistiska konsten. I ett flertal studier dras slutsatsen att likheterna mellan den sovjetiska och den nazistiska konsten är mer slående än skillnaderna och att detta blir begripligt genom att se uttrycken som den starka statens språkbruk (se t.ex. Englund 1996: 96f.). Att idealisera arbetet, konkret gestaltat genom placering av en idealiserad bild av ”den nya socialiserade människan” eller ”den rasrena människan” i ett ”realistiskt” sammanhang, kan också ses som ett sätt att idealisera den tänkta framtiden och därmed låta ett utopiskt bildspråk framträda. I detta bildspråk understryks den tydliga åtskillnaden mellan det gamla och det nya som Klas-Göran Karlsson beskriver vara typiskt för den revolutionära berättelsens struktur.

I Anitkabirs statyer finns drag av den idealiserade realismen, eftersom alla figurer är gestaltade med starkt idealiserade drag samtidigt som de bär kläder som ger dem skilda yrken och funktioner: en man är klädd som en bonde, en som soldat och en tredje representerar ”de lärda” eftersom han bär en bok. Till skillnad från männens differentiering i yrken har kvinnorna istället olika funktioner: en sörjer, en ber till Gud och den tredje bär en krans, som enligt Anitkabirs hemsidestext skall symbolisera produktiviteten i landet. Trots skillnader i yrken, funktioner och könsroller manifesterar statyernas likheter i form av drag, kroppslig hållning och gestalt en kollektivistisk norm som förstärks genom att statyerna är placerade i grupp.

Klass- och genusbaserade särintressen bör underordnas det kollektiva, och individens frihet kan enbart bli möjlig som en följd av skapandet av en ny gemenskap. Är detta budskapet i Anitkabirs statygrupper? Tanken att kollektivet är viktigare än individen finns visserligen i flera ideologier som både kan ha revolutionära och icke-revolutionära inslag, men idén om en ny kollektiv gemenskap är ett direkt bärande element i den revolutionära tankemodellen. Detta har varit märkbart i flera kommunistiska stater såväl som inom exempelvis Mussolinis och Hitlers nationella revolutioner. Här var uppgörelsen med det gamla särskilt viktig, även om det också fanns ett starkt motstånd mot den liberalt inriktade marknadsekonomin. Istället för att helt ta avstånd från detta ekonomiska system, som de kommunistiska staterna gjorde, valde istället exempelvis italienska, tyska och turkiska nationalisterna att utveckla tanken om korporativismen.

Begreppet ”korporativism” är aningen komplicerat, och att redogöra för dess alla olika definitioner skulle bli en mycket invecklad och omfattande utläggning. Kortfattat kan korporativismen som ideologi förklaras som en vilja att ordna samhället i intressegemenskaper, i syfte att undvika klass-intressen och starka konflikter. Den inflytelserika turknationalisten Ziya Gökalp (1876–1924) såg korporativismen som ett sätt att knyta samman eliten med folket i ett slags dynamiskt förhållande. Korporativismen blev för Gökalp ett sätt att ta avstånd från marknadsekonomin, som han menade födde en klassmentalitet. Samtidigt framhåller Gökalp polariteten mellan det gamla och det nya i en turkisk kontext. Den osmanska statens elit hade, enligt honom, ett artificiellt och statiskt förhållande till folket. Detta måste ersättas med en ny gemenskap, en ”dynamisk korporativism”, som kan sägas vila på tanken att de olika grupperna och eliten i samhället ”[...] är nödvändiga för, och kompletterar varandra” (Parla 1985: 64). När vi närmar oss 1930-talet kom det statsbärande partiet att utforma en politik som tog sin utgångspunkt i Gökalps korporativism. Inom *etatismen*, dvs. då statens kontroll stärktes på flera plan, underströks statens överhöghet i ekonomiska frågor även om gemensamhetsaspekten fortsättningsvis blev central. Det var fortsättningsvis mycket viktigt att: ”[...] arbetarna bör få rättvis behandling och större välstånd, genom en jämlik fördelning av inkomsterna” (Kara 1997: 21).

De ideologiska konstruktioner som tar avstånd från den marknadsorienterade liberalismen kan ses som reaktioner på den snabba modernisering som osmanska riket genomgick under den s.k. Tanzimatperioden (1839–1870). Den marknadsorienterade nyordningen skapade en skiktning i samhället mellan den gamla bondeklassen och en nyrik handelsmannaklass, som med utländskt kapital kunde göra stora vinster på kort tid (Kara 1997: 20). Den kollektivistiska tanken blev meningsbärande i detta sammanhang, och utifrån ett socialistiskt, fascistiskt, nazistiskt eller turkiskt tankegodis kan idén om kollektiv enighet i stark polemik mot modernitetens problem ses som en del i samma revolutionsdiskurs. De ideologiska skillnaderna blir utifrån denna kontextualisering därför mindre viktiga och idén om revolutionen blir det mest framträdande meningsbärande elementet.

Utifrån det faktum att Anitkabirs kvinnogestalter har samma storlek som männen och samma raka hållning, kan man påstå att de uttrycker ett jämställdhetspatos. Detta påstående måste ses i ljuset av de reformer som genomfördes under 1920- och 30-talen (Lewis 1961: 267; Zürcher 1997: 88)

och kan gestaltas genom ett citat ur en bok av Kadınlar Birgigli, tongivande feminist och kemalist. Boken skrevs 1931.

Vad var kvinnan för femton år sedan om inte ett ”monster” både till utseende och till personlighet? Dagens kvinna är civiliserad, civiliserad i hur hon ser ut, civiliserad i det sätt hon tänker [...] Hon som inte kunde sätta två ord tillsammans utan att svettas och rodna under sin slöja arbetar stolt som domare idag (Birgigli i Bozdoğan 2001: 82).

I likhet med Ziya Gökalps avståndstagande mot den upplevda osmanska elitismen, kom ett kategoriserande och nedvärderande synsätt gentemot det osmanska rikets kvinnosyn att växa fram. Synen på bruket av slöja är inte helt oviktig i detta sammanhang, något som citatet ovan visar på. Birgigli skriver om den okunniga osmanska kvinnan som skyler sig under slöjan. Är slöjan här en metafor för den religion som plagget ofta sammankopplas med? Talar citatet om för oss att religion skapar okunnighet och rädsla? Anitkabirs kvinnostatyer bär slöja, men de skyler absolut inte ansiktet, och med sin närmast trotsiga stolthet talar de om för oss att Turkiets kvinnor är av en helt annan sort än de osmanska – de är emanciperade kvinnor i det revolutionära samhället.

Det ”ursprungliga” Turkiet

Kvinnornas blottade ansikten får stå som symbol för det starka och modiga Turkiet som kastat av sig det gamla osmanska samhällets ok. Men frigörelsen behöver inte bara innebära en nyordning. Vid sidan om det modernistiska budskapet finns det i Anitkabir föreställningar om ett gemensamt ursprung.

De lejon som står uppradade på ömse sidor av vägen in mot Anitkabir är 24 stycken och sägs enligt Anitkabirs hemsida symbolisera de 24 stammar som skall ha utgjort det oğuz-turkiska folket. En av dessa stammar, den seljukiska, leddes av Alp Arslan som efter det legendariska slaget vid Manzikiert 1071 grundade ett sultanat. Att hans namn, Arslan, faktiskt betyder lejon, gör att det kan finnas en koppling mellan denna förosmanska krigare och Anitkabirs lejonstatyer.

I Anitkabirs historieskrivning negligeras den osmanska dynastins rela-

tion till det turkiska ursprunget, och samtidigt framträder en äldre ursprungshistoria. Detta är kanske inte så konstigt. Efter Ziya Gökalps nedvärderande av det osmanska samhället, var det absolut inte längre lika självklart för Turkiets medborgare att söka sitt ursprung i ett sultanat som grundats på 1300-talet av Osman den förste. Men förskjutningen av ursprunget har ytterliggare en betydelse. Det fanns en kontrovers bland historiker under 1930-talet som handlade om huruvida de första osmanerna verkligen tillhörde en turkisk stam, eller om de ursprungligen hade varit vasaller till, eller t.o.m. släkt med, mongolerna (Lindner 2007: 24). Att i Anitkabir ta ställning för teorin om ett förosmanskt oğuz-turkiskt arv gör att exempelvis Ziya Gökalps dynamiska korporativism framträder med större tydlighet. För att förstå denna koppling är det viktigt att beakta vad historikern Rudi Paul Lindner skriver:

[...] om osmanerna hade varit en del av den destruktiva virvelvinden som satts i rörelse av Djingis Khan, så kanske den moderna smutskastningen av den hemska turken hade historiska förklaringar. (Lindner 2007: 24).

Den nya nationens turkar skulle alltså inte ha någon historisk relation till de hästburna mongoler som ofta har setts som krigiska kulturförstörare. Andra, mer altruistiska ideal, ansågs vara framträdande i den förosmanska kulturen och skulle sålunda bli betydelsefulla i skapandet av det nya Turkiet. I Anitkabirs 24 lejon skönjer vi en ”turkisk” historieskrivning som var meningsbärande i skapandet av den nya korporativa gemenskapen. Men i lejonens uttryck och gestalt ser vi också ett stilspråk som enligt Anitkabirs hemsida skall ge associationer till den tidigaste anatoliska kulturen, nämligen den hettitiska. Vid sidan om den ”urturkiska” berättelsen finns alltså en annan mycket framträdande och mer ”arkaisk” idéströmning. Vi kan kalla denna idéströmning för ”det uråldriga ursprunget”.

Idén om det uråldriga arvet har sin grund i den första historiekonferensen i det nya Turkiets historia år 1932. Medverkade gjorde bland andra historikern Fuat Köprülü och ett antal andra betydelsefulla personer i den tidiga kemalistiska rörelsen. Fuat Köprülü stod för den förosmanska seljukiska ursprungstanken, medan historikern Ayşe Afet Inan representerade den uråldriga ursprungstanken.

Många europeiska forskare anser att deras [...] förfäder kom från stammar i Centralasien, som de kallar arier, indoeuropéer eller indo-tyskar och som härstammar från Altai-Pamirplatån, vilka under förhistorisk tid förde med sig sin högkultur både till Europa och till hela människosläktet. [...] Den turkiska rasen hade uppnått en hög kulturell utveckling i sitt hemland, medan Europas folk fortfarande var okunniga vildar [...] turkiska barn ska lära sig att de är ariska, civiliserade och kreativa människor som härstammar från en framstående ras som har funnits i tiotusentals år och inte från ”en stam bestående av 400 tält” (Afet Inan i Poultron 1997: 108).

I sitt understrykande av det indoeuropeiska ursprunget kan Afet Inans uttalande ovan sägas bära spår av en europeisk nationalistisk diskurs som var normgivande för tiden. Afet Inan tar upp att det ursprungliga arvet är ett arv från ”civiliserade” och ”kreativa” människor, vilket hon kontrasterar mot det osmanska arvet som beskrivs vara ”en stam bestående av 400 tält”. Även om Köprülü kom att kritisera Afet Inan under konferensen, kom hennes idéer att få genomslag, något som bland annat syns i Anitkabirs hettitiska lejon. Att hettiternas språkfamilj tillhörde den indoeuropeiska gjorde att 1930-talets europeiska rasistiska tankeströmning kunde förankras i Anatoliens historia.

Några mil från Ankara ligger Boghazköy. År 1907 drogs här omfattande utgrävningar igång och snart visade det sig att man hade funnit platsen för den äldsta hettitiska huvudstaden, Hattusas. En av gatorna i denna stad pryddes på ömse sidor av lejonstatyer. I Anatoliens äldre historia finns otaliga exempel på hur lejon har använts i gravbruk, något som bland annat de stora lejonrelieferna i det frygiska gravmonumentet Arslantas är ett exempel på (Roller 1999: 103). I Anitkabir förtydligas kopplingen till detta monument genom att hemsidestexten berättar att den symboliska gravsten som finns inne i mausoleet tillverkats av sten hämtad från området vid Arslantas.

Idén att det turkiska folket hade en urgammal historia tog sig stundtals aningen absurda uttryck, något som uttalandet vid historiekonferensen 1932 visade. Man måste dock komma ihåg att idéerna om historisk legitimitet var oerhört politiskt viktiga under denna period. Vid den andra historiekonferensen 1937 gick man till och med ett steg längre än tidigare (Poultron 1997: 114). Konferensen var direkt präglad av den s.k. ”solspråksteorin”, som i korthet gick ut på att turkiskan var alla språks ursprung. I analogi med detta

tänkande lades nu fram teorier om att turkarna egentligen var det äldsta av alla folk (se Karlsson 2008: 65). Tanken att den grekiska modergudinnan Rhea var en direkt kopia av den mer "ursprungliga" anatoliska modergudinnan sågs därför inte som en orimlig teori. På grund av dessa nya rön kom en ny omfattande utgrävning av den hettitiska huvudstaden Hattusas att genomföras under 1930-talet (Gurney 1990: 1ff). Man fann under utgrävningarna bilder och statyetter föreställande en gammal anatolisk gudinna, nämligen hettiternas Kubaba. Att det i Frygiens panteon funnits en liknande figur som kallats Kybele, gjorde att slutsatsen drogs att hettiternas gudsföreställning hade påverkat den frygiska (Näsström 1990: 22). Detta stämde kronologiskt och gudinnorna dyrkades båda som modergudinnor (Gurney 1990: 138; Roller 1999: 45ff.). Den frygiska gudinnans attribut var ofta en skål och en fågel och vid utgrävningarna av Hattusas har man funnit även Kubaba avbildad med samma attribut (Roller 1999: 43).

Vi återvänder till Anitkabir och börjar vid ingången. Återigen kan vi undersöka skulpturgrupperna, men nu särskilt kvinnorna. De är alla klädda på traditionellt vis och har alla ett arkaiskt utseende i sin stela form. Den ena kvinnan håller en skål, den andra gråter och den tredje bär en krans och tittar rakt fram. Texten på hemsidan berättar att det i byggnaden bakom dem finns en stor relief föreställande en örn. Skålen och örnen är attribut kopplade till modergudinnan Kubaba/Kybele. En blick in i gatans riktning gör att närvaron av de hettitiska lejonerna blir påtaglig. Ett av de viktigaste attributen som den frygiska gudinnan kunde ha, vid sidan av skålen och fågeln, var just lejon. Vid gravmonumentet Arslantas kom lejonerna allena att symbolisera närvaron av Kybele, något som får oss att förstå att gudinnan och hennes kattdjur torde vara intimt förknippade med varandra i den gamla frygiska kulturen (Roller 1999: 102). Även när gudinnan kom att exporteras till andra landsdelar kom just kopplingen mellan gudinnan och lejonerna att förtydligas i konsten. Det finns t.ex. mycket vackra romerska statyer föreställande Kybele, sittande i en vagn dragen av lejon. När den gamla gudinnan kom till Rom ansågs hon också vara *Magna Mater*, gudarnas moder i den romerska religionen. Hennes betydelse för det romerska imperiets statskult bör inte underskattas, eftersom hennes tempel på Palatinen bekräftade en av de viktigaste och mest patriotiska berättelserna i den romerska mytologin, nämligen Aeneas flykt från det brinnande Troja och hans grundläggande av staden Rom. I myten hjälper Kybele Aeneas att fly och i kulten vid hennes

tempel i Rom kom hon sedermera att få spela rollen som garant för bevarandet av kejsardömet (Näsström 2005: 187ff.).

I såväl romerska som grekiska konstverk har Kybele associerats med en bunden krans (Roller 1999: 295; Metropoulou 1996: 349) och det bör väl därför inte ses som en tillfällighet att de två yttre kvinnorna i Anitkabirs skulpturgrupp tillsammans håller en jättelik krans. Om vi går vidare längs med lejongatan, som enligt hemsidestexten är 262 meter lång, skymtar vi det jättelika gravmonumentet där Atatürk ligger begravd. År 262 e.v.t. förstördes Artemistemplet vid Efesos. Det gigantiska templet i Efesos sågs som ett av världens sju underverk, och dess ruiner har av naturliga skäl blivit ett av Turkiets mest besökta turistmål. I templet dyrkades Artemis, jaktens gudinna i den grekiska mytologin. Men det speciella med denna kultplats är att det med största säkerhet är en plats för dyrkan av en modergudinna. Artemis fick, vid kulten i Efesos, alltså överta de funktioner som Kubaba/Kybele hade.

Med sina kolonner och sitt fyrkantiga stilspråk liknar Anitkabirs mausoleum faktiskt ett grekiskt tempel. Vi ser alltså i Anitkabirs arkitektur och konstnärliga uttryck olika symboler som verkar relatera till en modergudinna; en gudinna som kan relateras till romersk, grekisk, frygisk och hittitisk kultur och som i Anitkabirs berättelse ses ha sitt ursprung i ett uråldrigt Anatolien.

Turkiet och islam

I både de revolutionära budskapen och de som beskriver ett förosmanskt ursprung finns ett starkt avståndstagande gentemot sultanatets tid. Att det nya sekulära Turkiet, med en uråldrig historia, är någonting helt annat än osmanernas rike framgår tydligt även i de budskap som behandlar religionen. Det blir nämligen, på ett mycket synbart sätt, tydligt att republikens programmatiska religionssyn är framträdande i anläggningen. I Anitkabir finns två gravrum som är under mark och därför inte möjliga att besöka för allmänheten. Dessa gravrum, Atatürks och general İnönüs som efterträdde honom, är inredda enligt muslimsk sed med gravarna inrättade i förhållande till Mekka. De kan anses vara privata genom att de är avskilda från den anläggning som besökarna har tillträde till. Religionen skall alltså, i Anitkabir såväl som i republiken Turkiet, vara en privatsak.

Jag vill påstå att bortom den med sekularismen behäftade religions-

synen finns det budskap som inte framgår med någon tydlighet om man inte bemödar sig om att se dem. Bortom den turkiska statens programmatiska sekularism finns ett arkitektoniskt språkbruk som inte rimmar med den intention som kan synas vara så tydlig.

Enligt islamisk historieskrivning hade Muhammad försäkrat sig om att hans grav inte skulle markeras på något särskilt vis. Han kom att begravas under golvet i sitt hus i Medina. Långt efteråt kom efterlevande att bygga om Muhammads enkla hus till ett mer påkostat byggnadsverk. Kalifer och andra prominenta personer inom den muslimska kultursfären anammade detta bruk och det började byggas speciella mausoleer för personer som ansågs äga speciella religiösa kvaliteter. Professorn i islamisk konst vid universitetet i Edinburgh, Robert Hillenbrand, menar att denna typ av gravar kunde vara förknippade med något som kan sägas vara helgondyrkan (Hillenbrand 1994: 253). Många mausoleer var alltså inte enbart gravar, utan kunde också ha religiösa och till och med politiskt legitimerande funktioner. Under islams expansionsperiod var det nämligen inte ovanligt att förlägga dessa byggnadsverk till gamla kultplatser i syfte att manifesteras ett maktskifte (Hillenbrand 1994: 267). De personer som fick äran att begravas på detta vis sågs vara förebilder för de dygder och ideal som kom att förknippas med den nya makten.

I Istanbul finns flera mausoleer som inhyser vesirer, paschor och religiöst viktiga personer, och de förnämsta, nämligen sultanernas, ligger uppe på kullar eller höjder runt staden. Dessa komplex kom att fylla funktioner som inte alltid brukar förknippas med gravar. Anläggningarna kunde exempelvis inhysa skolor, badinrättningar och moskéer. Det var till och med så att den avlidne i detalj kunde styra hur dessa inrättningar skulle skötas (Hillenbrand 1994: 260). Marken och anläggningen donerades sedan till en stiftelse (Waqf) som skulle ombesörja planläggningen och skötseln. Dessa stiftelser utgjorde fram till 1800-talet den enda ägandeform som var skild från staten i det osmanska samhället (Vikør 2005: 339ff.). I en del av dessa, så kallade *küllia*, ligger själva mausoleet i moskéns Qibla-riktning, något som gör att bönen förrättas åt samma håll som den avlidne sultanen ligger. Religionens betydelse för att upprätthålla sultanens maktställning praktiseras här på ett övertydligt vis. Om man också betänker att dessa anläggningar fungerade som en slags tidiga välfärdsanläggningar blir relationen mellan stat och religion också preciserad: sultanen är, precis som Gud, den som tar hand om och sörjer för sina undersåtar.

Den centrala delen av Anitkabir utgörs av en gård och ett mausoleum, där gården är betydligt större än själva byggnaden där Atatürk är begravd. Runt omkring finns byggnader som inhyser administration, museum och bibliotek. Gravanläggningen är alltså inte bara ett mausoleum, utan den har även andra funktioner. Arkitekterna var under planeringen av Atatürks mausoleum också mycket angelägna om att komplexet skulle byggas på en kulle. Anitkabir knyter därför an till en religiös topografi inskriven i islamiskt bruk, och kopplingen mellan Atatürks Anitkabir och sultanernas *küllia*-komplex ter sig kanske inte helt orimlig.

Robert Hillenbrand skriver att det mest påtagliga elementet i en moskés uppbyggnad är förtydligandet av axeln mot Qibla, d.v.s. riktningen mot Mekka. Axeln kan, menar Hillenbrand, poängteras på olika sätt, till exempel genom att använda arkitektoniska knep som kolonner och spetsbågar för att understryka riktningens betydelse (Hillenbrand 1994: 16). Aly Gabr, arkitekt vid Kairo universitet, beskriver vad som mer specifikt är karaktäristiskt för ett moskékomplex. Det finns, menar Gabr, två dimensioner man måste ha i åtanke om man skall förstå arkitekturen i en moské. Den ena dimensionen är den som Hillenbrand poängterar, nämligen den horisontella. Men Gabr menar också att det finns en vertikal dimension, som är väl synlig i de flesta moskéers arkitektur. Vidare anser sig Gabr kunna tolka de arkitektoniska stilgreppen ur ett teologiskt perspektiv. Han menar att centrum eller det centrala läget horisontellt och vertikalt är essentiellt i moskéernas uppbyggnad, eftersom den horisontella dimensionen representerar förhållandet till Mekka, medan den vertikala representerar förhållandet mellan himmel och jord. Centrum i dessa två dimensioner symboliserar det centrala muslimska begreppet enhet, eller *tawhid* (Gabr 1992: 20). Det finns också andra utmärkande drag i moskéernas byggnadsstruktur, bland annat att besökaren till den heliga platsen skall passera genom olika portar och gårdar i syfte att successivt närma sig det gudomliga och lämna det profana (Gabr 1992: 199). Under denna vandring närmar sig besökaren alltså centrum, blir påmind om *tawhid* och kan då möta det gudomliga. De arkitektoniska metoder som finns för att åstadkomma denna effekt kan skilja sig åt, men det finns några som är vanligt förekommande, menar Gabr. Den sista gården är ofta en stor fyrkantig platta som i sitt centrum kan ha en fontän. De fyra hörnen bildar också axlar som koncentreras mot centrum på gården. Inom islamisk kosmologi finns det en uppfattning om

att himmelssfären hålls upp av fyra kolonner. Gabr ser själva den fyrkantiga gården med den öppna himlen som en metafor för detta (Gabr 1992: 203). När man närmar sig gårdens mitt, där det ofta kan finnas en fontän, kan man i en typisk moské se rakt genom den och på nischen mot Mekka. Med rätt riktning vertikalt kan nu besökaren närma sig moskén.

Idén att besökaren till en moské skall passera olika portar i syfte att lämna det profana har sin motsvarighet i Anitkabir, genom att besökaren även här tvingas gå igenom flera portar för att nå centrum. Den sista platsen som skall upplevas innan man kommer in i själva mausoleet är en stor fyrkantig gård. I mitten av denna, som är dekorerad med fyrkantiga mönster, finns ingen fontän men väl en platta som markeras genom att mönstren på plattorna här avviker kraftigt från resten av gårdens plattsättning. Tittar man rakt mot mausoleet kan man se porten och skönja ett ljus från den motstående väggen.

Det verkar som om arkitekterna har valt att knyta an till islam i Anitkabirs struktur, något som ytterligare förstärks av den talmystik som kan skönjas i byggnaden. Talet 33 kan sägas vara förknippat med gudomlighet inom islam. I vissa böneritualer har upprepandet av Guds namn en mediativ betydelse. För att kunna hålla reda på Guds 99 namn används därför radband som ofta har 33 kulor. Att besökaren måste gå upp för en trappa som har 33 steg för att komma in i gravrummet gör att en religionsbaserad tolkning av anläggningen inte ter sig orimlig. Talet 33 är heller inte det enda tal som kan ges religiös innebörd. Efter att den första porten har passerats syns sju gräsbevuxna fält på varje sida; de är insådda mellan de lejonstatyer som finns på ömse sidor av den långa gatan. När besökaren kommer in på den stora stenbelagda gården återfinns siffran fyra på åtminstone tre olika sätt: plattsättningen består av stenar i fyra olika färger, mönstret vid centrumplattan har ett rektangulärt mönster och hela plattan är också fyrkantig. Framför sig ser nu besökaren den stora byggnaden som utgör Atatürks symboliska gravrum och porten som består av åtta kolonner. Det finns, menar Gabr, flera olika hadither som beskriver Muhammads himmelsfärd. I många av dem förekommer just talserien 7, 4, 8. Muhammad passerade sju himlar med hjälp av fyra änglar, som tog honom från jorden och vidare till Guds tron, som bars upp av åtta änglar, eller åtta rader av änglar beroende på vilken berättelse man läser (Gabr 1992: 210f.). Inne i mausoleet passeras en korridor med ett tak som bärs upp av 27 balkar. Numret 27 kan

möjligtvis syfta på 27:e Rajab då muslimer över hela världen firar just Muhammads himmelsfärd.

Laylat al-miraj, eller på turkiska *miraç kandili*, är natten då Muhammad sägs ha rest från tempelberget upp till Gud. I Koranen finns detta beskrivet och i berättelserna om Muhammads levnad, den s.k. hadithlitteraturen, samt i den folkliga traditionen har ett flertal händelser fogats till berättelsen. En mycket vanlig föreställning, och som också återfinns i en mycket betydelsefull hadithsamling, är att Muhammads hjärta skars ut och tvätades i en gyllene skål fylld av vatten från den gudomliga Zamzamkällan i Mekka (Bukhari 4, 54, 429). Vid ingången till anläggningen håller den ena kvinnostatyn en skål. Skall en symbolisk rening av hjärtat föregå vandringsen in mot Atatürks grav? Om vi tolkar Anitkabirs uttryck i ljuset av Muhammads himmelsfärd framträder en ny symbolförståelse. Lejonet längs med gatan kan nämligen bli begripliga i en alevitisk världsbild.

Den alevitiska minoriteten i Turkiet praktiserar en religion som har stora likheter med shiitisk islam. I en myt om himmelsfärden spelar den fjärde kalifen Ali en mycket framträdande roll och hans epitet, ”guds lejon”, är mycket konkret framställt genom att Muhammad beskrivs möta ett lejon under *miraç kandili*, som senare i berättelsen direkt relateras till imamen Ali (Shankland 2007: 80ff.). Aleviterna erkänner tolv andliga ledare (imamer) där Ali räknas som den främste. I myter, riter och föreställningar har också eld en renande och därför en betydelsefull funktion (Mélikoff 1998: 2f.). I Anitkibir, i det stora rummet med den symboliska gravstenen, brinner tolv facklor.

Denna tolkning av Anitkibir är naturligtvis väldigt långsökt, men det bör likväl redogöras för den speciella betydelse som den alevitiska minoriteten sägs ha haft för Atatürk och idén om den sekulära turkiska republiken. Det har bland annat lagts fram argument att han själv skulle ha varit alevit, och en del aleviter ser till och med Atatürk som den återfödde messiasgestalten *mehdi* (Kehl-Bodrogi 2003: 62). För en del teoretiker i den tidiga nationalistiska rörelsen blev studiet av den alevitiska religionen, med dess synkretistiska inslag, ett sätt att finna den ”äkta” turkiska religionen (Karpas 2001: 399). Skaparen av den trosfästigt mycket närliggande Bektaşorden skall, enligt alevitisk historieskrivning, ha varit en av de krigare som följde med Alp Arslan till Anatolien (Shankland 2007: 156). Denna orden fungerade också som en slags broderskapsrörelse i sultanens elitgarde, det s.k. *janitsjarinfanteriet*,

vilket gör att den alevitiska tolkningen av Antitkabir mycket väl kan bli meningsskapande i en militaristisk diskurs (Méli koff 1998: 4). Atatürk var trots allt soldat, general och den store hjälten från slaget vid Gallipoli.

Det har också framhållits att den alevitiska islam, med dess avsaknad av yttre praktik, går hand i hand med den kemalistiska religionssynen där religionen skall förpassas till den privata sfären (Shankland 2007: 156). Därmed kombineras en islamdiskurs med såväl en idé om ett förosmanskt ursprung som tankar om militär styrka och sekularism.

Den alevitiska tolkningen leder oss in på en snårig väg mot förståelsen av Anitkabir, och den visar bara en väg bland många. Talet 27 behöver faktiskt inte syfta på himmelfärden, utan kan lika gärna relatera till den natt då Muhammad fick sin första uppenbarelse. Vanligtvis firas denna händelse nämligen den 27:e dagen av Ramadan. Oavsett vad de olika talen och symbolerna syftar på, verkar det som om arkitekterna har velat skapa en känsla av religiös mystik i anläggningen.

Den borte kortsidan av Anitkabirs symboliska gravrum består av ett stort fönster i en nisch, och vid foten av den stora nischen finns en gigantisk sten. Denna sten är den symboliska gravstenen för Kemal Atatürk. Den sägs väga fyrtio ton, vilket är intressant utifrån en symbolisk synvinkel. Talet kan sägas symbolisera kallelse eller prövning i den judisk-kristna kontexten. Enligt exodusberättelsen fick det judiska folket genomgå en lång prövning genom att i fyrtio år vandra i öknen och fick också under denna tid sin kallelse på Sinai berg. När sedan Jesus kom att prövas i öknen i fyrtio dagar efter sitt dop skall detta ses som en pendang till den föregående myten. Att Muhammad blev kallad till att vara Guds profet år 610 e.v.t., då han vid tiden påstås ha varit fyrtio år gammal, bör därför inte ses som en tillfällighet.

I alla moskéer finns en nisch som kallas *mihrab* som är en särskilt betydelsefull arkitektonisk detalj eftersom den markerar böneriktningen. Enligt Gabr är det vanligt att det i moskéers *mihrab*(er) finns former som förstärker tanken på den vertikala linjen. Ett vanligt knep är att utforma nischen som en spetsbåge, då själva formen får ögonen att höja sig mot den punkt där själva spetsen finns på bågen (Gabr 1992: 205). Det finns ingen spetsbåge i Anitkabirs nisch, men väl en rundbåge. I alla andra fall är portarna och öppningarna i anläggningarna fyrkantiga, något som gör att denna ”öppning” avviker kraftigt från resten av arkitekturen. Uppe i taket av nischen finns ett rektangulärt mönster som skapar en mittpunkt. Här

kan man möjligtvis påstå att arkitekterna, genom att i stensättningen ha skapat ett mönster, får fram samma effekt som användande av en valvbåge skulle ge, nämligen att få ögonen att riktas uppåt och mot himlen.

Att använda ljuset för att förstärka effekten av det gudomliga är inget ovanligt grepp i heliga byggnader och bruket finns även i den islamiska traditionen. I Koranens 24:e sura vers 35 finns följande text: ”Gud är himlarnas och jordens ljus. Hans ljus kan liknas vid en nisch där en lykta står.” Det är inte ovanligt, menar konstprofessorn vid New York University Barry Flood, att denna sura finns inskriven i eller runt många *mihrab(er)* från medeltiden (Flood 1992: 169). På olika sätt har man också använt ljuset som ikon för gudomligheten i moskéer, bland annat genom stiliserade solar, lampor och mönster i form av solstrålar (Flood 1992: 173ff.). Stenen på fyrtioton som är placerad nedanför fönstret i Anitkabirs symboliska gravrum, i nischen som flödar av ljus, är Atatürks symboliska grav. Är då Atatürk symboliskt begravd i en ”*mihrab*” som är riktad mot Mekka? Nej, nischen är inte riktad mot Mekka. Tar man upp en karta och undersöker åt vilket håll nischen i Anitkabir riktar sig märker man att det är i nordostlig riktning från Ankara. I direkt nordostlig riktning från Ankara ligger Samsun, staden varifrån det turknationalistiska motståndet organiserades efter osmanernas förlust i första världskriget.

Hur blir budskapen i Anitkabir begripliga?

Vi har sett att de diskurser som kan tolkas vara manifesterade i Anitkabir hämtar mening från skilda idétraditioner. Kan dessa till synes disparata tolkningar bli begripliga som ett sammanhängande budskap?

Ett sätt att göra de olika budskapen logiska i förhållande till varandra är att se dem utifrån den sociala situationen i landet. Anitkabir byggdes då landet befann sig i en moderniseringsprocess. Den ekonomiska liberaliseringen, som bland annat innebar att det privata ägandet ökade, skapade i ett initialskede stora inkomstklyftor i samhället. Inte nog med detta, 1800-talets nationalistiska rörelse hade gjort att elitens roll starkt kom att ifrågasättas. Ledarskiktet i osmanernas rike hade nämligen bestått av en meritokratiskt tillsatt grupp av ämbetsmannaslavar, som visserligen hade uppfostrats och utbildats vid sultanens hov, men som hade hämtats från olika delar av imperiet. Eftersom eliten därför hade bestått av en relativt

heterogen grupp med olika etniska identitetsmarkörer, blev det närmast omöjligt att som i Storbritannien, Ryssland eller det habsburgska riket legitimeras den imperiala statens maktbärare med nationalistiska argument. Som ett alternativ till nationalismen började det därför från statens håll lanseras en medborgaridentitet som var avskalad etniska kännetecken. Med denna nya identitet skapades ett behov av att stadfästa de nya rättigheterna, vilket ledde till att det gamla imperiet under mitten av 1800-talet fick en skriven författning där förhållandet mellan stat och individ precisades. Kodifieringen av lagen innebar att den juridiska makt som det islamiska ledarskapet åtnjöt togs bort, vilket i praktiken betydde att religionens betydelse i den offentliga sfären kringskars kraftigt.

Moderniteten skapade också möjligheter för många grupper. I och med att skolor öppnades för fler människor kom en ny medelklass att producera litteratur på sitt eget språk. Nationalistiska idéer parades med tankar om medborgarrätt, och rörelsens ambitioner manifesterades till slut genom öppnandet av det osmanska parlamentet 1876. Men reaktionen kom inte att utebli. Under det sena 1800-talet hade imperiet blivit av med nästan alla sina kristna besittningar, och på grund av den snabba och genomgripande ekonomiska liberaliseringen av landet fanns det en uppenbar risk att islam skulle komma att politiseras och få betydelse som klassmässig identitetsmarkör. Som svar på detta hot upplöste Sultan Abdulhamid parlamentet och genom att lansera en islambaserad ideologi utmanade han de mer sekularistiska reformivrarna i landet. Krig och revolutioner spetsade till situationen ytterligare, och när de stora befolkningsutväxlingarna efter balkankrigen hade genomförts hade också religionens roll som etnisk markör befästs, samtidigt som den nyväckta religiösa rörelsen varken hade lyckats underminera de medborgarrättsliga eller de kulturnationalistiska ambitionerna i landet.

Sedd i ljuset av denna historia, måste man fråga sig om inte den diskursordning som vi kan skönja i Anitkabir beskriver ett sätt att bearbeta den sociala splittring som uppkom som en konsekvens av landets mycket speciella historia. Den samhälleliga situation som var rådande i glappet mellan det gamla osmanska riket och det nya Turkiet, med olika tankar och ideologier om framtiden, avspeglas i de olika diskurserna och får dem att bli begripliga, trots att de till synes är motsägelsefulla. Tankarna om medborgarrätt fanns vid sidan av de kulturnationalistiska ambitionerna i de moder-

nistiska och traditionalistiska diskurserna, och islams betydelse som samhälleligt kitt i en föränderlig värld fick en meningsbärande betydelse. Vid sidan av varandra hade de olika idéströmningarna identifierande betydelse för olika grupper i det skiktade samhället.

Men är en förklaring som utgår från en socialt skiktad struktur den enda möjliga? Finns det inte andra sätt att göra Anitkabir begriplig? Turkiet befann sig i en moderniseringsprocess men också i en nationaliseringsprocess. Låt oss se om nationalismforskningen kan vara till hjälp i analysen.

Uppkomsten av moderna media har, enligt nationalistteoretikern Benedict Anderson, en avgörande roll för den konstruerande identitetsprocess som mynnat ut i idén om nationen som gemenskap (Anderson 1993: 47). Med detta medel kan nationen så att säga ”sträckas ut” spatialt. Exempelvis kan läsandet av en dagstidning ge en känsla av tillhörighet med dem som läser samma tidning vid samma tidpunkt. Här konstrueras ”den föreställda gemenskapen” till det vi kallar nationer. Förutom att vi kan se en likhet mellan nationella och religiösa myter på grund av deras konstruktivistiska uppbyggnad, understryker Anderson den kulturella kopplingen mellan nationalism och religion genom att poängtera att det i båda dessa idésystem finns en tendens att den föreställda gemenskapen ”sträcks ut” även temporalt. För religioner sker detta med hjälp av exempelvis hänvisningar till en arkaisk tid samt formulerandet av utopiska idéer om en paradisisk framtid i nationalismen kan samma typ av ”historiskt utsträckande” berättelsestruktur återfinnas. För att visa på detta faktum tar faktiskt Anderson upp gravmonument där han pekar på den ceremoniella betydelse som exempelvis ”den okände soldatens grav” tenderar att ha för nationer. Dessa monument kan nämligen ses som exempel på en historisk utsträckning av nationsbegreppet (Anderson 1993: 23f.). Soldaterna har dött, men kommer alltid att finnas i våra minnen! – ”Nationen” blir utsträckt och därmed ”eviggjord”. I bruket av den gamla historien tillsammans med det modernistiska praktiseras alltså i Anitkabir samma ”eviggörande” berättelsestruktur: en speciell ”nationalistisk genre”, där föreställningar om det moderna och det traditionella framhålls som ideala i förhållande till nutiden (Persson 2008: 18). Förhållandet mellan det traditionella och det moderna är en ofta återkommande diskussion inom nationalismforskningen. I en framlagd avhandling vid Lunds universitet framhåller historikern Henrik Rosengren att modernismen måste ses som ett sätt att förhålla sig till moderniteten, varför den förra

måste ses innehålla ”[...] inte bara ett bejakande av moderniteten, utan även ett motstånd” (Rosengren 2007: 63).

I Anitkabir kan man se att föreställningarna om det moderna förenas med ett starkt traditionalistiskt synsätt: i forntiden fanns ett ursprungligt samhälle, därefter följde en nedgångsperiod och i framtiden skall Turkiet blomstra. Enligt denna berättelse blir ”det turkiska” något som definitivt inte skall kopplas samman med det osmanska riket, utan dess rötter skall sökas i ett förosmanskt samhälle – att skapa det nya Turkiet blir synonymt med att återgå till det gamla.

Eftersom den hettitiska religionens historia knappast kan ha haft betydelse i någon religiös praktisk mening under republikens tillblivelseprocess, skall kanske bruket av denna historia främst ses som just ett sätt att sträcka ut nationen historiskt. Enligt detta synsätt kan modergudinnan Kubaba/Kybele inkorporeras i den nationella myten och därmed bli symbol för ”Nationen”, där ”Moder Turkiet” får en given plats vid sidan av ”Marianne” och ”Germania” för Frankrike respektive Tyskland. Att den gamla hettitgudinnan också spelat rollen som det romerska imperiets patriotiska ikon gör att det ”förflutnas storhet” förstärks ytterligare – Kubaba/Kybele var inte bara Anatoliens och Greklands gudinna, hon var också imperiebärare!

Kan vi använda Benedict Andersons påstående om den kulturella likheten mellan nationalism och religion för att förklara varför det i Anitkabir finns en islamisk arkitektonisk struktur? Berättelsen om islam handlar om en man som på 600-talet fick en vision. Berättelsen bärs upp av idén att människan skapades till Guds avbild, men att hon trots detta fick leva utan sin Gud. Muhammad ställde dock allt till rätta, och på grund av hans fantastiska gärning ligger nu framtiden utstakad om man bara följer den rätta vägen – mot ljuset, mot paradiset och tillbaka till Gud. I mångt och mycket är denna berättelse direkt applicerbar på Anitkabirs mer profana berättelse-dramaturgi: här finns tanken om brottet, där utdrivandet ur paradiset är ett tema som i överförd betydelse blir synligt i Anitkabirs berättelsestrukturer. Vändpunkten är när mänskligheten räddas genom en kamp som föregås av en vision. Muhammad och Atatürk fick sina visioner, och trots att de kastades ut från sina hem gav de inte upp, utan genom kamp räddade de framtiden från att förgås. Islam blir en del av den nationella mytologiseringen eftersom den religiösa berättelsen i sin dramaturgiska storslagenhet mycket väl kan inkorporeras och göras betydelsefull i en turkisk kontext. Hjälteåd

och kamp är viktiga teman i berättelserna om Muhammad, Ali, Alp Arslan och Atatürk, och här finns sålunda en mytologisering där ideal som själv-offring, rådhighet och mod sätts i centrum. Tolkade utifrån en nationalistisk utgångspunkt överförs därför de religiösa berättelserna till att handla om den turkiska nationens dygder. Anitkabirs diskursordning kan därför bli begriplig med utgångspunkt i den specifika historiska situationen, men inte nödvändigtvis beroende på att landet var splittrat i olika grupperingar med skilda identitetsmarkörer, utan kanske främst beroende på att landet befann sig i en moderniserings- och nationaliseringsprocess. De olika diskurserna kan därför inordnas i en samhällsbärande berättelse som är modernistisk och traditionalistisk men kanske främst nationalistisk.

Att poängtera de religiösa myternas betydelse för nationalismen kan tyda på ett avgörande teoretiskt vägval inom nationalismforskningen. I kontrast till Benedict Andersons konstruktivistiska utgångspunkter har Anthony D. Smith en teoribyggnad som utgår från en s.k. primordial förståelse av nationalismen, d.v.s. att de rent ideologiska konstruktionerna har faktiska byggstenar (som språk, religion m.m.) som bör förstås i ett långsiktigt historiskt perspektiv. Oavsett utgångspunkt behöver dock inte idén om att myter har instrumentella funktioner motsägas. Myterna kan t.ex. ses vara historiskt förankrade utifrån en primordial förståelse, men kan trots detta ges nya funktioner som är beroende av den sociala kontexten (Smith 1998: 102). Det bör dock infogas att denna typ av nationalism, med religiösa tolkningsmöjligheter, knappast kan ses som ett lysande exempel på det som Weber beskriver vara "die Entzauberung der Welt" ("avförtrollningen av världen").

Men finns det egentligen någon anledning till att man inte kan vända på resonemanget? Låt oss lämna den historiskt förklarade sociala kontexten och istället ta religionen som utgångspunkt för förklaringen. Trots att jag i kapitlet har poängterat att idén om det nya Turkiet hade starka band till en modernistisk förståelsehorisont, är det viktigt att inte låsa sig vid uppfattningen att de definitioner som ryms däri konstituerar den enda beskrivningen av relationen mellan det osmanska riket och Turkiet. Historien kan hela tiden tolkas på olika sätt, och flera till synes olika historiebruk kan leva sida vid sida. Ett historiskt skeende som definieras med hjälp av "revolution" och "brott" kan faktiskt mycket väl samtidigt göras begripligt genom idéer, föreställningar och berättelser där begrepp som "kontinuitet" och "process" blir framträdande för förklaringen. Dessa begrepp kan också, vid

sidan av tankar om sekularism och modernism, fungera som idémässiga fundament för ”sambärande berättelser”.

Topkapipalatset i Istanbul byggdes av Mehmet erövraren efter dennes seger över bysantinerna 1453. Antropologen Michael E. Meeker menar att det är mycket tydligt att besöket hos sultanen skulle ge en känsla av upp-tagandet i paradiset (Meeker 2002: 123ff.). Det finns nämligen likheter med en religiöst grundad arkitektur i Topkapipalatset. Strukturen i anläggningen gör att vandringen mot centrum tvingar besökaren att lämna det vardagliga gatumyllret för att successivt närma sig centrum i palatset – den ultimata makten. Samma tanke kan sägas ligga bakom en moskés arkitektoniska struktur. Det heligas centrum och sultanen jämsätts därmed, och symboliken förstärks genom att ovanför den sista porten i Topkapipalatset, ”Lycksalighetens port”, finns fyra fält. Inne i sultanens rum består klinkerplattorna av oktagonala mönster. Siffrorna 4 och 8 kan som tidigare nämnts relateras till Muhammads himmelfärd, då fyra änglar hjälpte Muhammad till Guds tron som bars upp av åtta änglar.

Frågan är om inte Anitkabir med sitt islamiska symbolspråk kan sägas fullfölja denna tradition. Skulle i så fall den osmanska sambärande berättelsen ha aktualitet även i den turkiska republiken? Är det i så fall fel att tala om Anitkabirs historiesyn som ”revolutionär”? En berättelse som fokuserar på kontinuitet verkar istället vara framträdande. På vilket sätt har i så fall begreppet sekularism mening?

Det språkbruk som är kopplat till sekularism utmanar den religiöst legitimerande religionssynen. Det besvärliga med Anitkabir är att dessa två synsätt verkar vara normerande parallellt. Vi har sett hur Anitkabirs språkbruk kan uttrycka ett förhållningssätt till moderniteten och den sociala situationen i landet. I denna tolkning underordnas de religiösa symbolernas förklaringar de som tar sin utgångspunkt i den samhällliga och den historiska kontexten. Men vid sidan av denna tolkning kan budskapen bli begripliga utifrån en religionssyn hämtad från en tidigare epok. Denna mer långsiktiga förklaring för fram begrepp som ”kontinuitet” och ”koherens” och understryker likheterna mellan det osmanska riket och det turkiska. De sambärande berättelserna behöver kanske därför inte med nödvändighet relateras till den givna historiska situationen, de kan härröra från gamla ”mentala strukturer” som lever kvar eftersom de inte har tappat sin betydelse trots den omvälvande händelseutvecklingen.

Den religiösa berättelsen om Muhammad och Gud innehåller en meningsskapande dramaturgi som hade relevans för sultanatet. Utifrån denna synvinkel kan en religiös diskurs alltså ha betydelse i den sekulära statens maktlegitimerande språkbruk. Att religionen hade en samhällsbärande roll i det gamla sultanatet gör att religionen kan sägas ha haft betydelse som maktspråk även efter bildandet av den sekulära republiken.

Men kan inte de religiösa berättelserna också ha ahistorisk relevans? Religiösa idéer och religiös mytologi brukar stundtals sägas konstituera en allmänmänsklig förståelsehorisont som behandlar frågeställningar om livet och döden och som därmed blir meningsbärande utanför den sociala kontexten. Kamp, död och uppståndelse är eviga teman i de religiösa berättelserna, och samma typ av dramatiska ingredienser saknas inte heller i historierna om Atatürk och Turkiets födelse. Turkiets nationalistiska berättelser, med deras lidelsefulla tematik, bjuder därför inte något berättelsestrukturerllt motstånd till att sakraliseras. Underordnad de eviga frågeställningarna inkorporeras ”Nationen Turkiet” därför i en eviggörande mytologi som är av religiös karaktär. Eviggörandet sker alltså, enligt denna tolkning, inte som en följd av att landet befann sig i en moderniserings- och nationaliseringsprocess, utan genom religiös praktik.

Trots att denna tolkning är lockande är det svårt att säga nej till de traditionellt strukturalistiska förståelsemodellerna. Kanske behöver vi inte utesluta att religiösa och sekulära berättelser mycket väl kan leva sida vid sida. Detta skulle innebära att sättet att tolka Anitkabir mycket väl kan vara mångtydigt. Med utgångspunkt i denna mångtydighet, låt oss en sista gång undersöka Atatürks grav.

Anitkabir har alltså mångtydiga symboler och budskap. Detta gör att det blir relevant att relatera Anitkabirs olika uttryck till det som Peter Habbe kallar *diskursiv förtätning* (Habbe 2005: 70). Ett exempel på detta fenomen är bruket att låta vittnen svära på Bibeln i amerikanska rättssalar. En religiös handling legitimerar en diskurs som egentligen kan sägas vara rent profan, nämligen den sekulära statens juridiska makt och specifikt idén att mened är en brottslig handling, inte inför Gud utan inför staten.

Budskapen om revolution, sekularism och religion är synbara i gravanläggningen och blir förtätade på vissa platser i Anitkabir. Den symboliska gravstenen inne i mausoleet är en sådan plats. Religionen finns representerad i talmystik och ljusmetaforer, revolutionen och modernismen i

den kubistiska arkitekturen, och här skönjer vi också en uråldrig diskurs symboliserad i byggnadens utformning som tempelbyggnad. Här bekräftar och motiverar berättelserna varandra, varför den religiösa diskursen kan ges en sekularistisk betydelse och vice versa. Turkiet motiveras därför och definieras utifrån flera till synes motsägelsefulla samhällsbärande berättelser som bygger på sekularism, uråldrig turkiskhet och en religiöst motiverad maktdiskurs, samtidigt som den religiösa praktiken kan sägas mytologisera den sekulära republiken och göra den evig. Följden blir att en ny samhällsbärande berättelse skapas och en mycket specifik sådan – en berättelse som definierar den nya gemenskapen ”Nationen Turkiet”.

Har denna analys gjort Anitkabir begriplig? Eller blev den turkisk-osmanska historien bara mer svårförståelig efter mitt försök? Synen på det osmanska riket i den turkiska historieskrivningen kan nog inte vara något annat än besvärlig och motsägelsefull. Relationen mellan religion och stat i en sekulariseringsprocess innehåller många komplexa frågeställningar. Men trots ämnets komplexitet är berättelsen om en sekularistisk och revolutionär rörelse som utmanar ett religiöst kalifat en historia värd att återberättas om och om igen, även om vi som berättar och vi som lyssnar och läser måste vara medvetna om att nya frågeställningar ständigt väcks och att svaren aldrig kan tas för sanna.

Referenser

- Anderson, Benedict (1993). *Den föreställda gemenskapen: Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos.
- Anitkabirs hemsida: www.genelkurmay.org/eng/Anitkabir/index.html
- Bozdoğan, Sibel (2001). *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural in the Early Republic*. Seattle: University of Washington Press.
- Englund, Peter (1996). *Brev från nollpunkten*. Stockholm: Atlantis.
- Flood, Barry (1992). The iconography of light in the monuments of mamluk Cairo. *Sacred Architecture in the Traditions of India, China, Judaism and Islam*, 169–194. Red. Emily Lyle. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gabr, Ali (1992). The madrasa of sultan Hassan in Cairo: a cosmological interpretation. *Sacred Architecture in the Traditions of India, China, Judaism and Islam*, 195–218. Red. Emily Lyle. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gurney, O.R. (1990 [1954]). *The Hittites*. London: Penguin Books.
- Habbe, Peter (2005). *Att se och tänka med ritual*. Lund: Nordic Academic Press.

- Hillenbrand, Robert. 1994. *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Karlsson, Ingmar (2008). *Europa och turken: Beträktelser kring en komplicerad relation*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Karlsson, Klas-Göran (2003). *Terror och tystnad: Sovjetregimens krig mot den egna befolkningen*. Stockholm: Atlantis.
- Karal, Enver Ziya (1997). The principles of Kemalism. *Atatürk, Founder of the Modern State*, 11–36. Red. Ali Kazancigil & Ergun Özbudun. London: Hurst & Company.
- Kehl Bodrogi, Krisztina (2003). Atatürk and the Alevi: a holy alliance. *Turkey's Alevi Enigma*, 53–73. Red. Paul J. White & Joost Jongerden. London: Brill.
- Karpat, Kemal H. (2001). *The Politization of Islam: Reconstruction Identity, State, Faith and the Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford University Press 2001.
- Lewis, Bernard (1961). *The Emergence of the Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- Lindner, Rudi Paul (2007). *Explorations in Ottoman Prehistory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Meeker, Michael E. (2002). *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Mélikoff, Irène (1998). Baktashi/Kızılbaz: Historical bipartition and its consequences. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996*, 1–7. Red. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga & Catharina Raudvere. Richmond: Curzon Press.
- Metropoulou, Elpis (1996). The goddess Cybele in funerary banquets and with an equestrian hero. *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in memory of M.J. Vermaseren*, 135–166. Red. Eugene N. Lane. Leiden: Brill. Näsström, Britt-Mari (1990). *O Mother of Gods and Men: Some Aspects of the Religious Thoughts in Emperor Julian's Discourse on the Mother of Gods*. Lund: Plus ultra.
- Näsström, Britt-Mari (2005). *Romersk religion*. Lund: Studentlitteratur.
- Parla, Taha (1985). *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*. Leiden: Brill.
- Persson, Fredrik. 2008. *Skåne, den farliga halvön: Historia, identitet och ideologi 1865–2000*. Lund: Sekel.
- Poultron, Hugh (1997). *Top Hat, Grey Wolf and Crescent*. New York: Hurst.
- Roller, Lynn E. (1999). *In Search of God the Mother: The Cult of Anatononia Cybele*. Berkeley: University of California Press.
- Rosengren, Henrik (2007). *Judarnas Wagner: Moses Pergament och den kulturella identifikationens dilemma omkring 1920–1950*. Lund: Sekel.

- Shankland, David (2007). *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. New York: Routledge.
- Shaw, Stanford J. (1976). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol. 1. *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony D. (1998). *Nationalism and Modernism: a Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge.
- Translation of Sahih Bukhari. Översättning av M. Muhsin Khan. Tillgänglig på: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari>.
- Vikør, Knut S. (2005). *Between God and the Sultan*. London: Hurst.
- Zürcher, Erik Jan (1997). *Turkey: a Modern History*. London: Tauris.

Domen över huvudduken

MADS DAMGAARD

För första gången i Danmarks historia har en regering lagstiftat om domstolarnas förhållande till religiösa symboler.¹ Med Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken (Forslag til lov om ændring af retsplejeloven) har det blivit en politisk fråga om en dansk domare får visa sin tro på sin arbetsplats. Utifrån den tyske teoretikern Niklas Luhmanns systemteori vill jag i detta kapitel visa på hur och på vilket sätt det politiska systemet i Danmark förhåller sig till religiös kommunikation beträffande huvudduk, *niqab* och *burka*. Regeringens lagförslag, Domstolsverkets tidigare promemoria om klädselregler och den efterföljande debatten om *niqab* och *burka* betraktas som uttryck för funktionellt åtskilda sociala system, som i en globaliserad värld måste reagera på strukturförändringar i samhället. Det danska politiska systemet måste således skapa nya riktlinjer när de senaste fem decenniernas invandring ställer frågor om religionens ställning i samhället.

Den 29 maj 2009 antogs i Folketinget den s.k. Huvuddukslagen, som förbjuder danska domare att använda huvudduk och ansiktsslöja i rättsalen, med röstsiffrorna 81–31. Att regeringen på detta sätt markerar sin ståndpunkt gentemot religiösa uttryck genom ett ingrepp i rättssystemets interna verksamhet är anmärkningsvärt i sig. Det illustrerar dessutom en ny trend att religion blir allt viktigare i den politiska debatten. I lagförslaget heter det bland annat:

Regeringen betonar härmed att religiösa frågor på senare år har spelat en allt större roll i den offentliga debatten här i landet, bl.a. genom invandring av personer med skiftande religiös bakgrund, och att frågor om religiös till-

1 Kapitlet är översatt från danska av Kerstin Öster och Bernhard Magnusson.

hörighet o.s.v. i detta sammanhang generellt blivit väsentligt mer kontroversiella än tidigare (*Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken* s. 6, 11 november 2008).

Vad har gjort religiös tillhörighet kontroversiell? Varför anses det vara politikernas angelägenhet att skydda domstolar mot religion och inte domstolens egen uppgift? Vilken roll spelar lagförslaget i det politiska systemets relation till rättssystemet, och i regeringens förhållande till det övriga politiska systemet? Lagförslaget och dess omedelbara förutsättning, PM om beteende och personligt uppträdande vid Danmarks domstolar (Notat om adfærd og personlig fremtræden ved Danmarks Domstole), som är rättssystemets egen bedömning av bärandet av huvudduk och ansiktsslöja i rättssalen, ses här som kommunikation som överskrider gränserna mellan religion, politik och juridik. Just därför menar jag att det är klokt att använda Niklas Luhmanns systemteoretiska perspektiv, då det ger oss verktyg att förstå och tolka sådan gränsöverskridande kommunikation. Luhmanns begreppsapparat har dessutom den grundläggande egenskapen att all kommunikation i det sociala rummet kan ses som en del av ett kommunikativt system: slöjor, lagförslag och intervjuer kan alltså läsas med samma metodiska optik.

Huvuddukslagens förhistoria

I Danmark har det förekommit några rättsfall rörande klädregler i det privata näringslivet avseende diskriminering av religiösa minoriteter. År 1999 dömdes t.ex. varuhuset Magasin för diskriminering efter att ha skickat hem en praktikant med huvudduk, medan stormarknadskedjan Føtex frikändes ända upp till Högsta domstolen, eftersom den hade skrivna klädselregler och därför hade rätt att avskeda en muslimsk flicka, som vägrade ta av huvudduken på arbetet (*Jyllands-Posten den 6 juni 2007*). I det offentliga rummet har huvudduken hittills inte varit något juridiskt problem. Vid folketingsvalet den 24 november 2007 blev den huvudduksbärande Asmaa Abdol-Hamid vald som första suppleant på Enhetslistan och det skapade debatt redan vid hennes kandidatur våren 2007 i såväl media som Folketinget. Dessa händelser är bakgrunden till huvuddukslagen, men historien om lagen börjar egentligen dagarna kring den 5 juni 2007, Grundlagsdagen (Nationaldagen).

Grundlagsdagen 2007 höll Högsta domstolens president, Torben Mel-

chior, ett tal på Köpenhamns Öppna Gymnasium. Presidenten i HD var inbjuden av "SportGoodsFonden", en fond instiftad av Christian Helmer Jørgensen, en polis som hade upplevt andra världskrigets koncentrationsläger på nära håll. Christian Helmer Jørgensens fond och Köpenhamns Öppna Gymnasium försökte 2007 genom "Mångfaldighetsprojektet" stödja etniska danska elevers yrkesmässiga utveckling genom stipendier, sponsrade av SportGoodsFonden och som delades ut av gymnasiet. (<http://www.sportgoodsfonden.dk/projekter/mangfoldighetsprojektet.html>.) I samband med detta sade Torben Melchior i sitt tal bl.a.:

Vi har behov av dem ["invandrarna"] både som domare och advokater. Det kommer att gagna integrationen och vara till gagn för rättssamhället. Både domare och advokater ska rekryteras på så bred bas som möjligt så att inte alla har samma bakgrund och samma övertygelse (*Jyllands-Posten* den 6 juni 2007).

Denna åsikt understöddes av dåvarande statsministern Anders Fogh Rasmussen, som i sitt traditionella s.k. Grundlagstal samma dag hade sagt:

Det är väldigt vad vissa kan bli upprörda av att se muslimska kvinnor bära huvudduk. Låt dem få ha det. Låt det kända danska frisinet säkra rätten att klä sig som man vill – även i det offentliga rummet (*Jyllands-Posten* 6 juni 2007).

Dagen därpå ställde folketingsmannen Peter Skaarup från Dansk Folkeparti en s.k. § 20-fråga, d.v.s. en officiell fråga från en folketingsmedlem till en minister, i detta fall till dåvarande justitieminister Lene Espersen från Konservativt Folkeparti. Skaarup önskade en bekräftelse på att kvinnliga domare inte hade laglig rätt att bära islamsk klädedräkt oavsett vad presidenten i Högsta domstolen önskade:

Kan ministern bekräfta att de uttalanden som arbetsmarknadsministern tidigare gjort, att offentligt anställda inte bör bära burka och bör vara villiga att ta män i hand, också gäller inom ministrarnas områden, särskilt med hänsyn tagen till Högsta domstolens president Torben Melchiors uttalanden till *Jyllands-Posten* den 6 juni 2007, som synes strida mot arbetsmarknadsministrarnas tidigare uttalande i ärendet? [...]

Frågeställaren har noterat att Högsta domstolens president, Torben Melchior, i *Jyllands-Posten* den 6 juni 2007 har uppgett att han menar att det är i

sin ordning att kvinnliga domare bär huvudduk och vägrar att ta män i hand. Dessa uttalanden tycks inte förenliga med arbetsmarknadsministrarnas tidigare uttalanden. Frågeställaren önskar justitieministerns bekräftelse på att arbetsmarknadsministrarnas uttalanden också täcker in ministrarnas område och önskar vidare justitieministerns tillkännagivande av huruvida detta även gäller för lekmanndomare (§ 20-fråga S4905. 7 juni 2007).

Den 29 juni svarade Lene Espersen:

Jag håller helt med Högsta domstolens president att det är särskilt viktigt att vi integrerar de många nydanskar som ännu inte kommit in på arbetsmarknaden. Enligt min mening gäller det också i det danska rättssystemet. Jag håller också med Torben Melchior, att en förutsättning för att bli domare i Danmark är att man delar de grundläggande värderingar som vårt rättssystem bygger på. Vi lever i ett fritt land med religionsfrihet, och därför är kvinnor självklart i sin fulla rätt att bära huvudduk. Men bärs huvudduken eller vägrar man att ta i hand som ett led i en strävan att uttrycka en grundläggande oenighet om hur vårt samhälle och vårt rättssystem fungerar, ja då är min bestämda åsikt att man inte ska tillsättas som domare vid danska domstolar.

För övrigt är många av frågorna som diskuteras här tämligen hypotetiska. Det förefaller mig helt otänkbart att en person som på avgörande punkter inte accepterar danska rättsprinciper och dansk rättskultur, överhuvudtaget kan ha intresse av att försöka kvalificera sig till att verka som domare i Danmark. Och vem kan på allvar föreställa sig att en kvinna som bär burka eller liknande ansiktsplagg skulle vilja bli domare? Man ska inte heller glömma att domare är tjänstemän och det således krävs danskt medborgarskap för att bli domare (*Slutligt svar på § 20-frågan S4905. 28 juni 2007*).

Det hypotetiska i situationen skulle senare utgå ur regeringens argumentation. Då lagförslaget skickades till utfrågning, förklarade den nyutnämnde justitieministern Brian Mikkelsen från Konservativt Folkeparti: ”Man kan komma i en situation, där domaren säger: ’Rätten prövar skäligt – Allah är stor’. Det är också ett yttrande som kommer att väcka misstanke om att man inte är fullständigt neutral. Eller om domaren tillber den ene eller andre guden” (Ritzaus Bureau den 12 november 2008).

Varför kom situationen efter att ha varit hypotetisk hos Espersen till att vara helt konkret hos Mikkelsen? Mellan de två uttalandena låg publiceringen av en avgörande PM. Den 13 juli 2007 gjorde Peter Skaarup en uppföl-

jande § 20-fråga, nr S. 5353. Det framgår av frågan att Skaarup fått kännedom om Domstolsverkets undersökning av möjligheten att fastlägga ”gemensamma riktlinjer för domstolsanställdas klädsel” (*Slutligt svar på § 20-fråga S5353* den 20 juli 2007). Skaarup formulerade det dock annorlunda; hans fråga har ordalydelsen ”att det i Domstolsverket arbetas med förslag till regler som innebär att domare ska kunna bära huvudduk i rätten”. Då Domstolsverket inte anställer domare och inte heller kan lagstifta om deras klädsel har svaret den svagare formuleringen ”riktlinjer”. Oavsett formuleringen slutförde Domstolsverket sin undersökning under våren 2008 efter att ha skickat ett utkast till utfrågning inom rättsväsendet (*Politiken* den 11 maj 2008).

Den 22 april 2008 utsändes det slutliga PM om beteende och personligt uppträdande vid Danmarks domstolar (Notat om adfærd og personlig fremtræden ved Danmarks Domstole), som ledde till att Dansk Folkeparti i början av maj satte in annonser med bilder av slöjbärande domare och Justitia, den romerska rättvisans gudinna, i niqab (<http://www.danskfolkeparti.dk/Annoncer.asp>).

Detta PM samt Dansk Folkepartis kampanj banade sedan väg för den ändring av den danska rättegångsbalken som antogs innan det danska Folketinget tog sommaruppehåll den 29 maj 2009. Både SportGoodsFonden och Köpenhamns Öppna Gymnasiums hade som avsikt att via Mångfaldighetsprojektet kunna öppna ”dörrarna för att invandrare ska kunna hävda sig i våra samhällsinstitutioner på andra sätt än att städa dem” (<http://www.sportgoodsfonden.dk/projekter/mangfoldighedsprojektet.html>). Men Torben Melchior insisterade på att det danska rättssystemet har behov av att integrera danskar med annan etnisk bakgrund slutade snarare med stängda dörrar. Chansen att kvinnliga juristikstudenter med huvudduk eller ansiktsslöja kan göra sig förhoppningar om karriär i det danska domaryrket kan i varje fall med huvuddukslagen sägas vara betydligt reducerad.

Huvuddukslagens förutsättningar

Invandringen till Danmark i slutet av 1960-talet var ursprungligen ett politiskt projekt i näringslivets tjänst, som skulle säkra landets behov av arbetskraft under en period, då demografin inte tillgodosåg de manuella yrkena. I ett land med hög grad av etnisk homogenitet var de invandrade arbetarna lätta att känna igen, och i takt med att gästarbetarna utnyttjade rätten till

anhöriginvandring och därmed blev ett mer permanent inslag i det danska samhället (Simonsen 2006: 158) tydliggjordes en annan aspekt av immigrationen än den etniska skillnaden: Ansiktsslöja och huvudduk hos de tillkomna kvinnorna i familjen markerade kulturella och religiösa skillnader, som satt djupare än språkliga skillnader och mörkare hy.

Flyktingströmmarna från världens konflikthärddar fogades under 70- och 80-talen till de nu fastboende tidigare gästarbetarna från Pakistan och Turkiet. Bland dessa utgör vietnameser, iranier, irakier, tamiler, libaneser, somalier och ex-jugoslaver de största invandrargrupperna i dagens Danmark (Østergaard 2007: 363). Medias fokus på de ökade spänningarna och ghettobildningar i det danska samhället ledde till en gynnsam position för en riktning inom missnöjespartiet Fremskridtspartiet. I hösten 1995, då fraktionen bildade ett självständigt parti som tog sig namnet Dansk Folkeparti, profilerade bl.a. Pia Kjaersgaard och Peter Skaarup partiet genom en skarp politik just vad gäller invandringen (Østergaard 2007: 390). År 2001 blev Dansk Folkeparti landets tredje största parti och parlamentarisk grund för bildande av Anders Fogh Rasmussens första regering. Detta sammanföll i tiden med västvärldens reaktioner i kölvattnet på det samordnade terrorangreppet på World Trade Center i New York och Pentagon i Arlington. Kriget mot terrorismen, som medierna och de politiska talesmännen kallade de följande ansträngningarna i väst för att minska risken för en upprepning av de skakande och symboliskt laddade massakrerna på civila, var bränsle på invandrardebattens bål. Fiendebilden, som tidigare var en oklar grupp invandrargrabbar i skuggan av förorternas betong, blev nu till en religiös, extremistisk, hänsynslös och antidemokratisk cell av indoktrinerade bombtillverkare, tydligast illustrerad med Kurt Westergaards ökända ”Muhammedteckning” i Jyllands-Posten den 30 september 2005.

Såväl Jyllands-Postens karikatyrserie som Danmarks deltagande i USA-ledda operationer i Afghanistan och Irak har bidragit till att understödja denna fiendebild på internationell nivå. Den danska inställningen till islam och muslimer har på intet sätt undgått världen. Den Europeiska Kommissionen mot Rasism och Intolerans (ECRI) har således tre gånger sedan 2001 kritiserat den danska debatten (Riis 2007: 432). I början av 2006 fylldes tidningarna av reportage om ambassadbränder och våldsamma demonstrationer i Mellanöstern. På den danska politiska scenen har dessa reak-

tioner bidragit till att slå fast föreställningen om gränsen mellan den liberala danska demokraten och den fundamentalistiska muslimen. Till exempel skrev dåvarande statsministern Anders Fogh Rasmussen i *Politiken* den 20 maj 2006: "Den danska modellen är liberal och där finns det plats för flera religioner i det offentliga rummet. Men modellens överlevnad förutsätter att all religiös fundamentalism hålls nere" (*Politiken* 20 maj 2006).

Tanken med denna åtskillnad mellan denna totalitära invandrare och den toleranta dansken kan med en av Luhmanns termer ses som en binär kod, som i koncentrat kan betecknas "dansk/muslim" (Luhmann 2000: 65). I detta ligger både en motsatsställning av etnicitet (etnisk dansk/annat etniskt ursprung) och religion (kristen/muslim). Hur man i det politiska systemet förhåller sig till invandring kopplas ofta samman med synen på invandrarkultur, särskilt religiositet och förhållande till demokrati (Kühle & Lindekilde 2010: 61). Orsaken till denna koppling finns i immigrationens utveckling i Danmark, där invandring från muslimska länder är markant och synlig på gatan såväl som i media. Debatten om invandrare och speciellt muslimer tas upp allt mer i media (Gasholt & Togeby 1995: 156; Togeby 2004: 53) och har därför blivit en viktig del av kommunikationen i det politiska Danmark – faktiskt så viktig att jag menar att en traditionell politisk vänster-högerskala i detta sammanhang inte är användbar i Danmark. Koden dansk/muslim avspeglar en annan politisk verklighet än t.ex. frågan om ekonomiska ideologier. Detta tema har stått på den politiska dagordningen sedan Fremskridspartiet 1980 utmärkte sig som det första danska partiet med starka antimuslimska åsikter (Østergaard 2007: 512), men en titt på nutida danska partiprogram och valkampanjer slår fast att koden nu har blivit viktig för hela det politiska systemet, inte bara för en av Folkettingets flyglar (Gaasholt & Togeby 1995: 141; Togeby 2004: 69). Därmed hänger koden också ytterst samman med det politiska systemets primära kod: innehavet av regeringsmakten/oppositionen.

Med globaliseringens framväxt har de senare årens internationella politik också haft påverkan på det nationella planet. Både migration och global integration har gjort det danska politiska systemet uppmärksam på en annan samhällsordning. Att den danska modellen för stat, rätt och religion är strukturerad på ett annat sätt än många andra länder är knappast någon nyhet – men att det danska politiska systemet måste ta aktiv ställning till

denna aspekt av omvärldens annorlunda samhällsstrukturer, har så vitt jag kan se inte skett sedan grundlagen kom till. Med ännu ett systemteoretiskt begrepp vill jag beskriva *Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken* från den 11 november 2008 som en gränsdragning – det politiska systemet drar en gräns mellan rätt och religion genom att förbjuda religiös symbolisk kommunikation i rättssalen.

Domstolens PM

I Niklas Luhmanns systemteori ses rättssystemet som samhällets immunförsvar. Den systematiserar samhällsaktörernas beteendeförväntningar på varandra efter dess binära schema rätt/orätt. Med utvecklingen av denna kod, och därmed rättssystemets funktionella åtskillnad (differentiering), ser Luhmann framkomsten av möjligheten att förutse och därmed reglera konflikter. I tidigare samhällsordningar avgjorde rätten eventuella konflikter, men med koden rätt/orätt och framväxten av rättssystemets speciella *modus operandi*, d.v.s. lagar, rättegång, försvar, åtal och allt vad annat hör till rättssalen, tar rätten över det övriga samhället och börjar också föregripa konflikter (Luhmann 2000a: 433).

Med denna definition av rätt kan vi nu titta närmare på den direkta anledningen till regeringens lagförslag. Den 22 april 2008 gav Domstolsstyrelsen ut instruktionen *PM om beteende och personligt uppträdande vid Danmarks domstolar*. Instruktionens kärnpunkt var att domares klädsel är oproblematisk, så länge en värdig, oberoende och opartisk myndighetsutövning säkras.

Som gemensam riktlinje gäller att det inte föreligger något hinder för att anställda vid Danmarks domstolar kan bära huvudduk, turban eller liknande huvudbonad av religiösa eller kulturella skäl, så länge ansiktet inte är täckt (*PM om beteende och personligt uppträdande vid Danmarks domstolar* [Notat om *adfærd og personlig fremtræden ved Danmarks Domstole*] s. 1, 22 april 2008).

I instruktionen är vissa avsnitt viktiga för diskussion om förväntningar på domare, rekryteringsförfarande och slutligen inhabilitatsformalia. Inkluderat är dessutom följande kommentar:

En persons speciella religionstillhörighet hindrar inte vederbörande att ingå i rätten som domare, även om personen offentligt har deklarerat sin tro. Det förhållande att en kvinna på religiösa eller kulturella grunder bär huvudduk i rätten kan inte generellt betraktas som ett uppträdande som står i strid mot kravet att framstå som värdigt, oavhängigt och opartiskt (*PM om beteende och personligt uppträdande vid Danmarks domstolar*, s. 3, 22 april 2008).

Domstolsverket, som står över domstolarna i tillståndsmässiga och administrativa förhållanden, uttrycker här vad som är gällande rätt; instruktionen förhåller sig inte till frågor om värderingar i politiskt eller religiöst hänseende, utan återger endast en konkret aspekt av rättssystemets medium, d.v.s. lagstiftning. Riktlinjerna är således en del av systemets kontinuerliga rekonstruktion. Det fastlägger samtidigt en gräns för att inskränka komplexiteten i omvärldsuppfattningen: vad som hör till rätt och vad som inte gör det – helt konkret, att symbolik med religiösa förtecken inte är ett systemelement, d.v.s. en del av domstolens fält. Slutligen visar det rättssystemets reglering av beteendeförväntningar, i det vägledningen också fastslår hur Domstolsverket enligt gällande lag bör behandla kvinnor med huvudduk vid anställningsintervjuer:

Under anställningsintervjuer till tjänster som tingsnotarie ställs generellt frågor om den sökandes förväntningar på tjänsten som tingsnotarie, men också om personen förstår domstolens och sin egen roll samt respekt för den demokratiska processen (*PM om beteende och personligt uppträdande vid Danmarks domstolar* s. 3, 22 april 2008).

Trots denna betoning dels av värdighetskravet, dels blivande domares förståelse för rollen som domare, väckte vägledningen en del uppseende då den första viktiga punkten i vägledningen blev fixpunkt för mediernas bevakning av frågan. Att huvudduk och turban var tillåtet på en domares huvud var då inte liberal politik, ansåg statsministern:

Det är mycket liberalt att sörja för en ordentlig tredelning av makten mellan lagstiftande, utövande och dömande makt. Den dömande makten, domstolarna, ska uppträda neutralt och opartiskt. Domarna ska vara opartiska. De skall också uppträda opartiskt. Det är helt i linje med liberala tankegångar (Anders Fogh Rasmussen till Ritzaus Bureau 21 maj 2008).

Arbetet med huvuddukslagen satte därefter igång med bl.a. undersökningar av andra europeiska staters regler på området.

Regeringens lagförslag

Med antagandet av förslaget infördes en ny paragraf i rättegångsbalken, § 56, med ordalydelsen:

En domare får i domstolsförhandlingar inte uppträda på ett sätt, som kan uppfattas som tillkännagivande om vederbörandes eventuella religiösa eller politiska tillhörighet eller om vederbörandes uppfattning i religiösa eller politiska frågor i övrigt (*Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken* [*Forslag til lov om ændring af retsplejeloven*], s. 1, 11 november 2008).

Kopplingen mellan politisk opinion och domarens integritet i denna paragraf påminner om en av Luhmanns centrala iakttagelser. Luhmann karakteriserar en rättsstats författning som en strukturell koppling mellan det politiska systemet och rättssystemet. De två systemen har olika funktioner, men delar struktur i form av författningens lagar och därmed delar de också gräns mot omvärlden. Lagarna fastslår för rättssystemet vad som kan iakttas som systemelement utifrån koden rätt/orätt, medan de för det politiska systemet skiljer ut hur politisk makt utövas och vilken politik som hittills har genomförts. Den strukturella kopplingen bestämmer systemens inbördes förhållande och kanaliseras därmed också systemens eventuella ömsesidiga tryck (Luhmann 2000b: 391).

Ett system som har en strukturell koppling till ett annat system måste emellertid ständigt kunna iaktta sin omvärld självständigt, då de två systemens funktionalitet är olika. På grund därav visar sig där en intressant skillnad mellan det politiska systemets hållning till domare med huvudduk och rättssystemets inställning. Där vi i Domstolsverkets kommentar såg att det inte generellt ansågs ovärdigt eller partiskt att bära huvudduk som domare, hade statministern alltså ett ideologiskt – och därmed politiskt betingat – argument för att problematisera huvudduken, som citerats tidigare. Denna åsikt skulle senare fullständigt försvinna ut ur lagförslaget till förmån för följande avsnitt, stycke 4.1:

Regeringen lägger härmed bl.a. vikt vid att religiösa frågor på senare år har spelat en växande roll i den offentliga debatten här i landet, bl.a. i ljuset av invandringen av personer med olika religiös bakgrund och att frågan om religiös tillhörighet m.m. i det sammanhanget generellt har blivit väsentligt mer kontroversiell än tidigare. (*Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken [Förslag til lov om ændring af retsplejeloven]* s. 6, 11 november 2008).

När den offentliga debatten dras in som argument är det, oavsett bristen på ideologisk legitimitet, alltid ett uttryck för politisk orientering. För politisk kommunikation är den offentliga debatten helt avgörande i förhållande till den primära koden regering/opposition, medan debatten för rättssystemet är irrelevant tills man – som nu – har lagstiftat utifrån den. Debatten kan sägas vara ett resultat av det danska politiska systemets iakttagelser av en helt annorlunda samhällskonstitution. I mötet med muslimska invandrarers uppfattning av religionens plats i samhället erkänns denna annorlunda samhällsstruktur. Iakttagelsen framtvingar en ny gränsdragning i det danska samhället. Möjligheten att ansluta till den avvikande samhällsordningen är tillräcklig för att avkräva politikerna ett svar.

Ett exempel på detta är rädslan för införande av islamisk lag, *sharia*, i danska rättssalar. Oavsett om möjligheten för något sådant är hypotetisk, som Lene Espersen menade 2007, eller om det ligger inom ramen för europeiska juridiska system, uppkommer idén ofta i debatten att det är nödvändigt att dra gränser för kommunikation – i slutändan som lagstiftning (Rohe 2003; Sayed 2010). Globaliseringen inverkar således starkt på sociala system, under det att informationsmängden och därmed antalet ämnen som kräver ställningstaganden betydligt ökar. Ett lokalt socialt system får med globaliseringen sin omvärldsuppfattning förändrad och måste definiera sina gränser till omvärlden i enlighet med iakttagelsen. Från Luhmanns perspektiv orienterar sig systemen internt efter varsin primär binär kod, men utåt via gränsdragning: ”Vid sidan av systemets konstitution av egna element är fastställandet av gränser den viktigaste förutsättningen för att skilja ut system” (Luhmann 2000a: 67). När ett socialt system placerar något inom systemet och något i omvärlden, ser Luhmann alltså en begynnande utdifferiering. Skillnaden mellan system och omgivning är inget som bestäms en gång, utan däremot en kontinuerlig process, som samtidigt återupprättar systemet, dess element och gränser.

Eftersom man i Danmark blir alltmer uppmärksam på skillnaderna mellan det sätt kristendom placeras i det danska systemet och islams plats i muslimska samhällen, dras det alltså nya gränser mellan samhällets funktionssystem – med lagförslaget här begränsas religion mycket klart från rättssystemet. Gränsdragningen sker på flera nivåer, inte bara mellan juridiken och det religiösa systemet, utan också mellan det danska sociala systemets konstitution och en generaliserad bild av muslimska staters religiöst legitimerade samhällsapparat. Markeringen av oss/dem avspeglar tydligt ett socialt system som refererar till sig självt – självomskrivande, återskapande och reproducerande (Luhmann 2000a: 72). En hänvisning till självkonstitutionen är således inbyggd i lagförslaget, som t.ex.:

Enligt regeringens uppfattning är det viktigt att det vid domstolarna, som har det slutliga avgörandet av konkreta rättstvister mellan medborgare och mellan medborgare och myndigheter, tas hänsyn till denna förändrade situation, således att domarna i rätten, d.v.s. där den juridiska verksamheten utövas direkt gentemot parter och andra, avstår från att tillkänna en bestämd religiös eller politisk tillhörighet och så vidare (*Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken [Forslag til lov om ændring af retsplejeloven]* s. 6, 11 november 2008).

Medborgare, domstolar, religion(er) och myndigheter hålls klart åtskilda vilket reproducerar Grundlagens samhällsindelning – till skillnad från exempelvis en teokratisk sammansmältning av religion och juridik.

Men lagförslaget är inte bara en upprepning av befintliga gränser mellan samhällets delsystem. Det är samtidigt också en utvidgning av invandradiskursens område. All kommunikation uttrycker hos Luhmann förväntan om anslutning, och anslutning till ett påstående kräver att påståendet kan relateras till en redan existerande diskurs: ”Den som sätter igång kommunikation eller utvidgar ett systems temarepertoar med nya element, skulle därför göra klokt i att ha kommunikationens förlängning för ögonen och förvissa sig om sina chanser. *Han utvidgar systemgränser*” (Luhmann 2000a: 239).

Lagförslaget kan alltså även ses som ett försök att politisera domstolarnas verk, genom rekryteringsförfaranden. Användningen av frasen ”menat att uppfattas” i § 56 är ett mönsterexempel på denna politiska problemati-

sering, eftersom denna relativa formulering kan inkludera många sätt att uppträda. Krucifix, Dagmarkors och kippa nämns explicit i lagförslaget – huvudduken är inte ensam om att problematiseras i landets rättssalar. Huruvida paragrafen i praktiken kommer att tolkas snävt eller brett kan man för närvarande inte säga något om, men att domarnas uppträdanden nu är en del i det politiska systemet är något man inte kan ta sig ur. Mängden möjligheter till samtycke i relation till koden dansk/muslim, d.v.s. mängden samhällsområden, som berörs av invandrardebatten, är alltså med detta lagförslag utvidgat.

Då regeringen således också själv positionerar sig i Folketinget, speciellt i förhållande till sitt stödparti Dansk Folkeparti, är lagförslaget alltså även ett stycke politisk kommunikation. Eftersom lagförslaget är utverkat på anmodan av Dansk Folkeparti och antaget i Folketinget med dess mandat, ställer sig regeringen nära Dansk Folkepartis politik utan att förlora greppet om den politiska makten, då det finns ett direkt förhållande mellan att få sin politik genomförd och den primära politiska koden – att äga regeringsmakt/opposition. Så långt är det inget nytt, men i en analys av ett lagförslag bör väl de direkta politiska implikationerna trots allt nämnas.

Slutligen ligger i regeringens lagförslag också en aspekt som rör skyddet för juridiska principer, särskilt att den dömande makten skall framstå som neutral. I inledningen heter det att

Syftet med lagförslaget är att bevara hänsynen till att domare i ting, där rätten utövar sin verksamhet i förhållande till medborgarna o.s.v., framstår som neutrala och därmed stärker befolkningens allmänna respekt och förtroende för domstolarna som den dömande makten”

(Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken [Forslag til lov om ændring af retsplejeloven] s. 3, 11 november 2008).

Det är kännetecknande för legitimeringen av rättsstaten att den dömande makten kan sägas vara oberoende av den lagstadvande makten. Utifrån Luhmanns perspektiv är detta som tidigare nämnts ett uttryck för att de två systemen via den strukturella kopplingen som författningen består av, kan orientera sig efter var sin funktion men behålla en (delvis) gemensam syn på omgivningen. Med lagförslaget visar regeringen emellertid att den finner ett försvar för medborgarnas förtroende för just denna koppling

nödvändig, även om det bryter mot tredelningen av makten. Möjligheten att uppnå politiska mål genom rättssystemet beskriver Luhmann i *Die Politik der Gesellschaft*:

Det politiska systemet hittar möjligheter till att ta rätten i bruk som medel att uppnå politiska mål och använder de kommunikationsformer och vägar som föreskrivs i statsorganisationen. (Luhmann 200b: 392. Förf. översättning)

Tillsättningen av nya domare, och därmed rättssystemets fortsättning i Danmark, blir så att säga underkastat det politiska systemets koder, utan att det har någon funktion i rättssystematiskt hänseende, även om det använder och därmed håller fast den strukturella kopplingen mellan de två systemen.

Burka i det offentliga rummet

En liknande fortsättning och utveckling av det politiska systemets inkorporation av religiösa symboler skedde ett halvt år efter antagande av *Förslag till lag om ändring av rättegångsbalken*. Den syriskfödde politikern Naser Khader blev den 17 mars 2009 medlem av regeringspartiet Konservativt Folkeparti efter en tid som medlem av Radikale Venstre, sedan partigrundare och till sist partilös i Folketinget. Han föreslog den 17 augusti 2009, kort efter sitt tillträde som integrations- och utrikestålesman för partiet, att man skulle förbjuda ansiktstäckande slöjor, av honom kallade burkor, i det offentliga rummet. Partiledaren och ministern Lene Espersen (Konservativt Folkeparti) stödde förslaget men det blev intern oenighet både i partiet och i regeringen om förslaget, bl.a. för att det kunde strida mot grundlagen. Den 20 augusti tillsatte statsminister Lars Løkke Rasmussen ett utskott av ämbetsmän från Inrikes- och Socialministeriet, nu Välfärdsministeriet, samt Integrationsministeriet, Justitieministeriet och Arbetsministeriet, för att belysa problematiken ur bl.a. juridiskt perspektiv. Utskottet bad Institutet för Tvärkulturella och Regionala Studier vid Köpenhamns Universitet om att i en rapport undersöka omfattningen, användningen, skälen och tendenserna rörande *burka*, *niqab* och liknande religiöst betingad klädsel. Det s.k. *burka*-utskottets jurister fann förslaget strida mot grundlagen och medan regeringspartierna avvaktade *Rapport*

om *brugen af niqab og burka* lade Peter Skaarup (Dansk Folkeparti) fram förslaget den 8 oktober med Khaders egna formuleringar. Rapporten, som läckt ut till delar av den danska pressen den 15 januari 2010 och publicerats först av kvällstidningen *B.T.* den 17 januari och dagen efter av Velfärdsministeriet, innehöll bl.a. en uppskattning av antalet *burka-* och *niqab-*bärande kvinnor i Danmark baserad på uppfattningar från relevanta forskare, socialarbetare och muslimska nyckelpersoner i miljöerna samt fältstudier i samband med avslutningen av den muslimska högtiden *ramadan*. Uppskattningen som beräknade antalet *burka-* och *niqab-*bärande kvinnor till mellan 100 och 200 (Warburg 2009: 4) blev föremål för massiv politisk uppmärksamhet. Vid lagförslagets betänkande den 28 januari 2010 förklarade Peter Skaarup å DF:s parlamentariska grupps vägnar:

Förslagsställarna har i övrigt noterat att rapporten inledningsvis fastslår, att man i rapporten inte skiljer mellan burka och nikab. Därmed har kritiken mot förslaget förts på felaktiga grunder. Mot den bakgrunden kan man sluta sig till att burka-arbetsgruppen inte kan säga något kvalificerat om antalet muslimska kvinnor som går med burka och nikab i Danmark. Dessutom måste man konstatera att burka-arbetsgruppen inte heller har varit runt i alla hörn av kungariket för att försäkra att summan av burkor och nikaber är trovärdig (*Betänkande över Förslag till folketingsbeslut om förbud mot att bära burka och nikab i det offentliga rummet, Peter Skaarup (DF) m.fl.*).

Yttrandet i ovanstående betänkande liknar åtskilliga slagfärdiga citat från medierna, såsom tidigare Pia Kjærsgaards yttrande ”Jag överväger att anmäla dem [forskarna bakom rapporten] för vetenskaplig oredlighet. Det har gått för långt” (*Jyllands-Posten* 19 januari 2010). Anmälan till Kommittén för Vetenskaplig Örlighet, som definierar vetenskaplig oredlighet som ”förfalskning, fabricering, plagiat och andra allvarliga brott på god vetenskaplig praxis, som begåtts försåtligt eller grovt oaktsamt vid planläggning, genomförande eller rapportering av forskningsmässiga resultat” – (<http://www.fi.dk/raad-og-udvalg/udvalgene-vedroerende-videnskabelig-uredelighed>) – genomfördes dock aldrig, och förslaget röstades ned av Folketinget den 2 februari 2010 med röstsiffrorna 95–19, där bara DF röstade för.

Men *burka*-förslaget är inte desto mindre en intressant variation över utvidgningstemat: Det politiska systemet utvidgar sin temarepertoar till att omfatta vetenskaplighet, där det i rättsfallet utökas med ämnena trovär-

dighet och neutralitet i landets rättssalar. Båda fallen innebär en fortsättning av slöjproblematiken, som anknyter till koden dansk/muslim och innebär en motsättning mellan demokrati och islam. I båda fallen har kommunikationen i ett berört system pekat på att problematiken i praktiken var av begränsad betydelse. Domstolsförfarandet har fått konsekvenser utanför det politiska systemet, eftersom slutsatsen i detta fall var antagandet av lagförslaget specifikt riktat mot rättssystemet, medan *burka*-förbudet som sidoeffekt även politiserat det akademiska systemet.

Religiös klädsel har tydligt inte spelat ut sin roll som bränsle för utvidgning av invandrardiskursen. I Frankrike tillsattes t.ex. i slutet av 2009 en kommitté i parlamentet, som har rekommenderat förbud mot *burka* i vissa offentliga rum, bl.a. sjukhus och skolor (*The Guardian* 25 januari 2010), och 8 oktober 2010 godkände författningsdomstolen i Frankrike lagen med verkan från 2011 (Ritzaus Bureau 8 oktober 2010).

Vidmakthållandet av distinktionen dansk/muslim kan samtidigt ses speglad i andra sociala system. I den senaste forskningen inom muslimska miljöer i Danmark, genomförd av Centrum för Forskning i Islamism och Radikaliseringsprocesser vid Århus Universitet, konstaterar Goli och Shahamak en tendens till att den politiska diskursen figurerar som motiv för ökande religiositet (Goli & Shahamak 2010: 106, 113):

Bland de viktigaste push-factors finns den mest framträdande i formen av diskursiv exklusion, explicit offentligt tillkännagivande av islam och dansk livsform som motsatta poler. [...] Den diskriminerande generaliseringen av islam och muslimer, nästan alla former av det, driver unga muslimer mot det extrema och motiverar ungdomar att söka alternativa samhällen med olika kollektiva identiteter (Goli & Shahamak 2010: 113. Förf. översättning).

Lene Kühle ser också den generaliserade motsättningen i sin radikaliseringsrapport, som är en kvalitativ parallellstudie till Goli och Shahamaks kvantitativa studie: "Debatten om islam och demokrati tenderar att fokusera på valet mellan *sharia* eller en demokratisk författning." (Kühle & Lindekilde 2010: 61. Förf. översättning). Den politiska debattens karaktäristik av religiösa miljöer underbygger ytterligare distinktionen mellan den radikalt-religiösa, antidemokratiska muslimen och den demokratiska, fria dansken. "Det finns en tendens i den offentliga debatten i Danmark, och på

andra håll, att likställa uttryck för social kontroll och religiös mobbning med tecken på radikalisering” (Kühle & Lindekilde 2010: 74. Förf. översättning). Kühles intervjuer i en blandad arabisk-somalisk konvertitmiljö i Århus pekar liksom Goli och Shahamaks forskning på att distinktionen påverkar sättet på vilket religiösa miljöer uppfattar det politiska systemet: ”Många intervjuade menade att det danska samhället kännetecknas av en allmän skepsis och misstro mot den muslimska minoriteten, och de ser de-radikaliseringens politik som ytterligare en nivå i utvecklingen, och utvärderar därmed politiken i ljuset av detta” (Kühle & Lindekilde 2010: 127. Förfat. översättning).

Burka-rapportens sammanfattande ord pekar likaså på en distinktion, som uttrycks i den religiösa klädseln, både i Mellanöstern: “[...] för att uttrycka opposition mot den styrande regimen och dess ideologi” och i Danmark: ”Så långt från att vara identitetsdöljande uppfattas de nya typerna, *nikab* och *burka*, som individuella *statements* från och om de kvinnor som bär dem” (Warburg 2009: 56–57).

Avslutning

Frågan om religiös tillhörighet har onekligen blivit mer kontroversiell och långt mer synlig än tidigare. Danmarks deltagande i det globala samhället med invandring, internet och internationell politik resulterar i att samhällskonstitutionen, som i över 150 år har varit konstant, utmanas. Tanken att religion skulle kunna ha något att säga i det offentliga livet har hittills varit förpassad till ett hörn av den danska mentalitetens städskrubb, men med globaliseringen öppnas nu en dörr som alltsedan Statskyrkans grundande har varit stängd. Bör religionen få utöva sitt inflytande på samhället och vardagslivet? Frågan är en av de viktigaste värdepolitiska ämnena i dagens debatt. Det föreslagna *burka*-förbudet och den antagna § 56 i rättsbalken är ett tydligt svar på denna fråga – ett svar med flera aspekter. Med en systemteoretisk begreppsapparat har jag här presenterat fyra aspekter, nämligen a) en explicit markering av rättssystemets gränser till det religiösa systemet, b) en implicit markering av en ideologisk gemenskaps samhällskonstruktion gentemot en annan – den danska rättsstaten gentemot *sharia*-lagarna i ett religiöst legitimerat styre, c) regeringens politiska ställningstagande i förhållande till de övriga politiska partierna, jfr koden

dansk/muslim, och d) ett försvar för en bestämd systemrelation mellan det politiska och det juridiska systemet. Alla de fyra punkterna kan förstås som en lokal reaktion på de världshistoriska händelser som har resulterat i det globala världssamfundet som vi ser idag. Men utvisningen av huvudduken från Danmarks domstolar är bara ett enkelt streck i sanden. Trycket från globaliseringens tidvatten, som här kanaliseras ut i det danska samhället som avvisande av religion, har knappast blivit uppdämt. Det politiska systemet måste fortsättningsvis iaktta sin omgivnings religiösa dispositioner och försöka definiera sina gränser mot denna omvärld, även om fördämningarna alltid undergrävs av samhällets ständiga ebb och flod.

Referenser

- Arnfred, Carl Emil & Ipsen Boddum, Dorte (2010). Pia K. i frontalangreb på forskere. *Jyllands-Posten* 19, januari 2010, 1. sektion, s. 2.
<http://www.infomedia.dk.ep.fjernadgang.kb.dk/ms/GetArticleFull.aspx?outputFormat=Full&Duid=e1d93a7b>
<http://www.danskfolkeparti.dk/Annoncer.asp> (11/8/2009)
- Davies, Lizzy (2010). French cross-party committee to recommend partial ban on full veil. *Guardian*, 25, January. <http://www.guardian.co.uk/world/2010/jan/25/france-report-veil-burka-ban>
- Domstolsstyrelsen (2008). *Notat om adfærd og personlig fremtræden ved Danmarks Domstole*, 22. april 2008. København: Domstolsstyrelsen.
<http://www.domstol.dk/om/Nyheder/oevrigenyheder/Documents/Notat%20om%20adfærd%20og%20personlig%20fremtraeden%20ved%20Danmarks%20Domstole.pdf>
- Fogh Rasmussen, Anders (2006). Hold religionen indendørs. *Politiken*, 20. maj 2006: 3. sektion, 6. <http://www.infomedia.dk.ep.fjernadgang.kb.dk/ms/GetArticleFull.aspx?outputFormat=Full&Duid=e0656a86>
- Folketinget (2007). *Svar (endeligt) på § 20-spørgsmål S4905*, 28. juni 2007. København: Folketinget, Lovsekretariatet. <http://www.folketinget.dk/samling/20061/spoergsmaal/S4905/svar/endeligt/20070629/386152.pdf>
- Folketinget (2007). *Svar (endeligt) på § 20-spørgsmål S5353*, 20. juli 2007. København: Folketinget, Lovsekretariatet. <http://www.folketinget.dk/samling/20061/spoergsmaal/s5353/svar/endeligt/20070720/389874.pdf>

- Folketinget (2010). *Betænkning over Forslag til folketingsbeslutning om forbud mod at bære burka og niqab i det offentlige rum (af Peter Skaarup [DF] m.fl.)* København: Folketinget, Retsudvalget. <http://www.ft.dk/dokumenter/tingdok.aspx?samling/20091/beslutningsforslag/b11/bilag/7/792208/index.htm>
- Fournier, Pascale & Yurdakul, Gökçe (2006). Unveiling distribution: Muslim women with headscarves in France and Germany. *Migration, Citizenship, Ethnos*, 167–185. Red: Y. Michal Bodemann & Gökçe Yurdakul, New York: Palgrave Macmillan.
- Gaasholt, Øystein & Togeby, Lise (1995). *I Syv Sind*. Århus: Politica.
- Justitsministeriet (2008). *Forslag til lov om ændring af retsplejeloven*, 11. november 2008. København: Justitsministeriets Lovafdeling. http://www.justitsministeriet.dk/fileadmin/downloads/Pressemeddelelser2008/lov_om_aendring_af_retsplejeloven.pdf
- Pinholt, Kristoffer, Nielsen, Hanne Fall & Svane, Anne Mette (2007). Præsident for højesteret: Dommere kan bære tørklæde. *Jyllands-Posten*, 6. juni 2007, 1. sektion, s. 1. <http://www.infomedia.dk.ep.fjernadgang.kb.dk/ms/GetArticleFull.aspx?outputFormat=Full&Duid=e0a1cfd1>
- Kühle, Lene & Lindekilde, Lasse (2010). *Radicalization among Young Muslims in Aarhus*. Aarhus: Center for Forskning i Islamisme og Radikaliseringsprocesser, Aarhus Universitet.
- Luhmann, Niklas (2000a): *Sociale systemer*. København: Hans Reitzels Forlag
- Luhmann, Niklas (2000b): *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (2000c): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Riis, Ole (2007). Religious pluralism in a local and global perspective: Images of the Prophet Mohammed seen in a Danish and a global context. *Religion, Globalization and Culture*, ss. 431–451. Red. Peter Beyer, Leiden: Brill.
- Ritzaus Bureau (2008). Fogh: Forbud ikke rettet mod muslimer. *Ritzaus Bureau*, 21. maj 2008. <http://www.infomedia.dk.ep.fjernadgang.kb.dk/ms/GetArticleFull.aspx?outputFormat=Full&Duid=e1071240>
- Ritzaus Bureau (2008). Dommere kan kan tvinges fra sager. *Ritzaus Bureau*, 12. november 2008. <http://www.infomedia.dk.ep.fjernadgang.kb.dk/ms/GetArticleFull.aspx?outputFormat=Full&Duid=e149887e>
- Ritzaus Bureau (2010):. Fransk burkaforbud er godkendt af domstol. *Ritzaus Bureau*, 8. oktober 2010. <http://www.infomedia.dk.ep.fjernadgang.kb.dk/ms/GetArticleFull.aspx?outputFormat=Full&Duid=e239fa58>

- Rohe, Mathias (2003). Islamic law in German courts. *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*. Leiden: Brill.
- Sayed, Mosa. 2010. *Islam och arvsrätt i det mångkulturella Sverige. En internationell och jämförande studie*. Iustus Förlag AB: Uppsala.
- Simonsen, Jørgen Bæk (2006). Den muslimske minoritet i Danmark. *Gudebilleder. Ytringsfrihed og religion i en globaliseret verden*, 153–164. Red. Lisbet Christoffersen, København: Tiderne Skifter.
- <http://www.sportgoodsfonden.dk/projekter/mangfoldighedsprojektet.html>
(11/8/2009)
- Thomsen, Claus B. (2008). Interview: Skal en dommer skjule sin tro? *Politiken*, 11. maj 2008, PS, s. 4. <http://www.infomedia.dk.ep.fjernadgang.kb.dk/ms/GetArticleFull.aspx?outputFormat=Full&Duid=e103875b>
- Togeby, Lise (2004). *Man har et standpunkt ... Om stabilitet og forandring i befolkningens holdninger*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Udvalgene vedrørende Videnskabelig Uredelighed – <http://www.fi.dk/raad-og-udvalg/udvalgene-vedroerende-videnskabelig-uredelighed> (12/3 2010)
- Warburg, Margit et al. (2009). *Rapport om brugen af niqab og burka*. København: Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier.
- Østergaard, Bent (2007). *Indvandrerne i Danmarks historie*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.

DEL 3

Islam och politiska tolkningar

Unga muslimer och politik¹

JONATAN BÄCKELIE & GÖRAN LARSSON

I motsats till antagandet om religionens död har religion och religiositet fått en allt större betydelse inom politiken och samhällsdebatten (Furseth & Repstad 2005: 15, 83). Sällan har diskussionen om religionsfrihetens gränser varit så aktuell som under det senaste decenniet. Vid sidan av lokala motsättningar och konflikter om minareter, religiösa friskolor, religiös klädsel och skolavslutningar i kyrkor fylls media dagligen av exempel på religionens plats och funktion i globala och internationella konflikter. Förutom muslimska grupper har till exempel hindunationalister i Indien, kristna i Föränta Staterna, judiska bosättare i Israel–Palestina och kristdemokratiska partier i Europa lyft fram religionens betydelse för konstruktionen av identitet, sammanhållning och en gemensam värdegrund. Trots återkommande försök av att göra en bodelning mellan religion och politik i den västerländska politiska filosofin är det tydligt att det ofta är svårt att skilja mellan politiska processer och religiösa ideologier. För att citera Olov Hammer:

Varje försök att diktera andra människors beteende, att påverka hur det offentliga och privata livet bör förhålla sig till varandra och att föreskriva hur människor bör uppfatta sin verklighet handlar om maktutövning (Hammer 2004: 256).

Vanligtvis bygger både religiösa livsåskådningar och politiska manifest på en uppfattning om det goda livet och vad som är naturligt eller onaturligt

1 Om inte annat anges bygger föreliggande text på Bäckelie 2010.

för människan.² Ur detta perspektiv försöker både religiösa och politiska föreställningar säga hur människor i praxis bör leva sina liv och hur samhället skall inrättas för att möjliggöra det ”goda livet”. Trots att politik och religion kan stå i motsatsförhållande till varandra – vilket tycks vara en vanlig uppfattning i dagens Sverige – är det lika vanligt att religion används för att legitimera politiska ideologier och rådande samhällssystem. För att återge Émile Durkheims kända tes, att samhället hålls ihop av religion. Historien är därför fylld med exempel på hur religion och politik har för-enats och använts för att legitimera makt och rådande samhällsordningar: Gustav Vasas maktövertagande i Sverige, apartheidregimens raspolitik i Sydafrika liksom den sydamerikanska befrielseörelsen är bara tre exempel på hur föreställningar om religion och politik är sammanvävda och beroende av varandra. Sammantaget är det tydligt att uttolkningar av religion både kan användas för att legitimera och ifrågasätta makt.

Oavsett att alla religioner kan tolkas och brukas på en mängd olika sätt framställs ofta muslimer i den mediala debatten som avvikande och som ett potentiellt hot mot västvärlden. Trots att den offentliga debatten inkluderar stereotypa förenklingar och en bild av muslimer som diametralt annorlunda visar andra studier på att en minoritet av muslimer vill införa *sharia*-lagar i Europa. Dessa tendenser skall givetvis analyseras, men det stora flertalet personer av muslimsk kulturell bakgrund tycks inte avvika från majoritetens uppfattningar om religion och politik.³ Att studera hur ”vanliga” muslimer ser på politik och religion är därför av största vikt och problematiserande och analyserande beskrivningar är av stor betydelse.

Föreliggande kapitel tar sin utgångspunkt i hur medlemmar i ungdomsföreningen *Sveriges Unga Muslimer* (SUM) förhåller sig till politik och religion. Materialet till kapitlet bygger på en enkätstudie från ovan nämnda förenings årliga ungdomskonferens som hölls i Stockholm 10–13 april

- 2 Se exempelvis Graham Wards och Michael Hoelzls (2006) genomgång av historiskt viktiga tänkare, däribland Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) och Karl Marx (1818–1883), och hur de flesta, om inte samtliga, explicit har diskuterat och haft synpunkter på hur skärningspunkten mellan religion och politik bör se ut.
- 3 I Esposito & Mogahed 2007 diskuteras vad muslimer kontra majoritetssamhälle anser i olika frågor utifrån internationella gallupundersökningar.

2009.⁴ Syftet med texten är att se hur deltagarna på ungdomskonferensen förhåller sig till den politiska vänster-högerskalan som bland annat används av SOM-institutet i Göteborg för att undersöka hur väljare i Sverige placeerar sig på en skala mellan vänster och höger. I Sverige uppfattas Vänsterpartiet oftast som längst till vänster och Moderaterna längst till höger; en uppdelning som föreliggande text kommer att problematisera. I titeln på kapitlet används den något vaga beteckningen unga muslimer, men i föreliggande text avser ”unga muslimer” de individer som deltog i SUM:s ungdomskonferens och som därtill svarade på enkäten. Vår definition av ungdom har därför inget med ålder, biologi eller juridiska gränser att göra (Larsson 2003a).

Ungdomskonferensen

Mellan 10 och 13 april 2009 anordnade Sveriges Unga Muslimer (SUM) för 16:e gången en ungdomskonferens på Åsö gymnasie- och vuxenskola vid Skanstull på Söder i Stockholm. Enligt arrangörens egen uppskattning hade konferensen cirka 1 200 deltagare, varav ett femtiotal funktionärer och frivilligarbetare. Konferensen bestod först och främst av föreläsningar av både svenska och internationella muslimska ledare, men också musikframträdanden, paneldiskussioner, en stödkväll för Palestina och andra aktiviteter. Föreläste gjorde bland annat shejkerna Mohamed Dini, Khalid Yassin (båda från USA) och Daniel Stridsman (biträdande rektor för Al-Azharskolan som är en muslimsk friskola i Stockholm) över ämnen som kunde relateras till islam och muslimers tillvaro i Sverige.

Mohamed Dinis föreläsningar betonade balans mellan det materiella och andliga och uppmanade åhörarna att inte se livet i svart och vitt. Vidare hölls en frågestund där ungdomar kunde ställa konkreta frågor till shejken om vad som var tillåtet eller inte: ”Får jag döda en geting för att jag blir rädd?”, ”Får jag fråga en tjej/kille om deras MSN-detaljer eller mail om mina avsikter är rena?”, ”Hur ska jag göra för att få en tidigare vän att sluta sprida rykten om mig?” och så vidare. Dini hade ett märkbart följande av män-

4 Se Bäckelie 2010 för en vidare diskussion kring metodiska överväganden och utformning samt en mer detaljerad redovisning av undersökningens resultat från enkätundersökningen som utgör empirin för detta kapitel.

niskor som kom med frågor mellan och i anslutning till föreläsningarna, det tog honom till exempel mer än en halvtimme att gå från aulan, där föreläsningarna hölls, till matsalen 40 meter bort eftersom han stoppades av människor som hade frågor eller feedback.

Om Dini undervisade som en lågmäld präst var Khalid Yassin snarare att likna vid en eldig pastor i en karismatisk frikyrka. Yassin höll två föreläsningar varav en gavs under rubriken ”Islam and Modernity”, varvid Yassin hävdade att muslimer stod bakom i princip alla viktiga upptäckter och vetenskapliga framsteg.⁵ Vid den första föreläsningen tog han emot en konvertit, men bestämde också att den unge mannen skulle ges ett nytt muslimskt namn, något som varken skedde i samråd eller samförstånd med SUM eller konvertiten själv. Detta kan tolkas som att det från SUM:s sida fanns en öppenhet för flera olika åsikter och teologiska synsätt eller som att Yasin agerade på egen hand vilket inte motsvarade SUM:s förväntningar.

Förutom föreläsningar omfattade konferensen även samhällspolitiska paneler. Bland annat deltog riksdagsledamoten Mehmet Kaplan (MP) och den presumtiva EU-parlamentarikern Ardalan Shekarabi (S) i en paneldebatt under rubriken ”Det muslimska perspektivet i den politiska debatten”. Kaplan var optimistisk och pratade om hur valet av Barack Obama 2009 inneburit en förändring som sträcker sig utanför USA:s gränser. Valet av Obama visar att människor som lever i utanförskap kan återfå makt och en tro på att förändring är möjlig. Shekarabi höjde snarare ett varningens finger och betonade att det ”muslimska perspektivet” riskerade att försvinna på grund av lågt valdeltagande i invandrartäta förorter och Sverigedemokraternas ökade popularitet. Både Kaplan och Shekarabi framhöll att de som ”hatar muslimer” inte gör skillnad på praktiserande, sekulära eller antireligiösa muslimer. Istället reduceras frågan till att bli en ”muslimfråga” likt 1930-talets ”judefråga”.⁶

Förutom föreläsningar, frågestunder och paneldebatter anordnades bönen även idrottsaktiviteter, bland annat afrikansk dans och fotboll. Män och kvinnor (eller för att använda deras egen terminologi: bröder och systor) idrottade inte tillsammans. De toaletter på skolan som vanligtvis var

5 Jfr Stenberg 1996.

6 Se exempelvis Åkesson 2009.

unisex, fick också lappar där det stod ”bröder” och ”systrar”. På föreläsningarna i aulan satt män och kvinnor på separata bänkar, däremot var inte uppdelningen män på ena sidan och kvinnor på andra sidan tillämpad, även om vissa sådana försök gjordes (med separata ingångar ifrån varsitt håll).

Föreläsningarna hölls på svenska eller engelska, men inslagen av arabiska var många och dessa skedde oftast utan översättning. I övrigt förekom en rad språk, däribland norska, turkiska och teckenspråk. Av de cirka 1200 deltagarna, var en relativt stor grupp tillresta från Norge.⁷ Dessa exkluderas i undersökningen eftersom studien fokuserar svenska muslimer och hur dessa ser på sitt politiska system. Med norrmännen borträknade uppgår respondenterna på undersökningen uppskattningsvis till en knapp fjärdedel av konferensdeltagarna. Inför undersökningen hade 500 enkäter som omfattade 83 frågor tryckts upp, och det stora antalet deltagare gjorde att det inte var möjligt att få alla som närvarade på konferensen att svara. Av 500 utdelade enkäter besvarades 269, vilket ger en svarsfrekvens på 53,8 procent. Naturligtvis är det svårt att uppskattningsvis bedöma procentuell fördelning bland 1200 deltagare, men kvinnorna tycks ha varit i majoritet. Detta överensstämmer med fördelningen bland respondenterna, vilken var cirka 70 procent kvinnor, 30 procent män. Merparten av kvinnorna hade någon form av huvudduk, en handfull hade heltäckande slöja, det vill säga *niqab*. Av männen hade en minoritet fotsida kläder, den övervägande delen ”vanliga” kläder. Konferensens huvudsponsorer var Studieförbundet Ibn Rushd, Islamic Relief, Tele2 Comviq och Sveriges Islamiska Skolor.

Enkätundersökningens genomförande

I föreliggande avsnitt skall vi kortfattat redovisa hur Bäckelie genomförde datainsamlingen under konferensen på Åsö gymnasium. Intill matsalen där merparten av deltagarna åt låg ett anslutande rum där det fanns en rad bord uppställda för olika typer av försäljning. Här såldes konst (kalligrafi) baserad på citat ur Koranen, men även muslimskt badmode⁸ och allehanda artiklar – halsdukar, mössor och annat – till stöd för Palestina. För att

7 Se Jacobsen 2006 för en introduktion till unga muslimer i Norge.

8 För en fördjupad diskussion om ”muslimskt badmode”, se Berglund 2008.

kunna genomföra föreliggande studie hade Bäckelie fått ett bord vid sidan om SUM:s styrelse. På bordet och på väggen bakom hängdes texten ”Vad tycker du om svensk politik? – Var med i en viktig undersökning!” upp för att väcka intresse kring undersökningen. Större delen av fredagen var tämligen lugn och de flesta som besökte matsalen gjorde det för att leta efter registreringsbordet och få sina deltagarbrickor. Det var uppenbart att anslaget i sig inte var tillräckligt inspirerande för att skapa en anstormning av intresserade deltagare. Istället valdes en uppsökande strategi där ungdomar som hade samlats i solskenet på skolgården tillfrågades om de ville besvara en enkät om sin syn på politik. Det visades sig vara svårt att fånga ungdomarnas intresse och få dem att avbryta umgänget med sina kompisar för att besvara enkätens 83 frågor. Om man fyllde i enkäten utan avbrott tog den cirka 15 minuter att besvara, men om man samtidigt skulle umgås med vänner och delta i samtal med andra så tog enkäten betydligt längre tid i anspråk. Detta gjorde att enkäterna ibland kunde ta dubbla, kanske till och med tredubbla tiden att fylla i. I valet mellan att umgås med vänner eller besvara en mängd frågor tröttnade säkerligen många på vägen och flera av de insamlade enkäterna var endast ifyllda till hälften vilket leder till olika svarsfrekvens för de olika frågorna (detta diskuteras vidare nedan).

Fördelen med att personligen dela ut frågeformuläret var att det blev möjligt att konfrontera grupper och individer som kanske inte annars skulle ha vågat eller valt att besvara enkäten. Många svarade ”Men jag *kan* ingenting om politik”, varpå det blev möjligt att förklara att det inte rörde sig om en tipspromenad och att alla svar är lika värdefulla oavsett om man avskyr, älskar eller struntar blankt i politik.

Under fredagen och lördagen gick det relativt bra att få in enkätsvar från konferensens kvinnliga deltagare. Värre var det med ”bröderna” där många var ovilliga till att fylla i undersökningen. Turligt nog var flera av styrelsemedlemmarna tillmötesgående och hjälpte till med undersökningen genom att dels gå med ut på skolgården, dels gå i god för undersökningens trovärdighet. De delade dessutom ut en rad formulär på egen hand, vilket var mycket generöst gjort. Det förekom också ett rykte om att undersökningen genomfördes på uppdrag av Säpo och detta gjorde att en del personer var ovilliga att svara på enkäten. I den mån deltagarna ventilerade denna oro i samtal med SUM:s styrelse och Mehmet Kaplan så dementerade de ryktet. Ett mindre antal personer ville inte heller svara på frågorna

för att de trodde att det skulle kunna ställa muslimer i Sverige i dålig dager. Vissa av deltagarna verkade vara medvetna om att den egna gruppens attityder i sakfrågor kan tänkas skilja sig ifrån vad merparten av icke-muslimska medborgare tycker i samma frågor, och att det därför fanns en ovilja eller rädsla att formulera och uttrycka politiska ställningstaganden, som bygger på religiös övertygelse, i det offentliga rummet. Ur detta perspektiv väcker en studie av politik och religion också etiska frågeställningar, metodologiska problem och frågor om representativitet. I det offentliga samtalet tycks ofta religiösa ledares tolkningsföreträde och religionens betydelse överbetonas på bekostnad av andra faktorer som ekonomi, social ställning, genus och makt. Istället för att diskutera i vilken omfattning segregation, utanförskap, diskriminering och maktstrukturer påverkar människors möjligheter att förverkliga sina drömmar och uppnå ett ”gott liv” reduceras diskussionen ofta till att handla om islam och ”muslimskhet”.

Resultatredovisning

Nedan redovisas resultaten från den genomförda enkätundersökningen. Inledningsvis bör det sägas att alla 269 enkäter som insamlades inte innehåller svar på samtliga av enkätens frågor. Därför blir antalet svarande olika på olika frågor. Antalet individer som utgör 100 procent varierar alltså mellan frågorna. Samtliga siffror i text, figurer och tabeller nedan är presenterade så att de som svarat på frågan utgör 100 procent. Till exempel i frågan om könstillhörighet (som är den första som redovisas) så besvarade 245 individer enkäten just i den frågan, vilket innebär att 245 individer utgör 100 procent just på den frågan. Denna redovisningsform valdes, framför att redovisa 269 enkäter som 100 procent på samtliga frågor och sedan ange obesvarade enkäter i procent, eftersom den maximerar möjligheten till jämförelser med en liknande studie som genomförts av Magnus Hagevi (se nedan) som använder sig av samma redovisningsmetod.

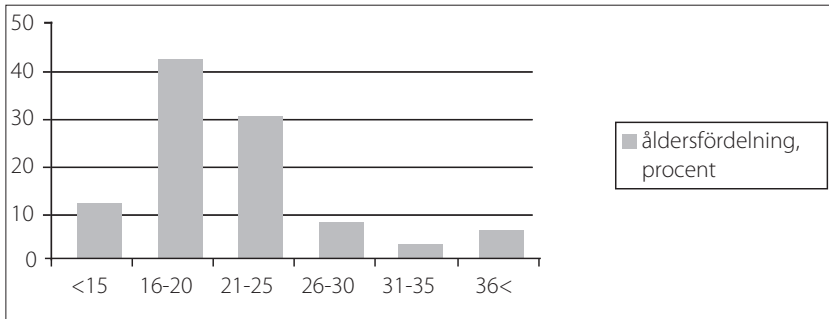
Av de 269 individer som svarade på enkäten var 177 kvinnor (72,2 procent) och 68 var män (27,8 procent). 183 individer (74,7 procent) uppgav sig vara svenska medborgare, 12 personer (4,9 procent) var medborgare i ett annat land och 50 personer (20,4 procent) var både svenska medborgare och medborgare i annat land. Över hälften av deltagarna (144 personer, 59,3 procent) var från Stockholm med kranskommuner, 38 personer (15,6 pro-

cent) var från övriga Svealand, 25 individer (10,3 procent) från Stor-Göteborg, 14 individer (5,7 procent) från Malmö-Lund-området och 15 individer (6,2 procent) från övriga Götaland, 6 individer (2,5 procent) var från Norrland. En person (0,4 procent) uppgav sig vara svensk, men var bosatt i Oslo.

Den socialdemokratiska representanten Ardalan Shekarabi hade under den samhällspolitiska paneldebatten på konferensen slagit fast att valdeltagandet i invandrartäta kommuner endast motsvarar cirka 15 procent. Det finns anledning att kommentera detta. Förutom den diskussion som förs nedan bör det sägas att det finns muslimer som anser att det är fel att delta i demokratiska processer, då demokrati ger suveränitet till folket istället för till Allah.⁹ En organisation som står för detta perspektiv är *Hizb al-Tahrir* (*Hizb-al-Tahrir* 2009). Detta perspektiv har dock av allt att döma mycket litet eller inget gemensamt med vare sig respondenternas eller SUM:s syn på politik som den kom till uttryck under ungdomskonferensen.

För att återgå till Shekarabis argumentation kan det tolkas som om muslimer i allmänhet skulle vara ointresserade av politik (eftersom Shekarabi tar upp detta som relevant under paneldebatten i just detta forum). Dessutom kan det tolkas som om respondenterna i huvudsak bor i så kallade invandrartäta förorter. Det finns dock olika siffror här som är värda att jämföra. Att ge en så pass samlad bild som Shekarabi tillhandahåller verkar svårt. För till exempel Bergsjön i Göteborg var andelen utländska medborgare som röstade i lokala val 32,6 procent år 1994 och 19,8 procent år 1998. I Gunnared, Göteborg, var motsvarande siffror 34,5 procent år 1994 och 23,8 procent år 1998 (Jonsson 1999: 8). Shekarabis uppskattning överensstämmer inte heller med exempelvis valdeltagandet i Botkyrka år 2006, vilket var 76 procent i riksdagsvalet och 71 procent i lokalvalet (Sidén 2007). Dessa uppgifter bör också jämföras med Olsson och Dahlgrens siffror som anger att runt 80 procent av hela Sveriges befolkning röstar i allmänna val (Olsson & Dahlgren 2009: 34). Samtidigt pekar siffrorna på att valdeltagandet snarare sjunker än ökar och ur detta perspektiv tycks Shekarabis dystra påstående ha en viss relevans.

9 För en introduktion till olika muslimska uppfattningar och positioner när det gäller demokrati se Esposito & Voll 1996.



FIGUR 7.1 Respondenternas ålder

Det är också problematiskt att slå fast att de muslimer som deltog i undersökningen endast bor i invandrartäta kommuner. Istället tycks spridningen mellan olika boendeformer (villa, hyreshus och så vidare) samt typ av område (invandrartät förort, ”välbgad” förort, innerstad och så vidare) vara stor och ingen särskild slutsats har kunnat dras utifrån vår enkätstudie när det gäller dessa frågor.

Figuren visar åldersspridningen indelat i ålderskategorierna >15 år, 16–20, 21–25, 26–30, 31–35 och 36<. Majoriteten (174 individer) tillhörde kategorierna 16–20 och 21–25 år; sammantaget stod dessa grupper för 71,6 procent. 28 personer (11,5 procent) var 15 år eller yngre, 102 personer (42 procent) var mellan 16–20, 72 personer (29,6 procent) mellan 21–25, 19 personer (7,8 procent) var mellan 26–30, 8 personer (3,3 procent) var mellan 31–35 och 14 personer (5,8 procent) var 36 eller äldre.

Trots att ett religiöst engagemang bör vara givet hos den som väljer att delta i en muslimsk ungdomskonferens är det intressant men mycket svårt att mäta graden av religiositet eftersom det finns flera definitioner på vem som skall räknas som muslim och vad som avses med religiositet.¹⁰ Medveten om dessa metodiska problem ställdes följande frågor om religiositet; ”Hur ofta ber du fem gånger om dagen?” samt ”Fostar du under Ramadan?”. I tabell 7.1 och 7.2 redovisas svaren på dessa två frågor.

10 Detta diskuteras och mäts olika beroende på undersökning, jfr Sander 1993; Inglehart 2004; Hagevi 2009a; Skog 2001a och 2001b samt Larsson & Sander 2007.

TABELL 7.1 "Hur ofta ber du fem gånger om dagen?"

	Individer	Procent
Varje dag	171	70,7
De flesta dagar i veckan	33	13,6
1-2 dagar i veckan	11	4,5
Någon gång i månaden	9	3,8
Mer sällan	11	4,5
Aldrig	7	2,9
Totalt	242	100

TABELL 7.2 Fastar du under Ramadan?"

	Individer	Procent
Ja	241	98
Nej	5	2
Totalt	246	100

171 individer (70,7 procent) uppgav att de bad fem gånger varje dag, 33 individer (13,6 procent) bad fem gånger de flesta dagar i veckan, 11 individer (4,5 procent) 1–2 dagar i veckan, 9 individer (3,8 procent) någon gång i månaden, 11 individer (4,5 procent) mer sällan och 7 individer (2,9 procent) uppgav att de aldrig ber fem gånger om dagen. Vidare uppgav 241 individer (98 procent) att de fastar under Ramadan, endast 5 individer (2 procent) uppgav att de inte fastade.

Eftersom SUM har som avsikt att betona eller hjälpa till att bygga en svensk muslimsk identitet (Larsson 2003b), där det primära språket för islam i Sverige är svenska och inte arabiska var det intressant att undersöka huruvida respondenterna förstår arabiska. På frågan "förstår du arabiska?" svarade 164 individer (70,7 procent) ja och 68 individer (29,3 procent) nej. Av det totala antalet svarande var 37 svar ogiltiga eftersom respondenter själva skrev dit "lite" eller kryssat mittemellan ja och nej när det gällde deras kunskap i arabiska.

För att ytterligare kommentera röstbeteende utifrån de siffror vi diskuterade tidigare kring valdeltagande i invandrartäta kommuner kan det också vara intressant att notera att 36 individer (13,4 procent) uppgav sig

vara medlemmar i ett politiskt parti eller dess kvinno- eller ungdomsförbund. Detta gör bilden ytterligare komplex och visar på en variation av förhållanden inom den undersökta gruppen, snarare än att siffrorna berättigar att placera in respondenterna i en mer generaliserad bild av invandrare som boende i problemområden med lågt röstdeltagande.

På frågan ”Hur intresserad är du i allmänhet av politik” uppgav 59 individer (21,9 procent) att de var mycket intresserade, 119 individer (44,2 procent) att de var ganska intresserade, 71 individer (26,4 procent) att de inte var särskilt intresserade samt 20 individer (7,5 procent) uppgav att de inte alls var intresserade.

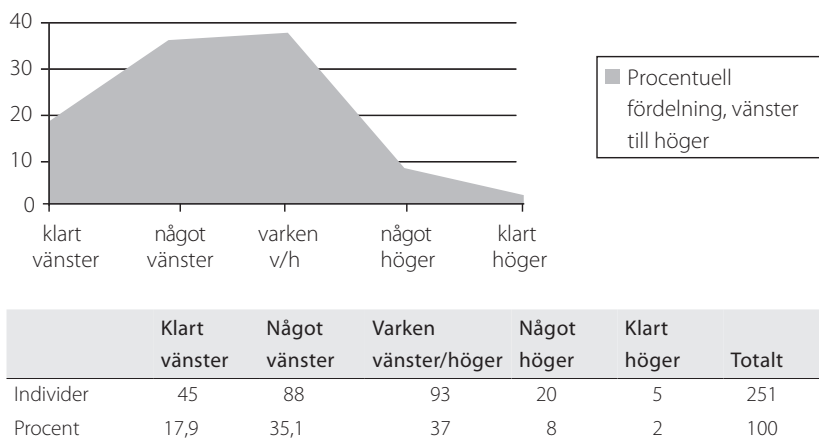
TABELL 7.3 Generellt intresse för politik

	Individer	Procent
Mycket intresserad	59	21,9
Ganska intresserad	119	44,2
Inte särskilt intresserad	71	26,4
Inte alls intresserad	20	7,5
Totalt	269	100

Vidare tillfrågades respondenterna: ”Allmänt sett, hur stort förtroende har du för svenska politiker?”. På denna fråga svarade 7 individer (2,7 procent) att de hade mycket stort förtroende för svenska politiker, 74 individer (27,5 procent) att de hade ganska stort förtroende, 138 individer (51,3 procent) att de hade ganska litet förtroende och 45 individer (16,7 procent) att de hade mycket litet förtroende för svenska politiker.

TABELL 7.4 Förtroende för politiker

	Individer	Procent
Mycket stort	7	2,6
Ganska stort	74	27,5
Ganska litet	138	51,3
Mycket litet	45	16,7
Saknas/ogiltiga	5	1,9
Totalt	269	100



FIGUR 7.2 Inplacering vänster-högerskalan. Totalt 100%. Antal svarande: 251 personer.

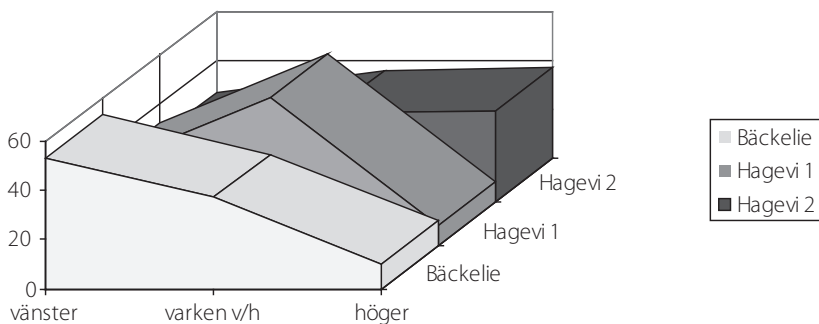
Nästföljande fråga är den som tydligast knyter an till huvudfrågan om i vilken utsträckning unga muslimer relaterar till den politiska vänster-högerskalan. Respondenterna fick frågan: ”Man talar ibland om att politiska åsikter kan placeras in på en vänster-högerskala. Var någonstans skulle du placera dig själva på en sådan vänster-högerskala?”

På denna fråga valde 45 individer (17,9 procent) att placera in sig ”klart till vänster”, 88 individer (35,1 procent) ”något till vänster”, 93 individer (37 procent) ”varken till höger eller vänster”, 20 individer (8 procent) ”något till höger” och fem individer (2 procent) ”klart till höger”. Sammantaget placerade en dryg tredjedel av de svarande sig själva som varken höger eller vänster, 53 procent betecknade sig som vänster i varierande utsträckning och endast 10 procent betecknade sig själva som höger.

Utifrån diskussionen om olika sätt att mäta religiöst engagemang är det möjligt att göra en jämförelse med statsvetaren Magnus Hagevis studie *Politisk opinion och religiositet i Västra Götaland* (2009a). Föreliggande studies mätning av religiöst engagemang kan till exempel jämföras med den grupp av muslimer som Hagevi benämner ”Salat-bedjande muslimer” (det vill säga de muslimer som beaktar de fem tidebönerna). Av denna population betecknade 12 procent sig själva som ”klart till vänster”, 20 procent som ”något till vänster”, 60 procent betecknade sig som ”varken till vänster eller till höger”, 6 procent som ”något till höger” och 2 procent ”klart till höger” (Hagevi

2009a:219). Detta resultat kan också jämföras med sympatierna bland dem som betecknas som regelbundna religiösa mötesbesökare (i allmänhet, inte bara muslimer). Där betecknade 9 procent sig själva som ”klart till höger”, 28 procent som ”något till höger”, 36 procent som ”varken till höger eller till vänster”, 18 procent som ”något till vänster” och 9 procent som ”klart till vänster” (Hagevi 2009a:142). Nedan följer en uppdelning i ”vänster”, ”varken vänster eller höger” och ”höger”, där alternativen ”något” och ”mycket” slagits ihop, och där två urval ur Hagevi jämförs med Bäckelie.

Hagevi 1 står här för dem som i Hagevis studie betecknas som Salatbedjande muslimer (Hagevi 2009a:219), en grupp med 256 svarande. Hagevi 2 står för dem som i Hagevis studie betecknas som regelbundna religiösa mötesbesökare (Hagevi 2009a:142), en grupp med 382 svarande. Det bör poängteras att bilden som framträder i den här studien är mer komplex. Det är till exempel mycket svårt att placera in individer längs vänster-höger-skalan eftersom inplaceringen inte automatiskt korresponderar med vare sig partisympatier eller ställningstaganden i sakfrågor. Detta kommer att illustreras närmare nedan, särskilt då respondentens ställningstaganden i en rad sakfrågor inte korresponderar med hur respondentens favoritparti ställer



	vänster	varken v/h	höger	totalt
Bäckelie	53	37	10	100
Hagevi 1	32	60	8	100
Hagevi 2	27	36	37	100

FIGUR 7.3 Inplacering vänster-högerskalan (procent). Jämförelse med muslimer i Hagevi (2009a).

sig i samma fråga. Att försöka ringa in respondenterna med hjälp av en inplacering längs med vänster-högerskalan riskerar därmed att bli missvisande. Detta, vill vi hävda, är en av resultatredovisningens viktigaste poänger.

När respondenterna tillfrågades "Vilket parti tycker du bäst om idag?" blev svaret följande. Bäst omtyckt var S med 118 individer (54,6 procent) som uppgav dem som favoritparti. Näst mest populärt var MP: 60 individer (27,8 procent). Därefter följde V: 19 individer (8,8 procent); M: 15 individer (6,9 procent); C: två individer (0,9 procent) och KD: en individ (0,5 procent). Ingen av dem som fyllde i enkäten uppgav FP eller SD som favoritparti och på alternativet övrigt parti fick P (*Piratpartiet*) en röst (0,5 procent). Många enkäter fick här räknas som ogiltiga på grund av att respondenter kryssat för fler än ett parti som sin favorit.

Enligt Hagevi (2009a) var S det mest favoriserade partiet med 64 procent bland *salat*-bedjande muslimer, d.v.s. de som iakttar de fem dagliga bönerna. Näst störst var V som fick 19 procent, MP 10 procent, FP 4 procent och M 3 procent, KD och C hade 0 procent vardera (Hagevi 2009a:184).¹¹

Detta kan jämföras med sympatierna bland dem som betecknas som regelbundna religiösa mötesbesökare. Där var S det mest favoriserade partiet med 31 procent, följt av KD med 30 procent, FP med 12 procent, M och C med 10 procent vardera, MP med 4 procent och V fick 3 procent (Hagevi 2009a:131).

TABELL 7.5 Favoritparti (svar på frågan "Vilket parti tycker du bäst om idag?").

	Individer	Procent
S	118	54,6
MP	60	27,8
V	19	8,8
M	15	6,9
C	2	0,9
KD	1	0,5
P	1	0,5
FP	0	0
SD	0	0
Totalt	216	100

11 *Salat*-bedjande muslimer skiljde sig här inte nämnvärt åt jämfört med den övergripande gruppen muslimer. Störst skillnad var att S fick 72 procent i gruppen "Muslim", "på bekostnad av" V 14 procent och MP 8 procent.

TABELL 7.6 Favoritparti, jämförelse med muslimer i Hagevi (2009).

	Bäckelie	Hagevi 1	Hagevi 2
S	54,6	64	31
MP	27,8	10	4
V	8,8	19	3
M	6,9	3	10
C	0,9	0	10
KD	0,5	0	30
P	0,5	0	0
FP	0	4	12
SD	0	0	0
Totalt	100	100	100

Bäckelie står här för den egna studiens respondenter, vilket jämförs med två urval ur Hagevi; *Salat*-bedjande muslimer (en grupp med 215 svarande) betecknas som Hagevi 1 (Hagevi 2009a:184) och regelbundna religiösa mötesdeltagare (359 svarande) betecknas Hagevi 2 (Hagevi 2009a:131). Hagevis studie redovisas avrundat till hela procent. I den egna studien är dock stödet för KD och C så litet att det skulle missrepresenteras om den egna studien inte redovisades mer detaljerat i dessa fall.

För att fördjupa diskussionen om vänster-högerskalan tillfrågades respondenterna om följande fråga: "Anser du dig vara en övertygad anhängare av detta parti?" och kunde då välja mellan svarsalternativen "Ja, mycket övertygad", "Ja, något övertygad" och "Nej".

TABELL 7.7 "Anser du dig vara en övertygad anhängare av detta parti?"

Parti	Fördelning procent			Totalt	Antal svarande
	Ja, mycket	Ja, något	Nej		
S	23,9	51,3	24,8	100	113
MP	18,6	47,5	33,9	100	59
V	15,8	36,8	47,4	100	19
M	33,3	33,3	33,3	99,9	15
C	0	50	50	100	2
KD	0	0	100	100	1
P	0	0	100	100	1
FP	-	-	-	-	0
SD	-	-	-	-	0

Figuren ovan visar att av dem som favoriserade S ansåg sig 23,9 procent vara mycket övertygade anhängare till partiet, 51,3 procent av de svarande att de var något övertygade och 24,8 procent ansåg sig inte vara övertygade anhängare till partiet. Motsvarande siffror för MP var 18,6 procent mycket övertygade, 47,5 procent något övertygade och 33,9 procent inte övertygade respondenter. För V var siffrorna 15,8 procent mycket övertygade, 36,8 procent något övertygade och 47,4 procent uppgav sig vara inte övertygade anhängare. Moderaternas siffra var en jämn fördelning där fem respondenter (33,3 procent) vardera var mycket, något samt inte övertygade anhängare, av sammanlagt 15 personer som favoriserade M (vilket förklarar varför det totala värdet uppgår till 99,9 procent, inte 100). Ingen av de andra borgerliga partierna, eller för den delen SD eller P hade någon mycket övertygad anhängare. En svarande ansåg sig vara något övertygad anhängare av C och en inte övertygad anhängare, medan de två respondenter som uppgav KD och P som favoritpartier inte var övertygade anhängare av dessa.

Respondenterna ombads sedan markera hur mycket de gillade eller ogillade samtliga partier på en skala från ”ogillar starkt” (-5), via ”varken gillar eller ogillar” (0), till ”gillar starkt” (+5). För att ge en samlad bild av dessa omdömen har omdömen från -5 till -1 grupperats som ett negativt omdöme, +1 till +5 ett positivt omdöme och 0 följaktligen som ett varken positivt eller negativt – ”neutralt” – omdöme.

Sammanfattningsvis var den övervägande delen av de respondenter som besvarat enkäten varken negativa eller positiva till C. Majoriteten av

TABELL 7.8 Omdömen, politiska partier

	Varken			Procent	Antal svarande
	Negativt	negativt/positivt	Positivt		
C	42,9	44,9	12,2	100	238
M	63,3	19	17,7	100	237
V	21,6	25	53,4	100	236
FP	61,9	24,2	13,9	100	236
S	8,5	13	78,5	100	247
MP	10,8	16,9	72,3	100	242
KD	55,3	33,7	11	100	237
SD	83	14,2	2,8	100	247

de svarande respondenterna var däremot negativa till M, FP, KD och SD. Slutligen var övervägande delen av de svarande positiva till S, MP och V.

De svarande ombads också ”gradera” partiledare och inflytelserika politiker med hjälp av samma skala. Förutom partiledarna för riksdagens partier fanns också Jimmie Åkesson (SD) samt Nyamko Sabuni (FP) och Lars Leijonborg (FP) med som svarsalternativ. Sabuni inkluderades eftersom som hon vid flera tillfällen har gjort uttalanden i ”egenskap av muslim” och på så vis menat att hon skulle kunna vara representativ för ”den muslimska gruppen”. Leijonborg inkluderades eftersom han bland annat var initiativtagare till den svenska imamutbildningsutredningen som sommaren 2009 lade fram sitt betänkande till regeringen.¹² Förutom de alternativ som fanns i graderingen av partier var det också möjligt att svara ”personen är okänd för mig”.

Sammantaget fick Mona Sahlin flest positiva omdömen (48,9 procent), följd av Lars Ohly (32,1 procent) och Maria Wetterstrand (29,8 procent). Det kan också uppmärksammas att statsminister Fredrik Reinfeldt fick långt fler positiva omdömen än någon annan borgerlig politiker, 23,3 pro-

TABELL 7.9 Omdömen, partiledare och politiker (procent)

Namn	Varken				Procent	Svarande
	Negativt	negativt/positivt	Positivt	Okänd		
Maud Olofsson	38,8	31,5	9,9	19,8	100	222
Fredrik Reinfeldt	51,1	21,1	23,3	4,5	100	223
Lars Ohly	16	22,5	32,1	29,4	100	218
Jan Björklund	32,1	27,1	6,4	34,4	100	221
Mona Sahlin	21,1	24,1	48,9	5,9	100	237
Peter Eriksson	11,3	23,4	24,3	41	100	222
Maria Wetterstrand	13,3	22,7	29,8	34,2	100	225
Göran Hägglund	30,9	27,3	10	31,8	100	220
Jimmie Åkesson	35,7	20,8	1	42,5	100	221
Nyamko Sabuni	58,6	14,2	6,1	21,1	100	232
Lars Leijonborg	51,1	23,6	6,5	18,8	100	229

12 Betänkandet var dock inte klart när enkäten genomfördes (SOU 2009: 52).

cent av respondenterna gav honom ett positivt omdöme, samtidigt som endast 6,9 procent angav Moderaterna som sitt favoritparti (endast 8,3 procent angav ett borgerligt parti som sin favorit). Den person som fick flest negativa omdömen var Nyamko Sabuni (58,6 procent), följd av Lars Leijonborg (51,1 procent) och Fredrik Reinfeldt (51,1 procent).

Endast 4,5 procent uppgav att de inte visste vem Fredrik Reinfeldt var, följt av 5,9 procent som uppgav att de inte visste vem Mona Sahlin var. De personer som var kända för minst antal respondenter var Jimmie Åkesson; 42,5 procent uppgav att Åkesson var okänd för dem, tätt följd av Peter Eriksson på 41 procent, vilket kanske kan ses som förvånande med tanke på att 27,8 procent av de svarande uppgav MP som sitt favoritparti. När det kommer till Jimmie Åkesson är det troligt att mätningen skulle ha varit annorlunda om den gjorts idag med tanke på hans mycket omdebatterade och kritiserade debattartikel i *Aftonbladet* där han kallade muslimer "det största utländska hotet sedan andra världskriget" (Åkesson 2009).

Respondenterna fick sedan ta ställning till en lång rad förslag hämtade från den politiska och samhälleliga debatten. De svarande kunde välja att ge omdömena "mycket bra förslag", "ganska bra förslag", "varken bra eller dåligt förslag", "ganska dåligt förslag" samt "mycket dåligt förslag", alternativt "känner inte till den här debatten". Eftersom enkäterna inte lästes in maskinellt var det också möjligt att läsa de kommentarer som ibland skrivits i marginalen av respondenten. Bland annat hade en respondent skrivit "i vems regi?" som en kommentar eller följdfråga på förslaget "starta en svensk imamutbildning". Likaså fanns det marginalanteckningar vid förslaget "staten borde göra mer för att skydda moralen" som påpekade att islamisk och svensk moral inte alltid är samma sak eller förenliga, vilket gör att även om "skydda moralen" upplevs som ett positivt förslag så är det främst fråga om vilken moral som åsyftas – den egna eller majoritetssamhällets? Utifrån frågans utfall verkar flertalet svarande föga förvånade satt likhetstecken mellan sin egen moral och den moral som samhället bör slå vakt om. På liknande vis framgår av marginalanteckningarna kring imamutbildningsfrågan att inte alla respondenter anser att en svensk imamutbildning kan förutsättas vara vare sig bra eller dålig *per se*, liksom en utländsk utbildning inte heller kan förutsättas vara det endast på grundval av vilket land utbildningen bedrivs i. Detta är för övrigt också en poäng som görs i Utbildningsdepartementets betänkande (SOU 2009: 52).

Bland sakfrågorna som respondenterna tog ställning till fanns ett antal som bör lyftas fram. Detta då respondenternas ställningstaganden inte överensstämmer med partilinjen för vare sig S, MP eller V, de tre mest favoriserade partierna i undersökningen. De uppfattningar som framträdde i dessa frågor kan också betecknas som tämligen långt ifrån vad som skulle kunna kallas en vänsterorienterad linje. Respondenterna är emellertid eniga i flertalet frågor med vänsterns position. Med andra ord är det inte så att respondenterna betecknar sig som vänster medan de i själva verket sympatiserar med högerpartierna. Istället är det i synnerhet svaren på sju frågor (av tjugofem) som framträder som avvikande. De frågor som är särskilt intressanta är inte de som visar på att respondenter instämmer i gängse partiprogram eller -ideologi, utan snarare de frågor där respondenter uppgett ett favoritparti *trots att ens egen åsikt skiljer sig från partilinjen* i vissa frågor. De frågor som vi väljer att lyfta fram syftar till att visa hur unga muslimer relaterar till vänster och höger, vilken innebörd det kan tänkas ha och om dessa ideologiska markörer verkligen är viktiga. De sakfrågor som är värda en vidare analys och kommentar ur detta perspektiv är följande:

- Sänka skatterna
- Hårdare straff för brottslingar
- Ordningsbetyg i skolan
- Inför dödsstraff för mord
- Ge homosexuella rätt att ingå äktenskap
- Begränsa rätten till fri abort
- Staten borde göra mer för att skydda moralen

Förslaget sänka skatterna, hårdare straff för brottslingar, införa dödsstraff för mord och ordningsbetyg i skolan är traditionella förslag som har mer stöd från högerhåll, detta gäller även för ordningsbetyg i skolan. Att begränsa rätten till fri abort eller att inte låta homosexuella ingå äktenskap är förslag som numera inte är representerade av vare sig vänster eller höger, frånsett en minoritet inom KD. Att hålla med om förslaget att staten borde göra mer för att skydda moralen bedöms också som en ”högeråsikt”. Tabellerna 7.10–16 nedan är utformade på följande sätt: Övre tabellen i varje par redovisar i procent, nedre i antal individer. Partitillhörighet står längst till vänster på raden och sedan redovisas fördelningen av procent/individer till

förslaget bland dem som uppgett V som favoritparti, på nästa rad redovisas fördelningen bland dem som uppgett S som favoritparti och så vidare.

Tabell 7.10 visar inställningen till förslagen ”sänka skatterna”. Av de sammanlagt 18 individer som uppgett att de tyckte bäst om V och därtill tog ställning till förslaget ansåg 5 individer (27,8 procent) att det var ett ”mycket bra” förslag att sänka skatterna, 6 individer (33,3 procent) tyckte att förslaget var ganska bra, 2 individer (11,1 procent) ansåg att förslaget varken var bra eller dåligt, lika många ansåg att förslaget var ganska dåligt och 3 individer (16,7 procent) av dem som favoriserade V tyckte att det var ett mycket dåligt förslag.

Som det framgår av tabell 7.11 var de respondenter som favoriserade V mest positiva till förslaget ”hårdare straff för brottslingar”; 94,1 av respondenterna valde antingen alternativet ”mycket bra förslag” eller ”ganska bra förslag”. Detta kan jämföras med undersökningens genomsnittliga siffra, där 78,1 procent gav förslaget ett positivt omdöme. Även de respondenter som favoriserade MP låg över genomsnittet med sina 83,4 procent. Inga respondenter som favoriserade V tyckte att förslaget var endera mycket eller ganska dåligt, jämfört med 7,2 procent av samtliga respondenter. Det bör dock poängteras att antalet individer i gruppen som favoriserade V är lågt, vilket gör möjligheten till variation större.

TABELL 7.10 Favoritparti kontra ställningstaganden till ”Sänka skatterna” (procent)

Favoritparti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	totalt
V	27,8	33,3	11,1	11,1	16,7	0	100
S	30,5	25,7	17,1	11,4	10,5	4,8	100
MP	15,4	28,8	27	17,3	9,6	1,9	100
M	9,1	36,3	9,1	18,2	9,1	18,2	100
Genomsnitt	26,3	26,3	19,9	12,7	10,6	4,2	100

TABELL 7.10B Favoritparti kontra ställningstaganden till ”Sänka skatterna” (individer)

Favoritparti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	antal svarande
V	5	6	2	2	3	0	18
S	32	27	18	12	11	5	105
MP	8	15	14	9	5	1	52
M	1	4	1	2	1	2	11

TABELL 7.11 Favoritparti kontra ställningstaganden till "Hårdare straff för brottslingar" (procent)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	totalt
V	64,7	29,4	5,9	0	0	0	100
S	42,7	27,2	20,4	8,7	0	1	100
MP	38,9	42,6	13	1,8	3,7	0	100
M	50,1	33,3	0	8,3	8,3	0	100
Genomsnitt	48,6	29,5	13,9	5,1	2,1	0,8	100

TABELL 7.11B Favoritparti kontra ställningstaganden till "Hårdare straff för brottslingar" (individer)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	antal svarande
V	11	5	1	0	0	0	17
S	44	28	21	9	0	1	103
MP	21	23	7	1	2	0	54
M	6	4	0	1	1	0	12

TABELL 7.12 Favoritparti kontra ställningstaganden till "Ordningsbetyg i skolan" (procent)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	totalt
V	11,1	50	22,2	11,1	5,6	0	100
S	27,6	24,8	26,7	4,7	13,3	2,9	100
MP	22,7	24,5	32,1	9,4	11,3	0	100
M	54,5	18,2	27,3	0	0	0	100
Genomsnitt	28,7	23,2	25,3	9,7	11,4	1,7	100

TABELL 7.12 B Favoritparti kontra ställningstaganden till "Ordningsbetyg i skolan" (individer)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	antal svarande
V	2	9	4	2	1	0	18
S	29	26	28	5	14	3	105
MP	12	13	17	5	6	0	53
M	6	2	3	0	0	0	11

Ställningstagandena till ”ordningsbetyg i skolan” håller sig i samtliga fall relativt nära den genomsnittliga siffran. Av samtliga respondenter ansåg 51,9 procent att förslaget var ganska eller mycket bra och 21,1 procent ansåg att förslaget var endera ganska eller mycket dåligt. M och V är de som skiljer sig mest i frågan; 70,2 procent av M:s väljare och 61,1 procent av V:s väljare var positiva till förslaget. När det gäller attityden till ordningsbetyg är det inte frågan om att vänsterpartierna står ut särskilt. Det är snarare förvånande att respondenterna är så positiva till förslaget över lag.

Av studiens respondenter var 32,9 procent positiva till förslaget ”inför dödsstraff för mord”. Till exempel var endast 16,7 av dem som favoriserade V negativa till förslaget. Flest positiva var de som uppgav M som favoritparti, där 50 procent var positiva. Motsvarande siffra för V var 38,9 procent, för S 26,6 procent och för MP 37 procent.

I tabell 7.14 gäller något av ett omvänt förhållande. Här är det alltså förvånande att så pass många respondenter är negativa till förslaget ”ge homosexuella rätt att ingå äktenskap” samtidigt som de stödjer V, S eller MP. Av studiens samtliga respondenter var 9,1 procent positiva medan 60,7 procent var negativa till förslaget. Flest antal positiva till förslaget hade V med

TABELL 7.13 Favoritparti kontra ställningstaganden till ”Inför dödsstraff för mord” (procent)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	procent
V	33,3	5,6	44,4	11,1	5,6	0	100
S	12,8	13,8	22	14,7	32,1	4,6	100
MP	18,5	18,5	14,8	11,1	33,4	3,7	100
M	41,7	8,3	8,3	8,3	33,4	0	100
Genomsnitt	18,1	14,8	21,8	12,8	28,4	4,1	100

TABELL 7.13 B Favoritparti kontra ställningstaganden till ”Inför dödsstraff för mord” (individer)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	et ej	antal svarande
V	6	1	8	2	1	0	18
S	14	15	24	16	35	5	109
MP	10	10	8	6	18	2	54
M	5	1	1	1	4	0	12

TABELL 7.14 Favoritparti kontra ställningstaganden till "Ge homosexuella rätt att ingå äktenskap" (procent)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	totalt
V	0	11,8	17,6	11,8	47	11,8	100
S	4,7	6,6	24,5	11,3	44,4	8,5	100
MP	7,4	1,8	14,8	5,6	64,8	5,6	100
M	0	0	7,7	0	69,2	23,1	100
Genomsnitt	4,1	5	21,9	9,1	51,6	8,3	100

TABELL 7.14 B Favoritparti kontra ställningstaganden till "Ge homosexuella rätt att ingå äktenskap" (individer)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	antal svarande
V	0	2	3	2	8	2	17
S	5	7	26	12	47	9	106
MP	4	1	8	3	35	3	54
M	0	0	1	0	9	3	13

TABELL 7.15 Favoritparti kontra ställningstaganden till "Begränsa rätten till fri abort" (procent)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	totalt
V	33,4	22,2	11,1	11,1	22,2	0	100
S	27,6	17,1	27,6	6,7	12,4	8,6	100
MP	30,8	23,1	17,3	9,6	17,3	1,9	100
M	25	0	33,3	0	33,3	8,4	100
Genomsnitt	29	18,1	23,1	7,5	16	6,3	100

TABELL 7.15 B Favoritparti kontra ställningstaganden till "Begränsa rätten till fri abort" (individer)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	antal svarande
V	6	4	2	2	4	0	18
S	29	18	29	7	13	9	105
MP	16	12	9	5	9	1	52
M	3	0	4	0	4	1	12

11,8 procent som svarade ”ganska bra förslag” (ingen respondent som favoriserade V svarade ”mycket bra förslag” på den här frågan). Flest antal negativa till förslaget hade MP med 70,4 procent, motsvarande siffra bland dem som favoriserade S var 55,7 procent. Ingen respondent som favoriserade M ansåg att förslaget var vare sig mycket eller ganska bra. Jämfört med övriga frågor hade ovanligt många angett svarsalternativet ”känner inte till den här debatten” (vilket redovisas i figuren som ”vet ej”).

Som tabell 7.15 demonstrerar var 47,1 procent av respondenterna positiva till förslaget ”begränsa rätten till fri abort”. Flest positiva till förslaget hade V med 55,6 procent, följt av MP med 53,9 procent. 23,5 procent av studiens respondenter var negativa till förslaget. V, MP och M låg över dessa siffror med V och M på 33,3 procent vardera samt MP på 26,9 procent, medan 19,1 procent av S-väljarna var negativa till förslaget och således hade lägst frekvens i frågan.

Oftast beskrivs lagstiftning på moralisk basis som mer förekommande

TABELL 7.16 Favoritparti kontra ställningstaganden till ”Staten borde göra mer för att skydda moralen” (procent)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	totalt
V	44,4	33,3	16,7	0	0	5,6	100
S	35,3	24,5	15,7	3,9	2,9	17,7	100
MP	51,9	16,7	14,8	3,7	3,7	9,2	100
M	25	33,3	25	0	0	16,7	100
Genomsnitt	41,7	21,5	16,9	3,8	3,4	12,7	100

TABELL 7.16 B Favoritparti kontra ställningstaganden till ”Staten borde göra mer för att skydda moralen” (individer)

Favorit-parti	mycket bra	ganska bra	varken bra/dåligt	ganska dåligt	mycket dåligt	vet ej	antal svarande
V	8	6	3	0	0	1	18
S	36	25	16	4	3	18	102
MP	28	9	8	2	2	5	54
M	3	4	3	0	0	2	12

hos konservativa högerpartier. Detta kan dock med rätta problematiseras eftersom vänstern i Sverige också åberopar moraliska grunder för lagstiftning, när det exempelvis har med prostitution att göra.¹³ I föreliggande studie var 63,2 procent av de svarande positiva till förslaget ”Staten borde göra mer för att skydda moralen” och 7,2 procent var negativa. Detta kan jämföras med att 77,7 procent av dem som favoriserade V tyckte att förslaget var endera mycket eller ganska bra. Motsvarande siffra för MP-sympatisörer var 68,6 procent vilka också placerade sig över genomsnittet. S och M hamnade här strax under genomsnittet då 59,8 procent av S-väljare och 58,3 procent av M-väljare var positiva till förslaget. Inga respondenter bland dem som favoriserade V och M tyckte att förslaget var endera mycket eller ganska dåligt. Motsvarande siffra för V var 6,8 procent och för MP 7,4 procent (jämfört med genomsnittets 7,2 procent).

Tabellerna 7.10–16 visar alla på skillnader mellan respondentens egna ställningstaganden i sakfrågor och hur de partier man favoriserar ställer sig i frågan/frågorna. Att lyfta fram dessa resultat kan tolkas eller förstås på olika sätt. Visserligen går det inte att säga exakt vad den genomsnittliga personen som röstar på V anser till exempel om förslaget ”sänka skatterna”. Det är dock ingen uppseendeväckande gissning att tänka sig att människor som röstar V generellt är av en annan åsikt än vad som framkommer i tabell 10 angående dessa ställningstaganden, eftersom fördelningspolitiken är en central del av V:s partiprogram och ideologiska profil. Oavsett sakfrågornas betydelse visar tabellerna ovan att det inte tycks finnas något parti som rättvist representerar hela det åsiktspaket som de som svarade på vår enkät ger uttryck för.

Avslutning

Tidigare forskning om religion och politiska attityder har visat att religiösa utövare tenderar att rösta mer åt höger än åt vänster (Inglehart 2004: 201; Hagevi 2002: 65). I föreliggande undersökning tycks dessa forskningsresultat ha låg evidens.

13 Detta ska inte förstås som att vänstern i alla länder gör detta ställningstagande. I Tyskland har vänstern gjort andra bedömningar kring prostitution. Se Dodillet (2009) för en vidare diskussion om detta.

I vilken utsträckning respondenterna relaterar till den politiska vänster-högerskalan i Sverige, mättes med hjälp av fyra olika metoder. Först genom att respondenten ombads placera in sig själv längs vänster-högerskalan, sedan genom att uppge favoritparti (och huruvida man ansåg sig vara en övertygad anhängare av det partiet). Efter detta genom att uppge i vilken utsträckning man gillar eller ogillar partierna och deras partiledare. Det sista sättet att mäta var genom att se hur respondenterna tog ställning i sakfrågor som hämtats från både politiken och samhällsdebatten.

De tre partierna – S, MP och V – som är positionerade mer åt vänster fick störst stöd. Flest respondenter uppgav S som sitt favoritparti (54,6 procent). Därefter kom MP (27,8 procent) och sedan V (8,8 procent). Högerpartierna fick ett betydligt lägre stöd. Förutom M, vilka 6,9 procent av respondenterna uppgav som favoritparti, föredrog i princip ingen respondent något av de borgerliga partierna. En av 269 svarande uppgav KD som favoritparti, två personer favoriserade C, ingen person favoriserade FP. Av studiens respondenter fällde 78,5 procent ett positivt omdöme om S, följt av MP med 72,3 procent och därefter V med 53,4 procent. Störst antal negativa omdömen fick SD med 83 procent följt av M med 63,3 procent och FP med 61,9 procent.

De politiker som flest respondenter fällde ett positivt omdöme om var Mona Sahlin (S) med 48,9 procent följt av Lars Ohly (V) med 32,1 procent och Maria Wetterstrand (MP) med 29,8 procent. De politiker som fick flest antal negativa omdömen var Nyamko Sabuni (FP) med 58,6 procent följt av Lars Leijonborg (FP) med 51,1 procent och Fredrik Reinfeldt (M) med 51,1 procent.

Sammantaget har samtliga högerpartier ett mycket svagt eller i vissa fall inget stöd från respondenterna. Detta behöver också kommenteras utifrån Hagevis och Ingleharts undersökningar. Här skriver Hagevi: ”måhända företräder denna grupp inte privatiseringens nyliberalism utan en mer klassisk konservatism” (Hagevi 2002: 65). Vår studie och Hagevis senare undersökningar (2009a, 2009b) talar därför emot att muslimer entydigt röstar till höger, och både Hagevis och vår undersökning indikerar att det är nödvändigt att förstå ”högern” uppdelad i dels en nyliberal inriktning, dels en konservativ inriktning.

Trots att de borgerliga partierna får lågt stöd finns det en rad ställningstaganden i sakfrågor som snarare korresponderar med högerens ”traditio-

nella” politik. De förslag som sticker ut ur ”vänsterprofilen” är att många respondenter ställt sig positiva till förslagen *Sänka skatterna*, *Hårdare straff för brottslingar*, *Ordningsbetyg i skolan*, *Inför dödsstraff för mord*, *Begränsa rätten till fri abort*, *Staten borde göra mer för att skydda moralen* samt att många är negativa till förslaget *Ge homosexuella rätt att ingå äktenskap*. Dessa ställningstaganden var också vanligt förekommande bland de respondenter som favoriserade S, MP eller V.

Studiens respondenter tycks inte kunna finna ett fullödigt alternativ som överensstämmer helt med deras åsiktspaket. Om detta är utmärkande för just den här gruppen unga muslimer eller om unga människor i allmänhet ställs inför denna problematik är något som kan diskuteras. Föreliggande studie tycks dock indikera att den politiska indelningen i vänster kontra höger är en betydande del av problemet. Exempelvis finns det ingenting som säger att konservativa åsikter i moraliska frågor (såsom frågor om aborträtt eller ordningsbetyg) måste motsäga ett stöd till den fördelningspolitik som traditionellt förordas av V eller S.

Om vi trots det använder oss av en vänster-högerretorik blir frågan: Vad får människor som är orienterade åt höger i moral- och värdefrågor att i så stor utsträckning rösta åt vänster på det stora hela? Respondenterna uppvisar ett relativt samförstånd med värderingar som kanske främst (eller endast) förfäktas av fraktioner inom KD, ändå tycks inte dessa moralfrågor vara prioriterade. Om frågorna haft högre prioritet för respondenterna är det kanske möjligt att anta att stödet för högerpartierna också varit större och inte närmast obefintligt. Alternativt är dessa frågor viktiga, men att det av respondenterna av en eller flera orsaker uppfattas som otänkbart att rösta på de borgerliga partierna. Studiens resultat styrker hypotesen om att de politiska partiernas indelning längs med vänster-högerskalan inte representerar unga muslimers åsikter på ett tillfredsställande sätt. Annorlunda uttryckt är unga muslimer politiskt intresserade och medvetna, men relaterar inte till den svenska vänster-högerskalan i någon större utsträckning.

Referenser

- Alwall, Jonas (2001). Invandrade gruppers trossamfund och församlingar. *Det religiösa Sverige: Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet, 137–168* Red. Margareta Skog, Örebro: Libris.
- Berglund, Jenny (2008). Muslim swim wear fashion at Amman Waves on the internet and live. *CyberOrient: Online Journal of the Virtual Middle East*, hämtade från: <http://www.cyberorient.net/>.
- Bäckelie, Jonatan (2010). I vilken utsträckning relaterar unga muslimer till vänster-högerskalan i svensk politik?: En fallstudie från SUMs ungdomskonferens 2009. Tillgänglig på <http://hdl.handle.net/2077/22096>. Utskrift 2010–12–09.
- Dodillet, Susanne (2009). *Är sex arbete? Svensk och tysk prostitution sedan 1970-talet*. Stockholm: Vertigo.
- Esposito, John L. & Dalia Mogahed (2007). *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press.
- Esposito, John L. & John O. Voll. (1996). *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Furseth, Inger & Pål Repstad (2005). *Religionssociologi – en introduktion*. Malmö: Liber.
- Hagevi, Magnus (2002). Religiositet i Generation X. *Spår i framtiden. Ung-SOM-undersökningen, Västsverige 2000*, 39–78. Red. Henrik Oscarsson, Göteborg: SOM-institutet.
- Hagevi, Magnus (2009a). *Politisk opinion och religiositet i Västra Götaland*. Lund: Sekel.
- Hagevi, Magnus (2009b). Integrationen är ett fiasko. *Aftonbladet*, 6 augusti.
- Hammer, Olav. 2004. Reflektioner kring politik och religion. *Med Gudomlig Auktoritet*, 252–270. Red. Catharina Raudvere & Olav Hammer, Stockholm/Göteborg: Makadam.
- Hizb al-Tahrir (2009). *About Us*. Hämtad från <http://english.hizbuttahrir.org/1-19-aboal-us.aspx>.
- Hoelzl, Michael & Graham Ward (red.) (2006). *Religion and Political Thought*. London/New York: Continuum.
- Inglehart, Ronald (2004). Religious Parties and electoral behavior. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 196–212. Red. Ronald Inglehart & Pippa Norris, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobsen, Christine M. (2006). *Staying on the Straight Path: Religious Identities and Practices Among Young Muslims in Norway*. Bergen: Universitetet i Bergen.

- Jonsson, Christer (1999). *Allt färre röstar i invandrartäta områden*. Norrköping: Integrationsverket.
- Larsson, Göran (2003a). Talande tro: Ungdomar, religiositet och identitet. *Talande Tro: Ungdomar, religion och identitet*, 13–22. Red. Göran Larsson, Lund: Studentlitteratur.
- Larsson, Göran (2003b). Att vara ung och muslim i Sverige. *Talande Tro: Ungdomar, religion och identitet*, 67–80. Red. Göran Larsson, Lund: Studentlitteratur.
- Larsson, Göran & Åke Sander (2007). *Islam and Muslims in Sweden: Integration or Fragmentation? A Contextual Study*. Berlin: LIT.
- Olsson, Tobias & Peter Dahlgren (2009). Internet som resurs för unga medborgare. Är nätet AC/DC? *Samhälle, teknik och lärande*, 34–49. Red. Thomas Karlsohn, Stockholm: Carlsson.
- Pew Research Center (2008). *U.S. Religious Landscape Survey. Beliefs and Practices: Diverse and Politically Relevant*. Hämtad från: <http://religions.pewforum.org/pdf/report2-religious-landscape-study-full.pdf>
- Pew Research Center (2007). *Muslim Americans, Middle Class and Mostly Mainstream*. Hämtad från: <http://pewresearch.org/assets/pdf/muslim-americans.pdf>
- Sander, Åke (1993). *I vilken utsträckning är den svenske muslimen religiös?* Göteborg: Centrum för Kulturkontakt och Internationell Migration.
- Sidén, Monika. 2007. *Valdeltagandet ökade*. Hämtad från: <http://www.botkyrka.se/omkommunen/pejlpabotkyrka/artiklar2004-2006/31181.html>
- Skog, Margareta (2001a). Sverigeräkningen 2000. *Det religiösa Sverige: Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millenieskiftet*, 15–28. Red. Margareta Skog, Örebro: Libris.
- Skog, Margareta (2001b). Resultat från Sverigeräkningen. *Det religiösa Sverige: Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millenieskiftet*, 29–72. Red. Margareta Skog, Örebro: Libris.
- SOM-institutet: *Samhälle Opinion Massmedia 2008 formulär riks 1 (politik)*. Hämtad från: http://www.som.gu.se/formular_kodbocker/formular_riks_1_2008.pdf
- SOU. (2009: 52). *Staten och imamerna. Religion, integration, autonomi*. Stockholm: Fritzes.
- Stenberg, Leif (1996). *The Islamization of Science: four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund: Lund University.
- Åkesson, Jimmie (2009). Muslimerna är vårt största utländska hot. *Aftonbladet*, 19 oktober.

Folkhemsislamism

MATTIAS GARDELL

I en studie av förändringsprocesser i islams politiska landskap (Gardell 2005) myntade jag begreppet ”folkhemsislamism” som benämning på den islamdemokratiska mittfåran (*wasatiya*) som under de senaste decennierna växt fram som en viktigt oppositionell kraft runt om i den arabiska regionen, bland annat i Egypten, det land som var min hemort under åren 2004–2006. *Wasatiya* är den term mina informanter använde som självbeteckning. Termen återfinns även i Koranen (2:143): ”Och Vi har gjort er till ett mittens samfund [*wa kadhaliika ja' alnakum ummatan wasatan*].” Termen användes t.ex. av flera av lagskolornas grundare och ibn Taymiya (se t.ex. al-Madani 1961 och Abu Zayd 1992). Termen har också med något skilda innebörder använts genom historien, t.ex. av den välkände uttolkaren Yusuf al-Qaradawi (se t.ex. Qaradawi 2000). Även om de aktivister i den islamistiska mittfåran jag samtalade med ibland hänvisade till den skandinaviska modellen som sinnebild för den samhällsordning de ville realisera, var benämningen folkhemsislamism framförallt avsedd att för en svenskspråkig läsekrets begripliggöra var någonstans den islamdemokratiska mittfåran befann sig på en politisk karta. För mig var folkhemsislamism en *beskrivande* term som bar med sig all den problematik som är behäftad med folkhemsnationalistiska ideologier, vilket en svensk läsekrets som växt upp med folkhemmet torde vara väl bekant med.

Som beskrivande benämning fungerade termen utmärkt enligt många läsare och recensenter som sade sig därigenom ha blivit bättre rustade att förstå den islamdemokratiska mittfårans vision om det goda samhället, vilket också underlättade att sätta andra uttryck för politisk islam i perspektiv. Andra bedömare – inte minst bland dem som inte läst min studie utan endast hört begreppet – uppfattade emellertid folkhemsislamism som en

idealiserande term, som på ett otillbörligt sätt förskönade en gren av politisk islam som de var vana vid att tala om i termer som markerade avstånd från ”västerländsk” politisk filosofi. I den islamofobiska malström som under senare år virvlat runt i det offentliga samtalet om islam och muslimer fanns det till och med de som stötte sig så mycket på benämningen att de slöt sig till att jag förmodligen var islamist eller agerade den vederstyggliga muslimska fundamentalismens apologet (Lindeborg 2006; Malm 2006).

Det tycks finnas två, ibland samverkande, huvudskäl till att begreppet stundtals feltolkats. För det första präglas vårt samtal om islam och muslimer ännu av ett essentialistiskt skillnadstänkande som framställer muslimer som en särskild sorts – från den universella människan avvikande – *vara*, vilket tydliggörs av att många ännu finner det meningsfullt att uttala sig om hur muslimer *är*. Innanför den islamofobiska kunskapsregimens ramar cirkulerar försanthållna utsagor om islam och muslimer som genom upprepningens logik erhåller status som vedertagen kunskap. Kunskaper som hamnar utanför sanningsregimens ramar, som inte återbekräftar det vi alltid hört och därmed vet, framstår därmed som orimliga, som exempelvis uppgiften att det finns muslimer som föreställer sig att islam är förenligt med demokrati och mänskliga rättigheter (Gardell 2010). Den svenska modellens successiva nedmontering under 1990- och 00-talet och allmännyttans utförsäljning till privata vinstintressen, tycks för det andra gynnat framväxten av en folkhemsromantisk nostalgi, företrädd inte endast bland socialdemokratiska gräsrotter utan också i det ”nya arbetarpartiet” Moderaterna och av Sverigedemokraterna, vilket bidragit till en fördunkling av det kritiska politiska tänkandet. Från det perspektiv som uppstår då nostalgijuppbumen folkhemsvurm förenas med den islamofobiska kunskapsregimens utsagor framstår termen folkhemsislamism som en provocerande motsägelse: folkhemmet är svenskt, muslimskhet och svenskhet är motpoler, islams närvaro har förgiftat folkhemmet och folkhemmets välfärd kan endast återuppbyggas om det främmande förvisas. Även om detta tänkande måste bemötas tar jag mig här an ett annat och i flera avseenden mer angeläget ärende: att förtydliga innebörden i benämningen folkhemsislamism genom att betrakta den islamdemokratiska miljön ur ett *biopolitiskt perspektiv*. Detta, hävdar jag, ger oss analytiska redskap att kritiskt skärskåda den slags maktordning den islamistiska mittfåran representerar.

Wasatiya

Wasatiya eller den islamistiska ”mittfåran” är en heterogen miljö som befolkas av muslimska intellektuella, islamiska partier, *dawa*-organisationer, företagskooperativ, islamistiska fackföreningar, barfotapredikanter, muslimska televangelister, ickestatliga moskéer, människorättsgrupper, solidaritetsrörelser, studiegrupper, kulturföreningar, kvinnoförsamlingar, ungdomsgrupper, bloggare, musiker, författare och ickestatliga islamistiska frivilligorganisationer som förser människor med utbildning, sjukvård, rehabilitering, daghem, bibliotek, fritidsklubbar, bidrag och rådgivning (se t.ex. Clark 2004; Baker 2003; Abdo 2000; Mahmood 2005; Moussali 2001; Wickham 2002). *Wasatiya* innefattar väsentliga delar av massrörelsen *al-Ikhwan al-Muslimun*, Muslimska brödrskapet, som i sig är internt uppdelad i flera konkurrerande fraktioner, och vars ledning har försökt – men inte förmått – att definiera den islamistiska mittfåran. Benämningen *wasatiya* betyder mittfåra, eller mer ordagrant ”de som går medelvägen” och härleds från Koranen 2:143 där Gud uppmanar trosgemenskapen att bygga ”ett mittens samfund” (*ummat wasat*). Inom dagens *wasatiya*miljö tolkas uppmaningen vanligen som ett gudomligt avståndstagande från ”extrem islam”, vilket här inte endast avser salafitisk jihadism, såsom t.ex. al-Qaida, utan också den apolitiska islam som sätter personlig hängivenhet och den egna själens frälsning före det sociala ansvarstagande som enligt denna uppfattning utgör ett konstitutivt element i konstruktionen ”sann muslim”.

Trots sin heterogenitet är det möjligt att tala om den islamistiska mittfåran som en politisk miljö genom att dess aktivister och talespersoner samlas kring ett antal återkommande teman, vilket avgränsar dem från andra positioner i den islamiska politiska geografin. Jag kommer här att kortfattat lyfta fram sju viktiga områden inom vilka islamdemokrater tenderar att hysa liknande, om ej identiska, inställningar. 1) Målet är en islamisk samhällsordning där stat och nation skall vila på en islamisk värdegrund, vilket innebär att kampen primärt rör reellt existerande institutioner och förhållanden inom idag etablerade territorialgränser, vilket skiljer denna miljö från de globala salafijihadisterna som inte tar sådan hänsyn (Devji 2008). 2) Målsättningen sägs endast kunna förverkligas som ett resultat av en evolutionär process där den islamiska samhällsordningen byggs underifrån genom stegvis förändring, vilket gör miljön reformistisk

snarare än revolutionär – i annat än andlig bemärkelse. Förebilden är Turkiet, inte Iran. 3) Kampen om staten sägs endast kunna föras med ickevåldsmetoder. Väpnad kamp avfärdas med motiveringar som att den legitimerar statlig repression, riskerar att drabba oskyldiga och leda till minskat folkligt stöd; argument som alla underbyggs genom hänvisning till inbördeskriget i Algeriet och den eskalerande våldsspiralen i Egypten under 1990-talet. Islamdemokratiska aktivister förkastade således Ayman al-Zawahiris maning att ta till vapen under Mubarakdiktaturens sista dagar, till förmån för en ickevåldskamp. 4) Demokrati betraktas som ett *islamiskt* ideal, förordat av Gud. Exakt hur den islamiska demokrati som förordas är tänkt att fungera varierar mellan olika läger. Vanligen förordas en representativ flerpartiparlamentarism med fria och regelbundna val och en balanserad bodelning mellan lagstiftande, dömande och verkställande myndigheter, men det finns också förespråkare för olika modeller av deltagande demokrati och direkt demokrati. 5) Medborgarna i den islamiska staten skall vara lika inför lagen och ha grundlagsskyddad rätt till privatliv, privat egendom, yttrandefrihet, organisationsfrihet och rättslig prövning i oberoende domstol. Här bör det påpekas att alla inte är överens i frågan om vad talet om alla medborgares likhet inför lagen kan tänkas innebära i praktiken när det kommer till specifika frågor som vem som har rätt att inneha landets högsta ämbete, vilket blottlägger en diskursiv strid centrerad kring religion, genus och sexualitet. Bör presidenten i den framtida islamiska republiken vara en muslim eller kan en kristen, jude eller icke-troende kandidera till posten? Kan en kvinna vara president? Medan den senare frågan kan tyckas avklarad bland islamdemokratiska rörelser i Syd- och Sydostasien genom att kvinnor redan har valts till statsöverhuvud i Pakistan, Indonesien och Bangladesh är frågan ännu kontroversiell i det arabiska samtalet. Det bör också understrykas att det samlade islamdemokratiska kravet att staten och myndigheterna skall respektera medborgarnas mänskliga rättigheter i princip aldrig inkluderar tal om hbt-personers, d.v.s. homo-, bi- och transsexuellas, rättigheter. Exempelvis har, mig veterligt, ingen lokal islamdemokrat hittills lyft frågan om samkönade äktenskap. 6) Den goda staten skall genomsyras av islamisk etik. Korruption, nepotism, riggade val, politiska fångar, drogförsäljning och statliga spelbolag hör inte hemma i en islamisk ordning och motverkar myndigheternas fostrande funktion, här uttolkat som dess roll i främjandet av det goda

och stävjandet av det onda. 7) Samhällsekoniskt talar man generellt om betydelsen av en livaktig privat och offentlig sektor. Vanligen förordas en blandekonomisk kensyanism där fri företagsamhet kombineras med en progressiv beskattning för att möjliggöra en välfärdsstat i vilken varje medborgares grundläggande behov av mat, vatten, bostad, utbildning och sjukvård skall garanteras (Gardell 2011).

Likheterna med folkhemsidealerna är således påfallande. Det gäller även i frågor kring religionsfrihet, sexuella rättigheter och den patriarkala genusordningen, vilket kanske bör påpekas med tanke på den amnesi, som stundtals präglar vårt samtal om oss själva och vår historia. När Per Albin Hansson införlivade begreppet ”folkhem” i den socialdemokratiska retoriken 1928 och de första reformerna som skulle lägga grunden för Den svenska modellen initierades under de kommande årtiondena fanns varken religionsfrihet, homosexuella rättigheter eller feminism på samhällsingenjörernas byggritningar. Den första religionsfrihetslagstiftningen kom 1951, även om full religionsfrihet inte kan sägas ha införts förrän år 2000. Samkönade sexuella handlingar mellan myndiga personer avkriminaliserades 1944, år 1979 tog Socialstyrelsen bort bestämningen av homosexualitet som en sjukdom, och samkönade äktenskap legaliserades först år 2009. Ur Brödraskapets led har det hittills bildats tre godkända partier: Hizb al-’Adala wa al-hurriyya (Rättvis och frihetspartiet) modellerat på Turkiets AK-parti; det vänsterliberala Nahdat Masr (Egyptisk renässans) som behållit kopplingen till den Revolutionära ungdomskoalitionen som bildades på Tahrir; och Hizb al-Wasat (centerpartiet). Även om alla myndiga svenska kvinnor fick rösträtt 1921 dröjde det till 1947 innan Sverige fick sitt första kvinnliga (konsultativa) statsråd, och Sverige har ännu inte sett en kvinnlig statsminister. Det återstår att se hur den demokratiskt sinnade väljarkåren i Sverige skulle reagera inför en muslimsk statsministerkandidat, eller hur det demokratiska systemet skulle hantera situationen om vår konung ville konvertera till islam. Idéer om folkhem och demokrati utesluter således inte per definition essentialistiska och konservativa föreställningar om genus, sexualitet, kultur eller religion. Inte heller kan termerna folkhem och demokrati sägas ha en fixerad innebörd. Tvärtom tycks de vara föremål för ständiga omförhandlingar och förskjutningar i såväl teori som praktik. Till idén om ett folkhem hör föreställningar om vilka som hör hemma där, vem som bestämmer i det, hur de som bor där bör uppföra sig,

hur hemmet ser ut och på vilken grund bygget vilar. Folkhemsideal kan associeras till demokrati och jämlikhet, men det är ingen självklarhet. Per Albin Hansson lånade termen från konservativa kretsar, där den brukats av högerintellektuella som statsvetaren Rudolf Kjellén vars korporativistiska nationalism utvecklades i en närmast fascistisk riktning och som hyllas bland dagens Sverigedemokrater (Dahlqvist 2003; Isaksson 2002; Karlsson 2001).

Flera islamdemokratiska informanter som jag intervjuade eller samtalade med, främst egyptier, men också marockaner, algerier, tunisier och jordanier, hänvisade till den svenska modellen som en föredömlig sinnebild för den islamiska samhällsordning man sade sig eftersträva. Bilden är inte ny. Redan 1972 framhöll Muhammad Qutb, bror till den mer namnkunnige Sayyid Qutb, de skandinaviska demokratierna som ett levande exempel på en islamisk samhällsordning. Socialdemokratins kombination av privategendom, fri företagsamhet, klassutjämnande fördelningspolitik och betoning på arbetarklassens rättigheter som grund för välfärdsbygget innebar för Muhammad Qutb (2000: 77) att ”de skandinaviska staterna i detta avseende kommit närmare förverkligandet av islam än något annat land i världen”. På 1980-talet reste två delegationer från algeriska *Front Islamique du Salut* (FIS) till Sverige för att studera folktandvård, sjukvård, skolsystem, fackföreningar och arbetsrätt, vilket återspeglades i det program man gick till val på 1990. Därmed inte sagt att islamdemokrater enbart har influerats av socialdemokratiska idétraditioner. Inspiration har också kommit från mer borgerligt håll. Så framstår exempelvis det turkiska *Adalet ve Kalkinma Partisi* (AKP) på flera sätt som ett islamdemokratiskt systerparti till det tyska kristdemokratiska partiet *Christlich Demokratische Union*, CDU, om än möjligen med något mer socialliberala drag.

Det är ungefär här jag uppfattar att den islamdemokratiska mittfåran befinner sig på en politisk karta. Miljön spänner mellan en vänsterfalang – som uppvisar stora likheter med socialdemokratin i de kristna broderskarnas tappning och som animeras av ett inflöde av fackliga aktivister, omvända marxister och en student/ungdomsfalang som inte drar sig för att kritisera gerontokratin, åldringsväldet, inom exempelvis Muslimska brödrskapet – och en högerfalang som är påfallande lik de borgerliga kristdemokratiska partier vi känner från europeisk politik. Miljön hölls samman av kampen mot diktaturen, men splittrades efter Mubaraks fall efter dessa

linjer i skilda partier. Mer radikal än så är inte miljön och heller inte mer progressiv. Om vi utgår från denna insikt istället för att hemfalla åt tal om fundamentalism, teokrati, religiös diktatur, terrorism, jihadism eller konspirationfantasier om globala kalifat står vi betydligt bättre rustade att kritiskt granska den islamistiska mittfårans politiska diskurs. Exempelvis kan Bröd-raskapets tal om den islamiska civilisationen som gemensam värdegrund för muslimer, judar, kristna och sekulära i Egypten problematiseras efter samma linjer som vi kritiskt kan skärskåda kristdemokraternas tal om det svenska samhällets kristna värdegrund, Europa som en kristen gemenskap eller den svenska läroplanens (Lp094) tal om en icke-konfessionell skola byggd på den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism. För inte finner vi detta oproblematiskt? Inte heller finner vi väl folkhemmet, socialdemokratin, kristdemokratin eller den reellt existerande demokratiska ordningen och den representativa demokratin höljda i ett rosa skimmer bortom all kritik?

Islamism, modernitet och biopolitik

Det för mig mest fruktbara kritiska perspektivet som blottlägger den maktordning islamdemokratin utvecklat är den analys av biomakt och biopolitik som introducerats av Michel Foucault (1976; 1980; 2007; 2008a; 2008b) och förts vidare av bland andra Giorgio Agamben (1998; 2005) och Michael Hardt och Antonio Negri (2000; 2004; 2005). Foucault fokuserade i flera studier det biopolitiska paradigmet som växte fram ur den västerländska moderniseringsprocessen, den demokratiska revolutionen och välfärdsstatens etablering. Med det biopolitiska skiftet gjordes livet till politikens föremål och den moderna statens legitimitet kom att formuleras i termer av dess förmåga att alstra, främja och administrera biologiskt liv, från vaggan till graven. I tidigare samhällsordningar var härskarens intresse för undersåtarna begränsat och väsentligen negativt; hans makt uttrycktes genom att *ta* (grödor, varor, skatter, tullar, avgifter, soldater till armén). Det yttersta uttrycket för härskarens makt var hans rätt att ta livet av förbrytaren. Maktens symbol var svärdet. De moderna biopolitiska regimernas involvering i invånarnas liv är tvärtom obegränsat och väsentligen positivt; de statliga institutionerna *ger* (bidrag, utbildning, sjukvård, välstånd, arbete, semester, pensioner). Även om svärdet finns kvar i form av statens våldsmonopol och straffrätt reglerar

biomakten mycket av vårt sociala liv *inifrån*, genom kunskapsregimer (från psykologi och medicin över samhällsvetenskaper och naturvetenskaper till livskunskap och hälsovård) som åtföljer, tolkar och vägleder livet som sådant. Makten bör ur detta perspektiv inte ses som en exklusiv egenskap förborgad hos den politiska eliten, den lokaliseras inte utanför eller ovanför medborgarna och utövas inte enbart uppifrån och ned, utan träder in i medborgarnas liv för att omfattas och reaktiveras genom individernas "fria val".

Den första biopolitiska fasen kännetecknas av nationalstatsmodellen, där den genom exkludering skapade egna nationens välgång innanför nationalstatens bevakade territoriella gränser var politikens legitimerande objekt. Det svenska folkhemmet kan således förstås som ett lokalt uttryck för det biopolitiska paradigmet. Den i positiva termer formulerade biopolitikens skuggsida framträder i sin mest tydliga form i den nationalsocialistiska rörelsen som under Det tredje riket föresatte sig att främja ariskt liv genom att utöka dess levnadsrum och undanröja det som sades hota den germaniska rasens eftersträfvade pånyttfödelse och blomstring. Som Agamben (1998) visat framträder biomaktens fördolda suveränitetsprincip i sin mest koncentrerade form i Auschwitz där det nakna livet ställdes inför suveränitetens princip: suverän är den som avgör skillnaden mellan biologiskt liv värt att leva (rasrena, sunda, starka, friska, hela, heterosexuella arier) och ovärdigt liv (judar, romer, homosexuella, anarkister, kommunister, imbecilla, handikappade etc.) som måste dö för att främja värdigt liv. Biopolitikens fördolda suveränitetsprincip träder oss också till mötes i det svenska folkhemsprojektet om än i mindre dramatiska former, från främjandet av det värdiga livet genom moderskapspenning och barnbidrag till de steriliseringsprogram som förhindrade alstringen av ovärdigt liv. Idag avslöjas den dolda suveränitetsprincipen i sin mest uppenbara form i figurer som den papperslöse invandraren, det apatiska flyktingbarnet eller den statslöse flyktingen, men framträder också i program som Vårdval Stockholm som premierar det värdiga liv som finns i välbärgade områden på bekostnad av det ovärdiga liv som befinner sig i miljonprogrammets förorter.

Framväxten av den biopolitiska välfärdsstaten medförde att religiösa institutioner förlorade sitt förutvarande monopol på vissa tjänster i denna världen (utbildning, sjukvård, fattigomsorg) till specialister inom det sekulära skolsystemet, medicinen och omsorgen, men bäddade samtidigt för religionens comeback: religiösa företrädare kan framhålla att det är Gud

och inte staten som är livets skapare, följeslagare och garant. I samhällen där de sekulära myndigheterna inte förmår sörja för medborgarnas välfärd har religiösa frivilligorganisationer tagit över genom att erbjuda utbildning, sjukvård, mat, vatten, härbärgen och rehabilitering. Detta sociala ansvarstagande är en viktig förklaring till religionens ökade politiska betydelse sedan nyliberalismens genomslag och välfärdsstatens successiva nedmontering under 1980-talet och framåt.

Om vi överför perspektivet till den framväxande islamistiska mittfåran och dess genomslag i Egypten finner vi att den framträder som bärare av samma grundläggande biopolitiska orientering. Som sådan kan den ses som både en reaktion mot och en fortsättning på den serie modernistiska projekt som lanserats sedan den egyptiska ”revolutionen” 1952 ändade den koloniala maktordningen. Såväl Gamal Abdel Nassers sekulära arabsocialism som Anwar Sadats kovändning då han bröt med Sovjetunionen, allierade sig med Förenta staterna och bjöd in rådgivare från IMF och Världsbanken, legitimerades genom att vända sig till folket med löften om välstånd och utveckling. Deras misslyckande banade väg för islamister att lansera tanken på islam som vägen till det goda livet: *islam huwwa al-hall*, islam är lösningen. I kontrast till regimen under Hosni Mubarak, som tycktes ha tappat alla visioner utom att hålla sig kvar vid makten och som därför föll tillbaka på en repressiv maktmodell som framstod som alltmer omodern, hade den islamistiska mittfåran framgångsrikt gjort anspråk på att vara bärare av idéen om den goda staten. Att många islamister i detta vänt sig till det medinska samhället under profetens tid som sinnebild för tankens görbarhet, signifierar inte en radikalkonservativ flykt från det moderna tillbaka till ett tänkt 600-tal. Tvärtom har det medinska samhället använts som en projektionsyta i vilken man läser in allt det man önskar att framtidens islamiska samhällsordning skall reflektera. I analogi med bruket av antropologi och tesen om urkommunismen inom tidig marxism nyttjar islamister det medinska samhället för att tillbakavisa bilden av att dagens ordning är en nödvändig ordning. Den utgör en depå av verktyg som kan användas för att undanröja förtryckande institutioner och förstenade hinder, att rensa ut och börja om på nytt. Islamism, i denna tappning, är således inte konservativ eller konserverande utan kan snarare förstås som en modernistisk ideologi som vill bryta igenom en selektion förlegade traditioner och realisera det moderna välfärdssamhälle de kallar islamiskt.

I det egyptiska samhället kom de islamistiska frivilligorganisationerna att överta mycket av det ansvar för invånarnas välfärd som de statliga myndigheterna visat sig oförmögna eller direkt ointresserade av att bära upp. Detta förlämnar talet om det alternativa islamiska samhälle man säger sig vilja förverkliga en viss konkretion och utgör en viktig förklaring till det förtroende många muslimer idag tycks ha för islamistiska institutioner, organisationer och ideologiproducenter, liksom till den beredskap stora delar av den muslimska allmänheten visat att frivilligt söka sig dit. I likhet med de biopolitiska myndigheterna i en modern välfärdsstat, är de islamiska frivilligorganisationernas, moskénätverkens, *dawa*-organisationernas och de islamistiska televangelisternas intresse för invånarnas liv positivt och till synes obegränsat, ja rent av *invaderande*. Det tycks inte finnas många områden eller aspekter av livet som lämnas obeaktade av välviljans agenter. De islamiska kunskapsregimer som etablerats vägleder gärna människors liv i minutiös detalj och specificerar korrekt dygnsrytm, kroppshållning, klädstil, språkbruk, sexualitet, diet, dryckesvanor, genusnormer, arbetsmoral och nöjen. Det bör understrykas att dessa kunskapsregimer inte skall förstås i termer av aktiva sändare och passiva mottagare, utan vilar på individernas förmåga att uppta, omfatta och vidareförmedla de normerande kunskaperna, vilket tydliggör att kunskapsregimerna inte är homogena monoliter utan dynamiska fält som trots allt rymmer ett visst mått av heterogenitet och motstridigheter, vilket öppnar för möjligheten att destabilisera försanthållna utsagor och omförhandla dess betydelser (se t.ex. Mahmood 2005).

Den islamiska väckelsen med dess pånyttfödda muslimer som träder fram som fromma subjekt och i sin vardag bär upp den islamistiska mittfårans ambition att islamisera samhället underifrån återspeglar den moderna islamismens biomakt. Den maktordning den islamistiska mittfåran idag representerar kan trots talet om Gud inte lokaliseras utanför individerna och vilar inte heller på svärdet. Den islamiska biomakten har trätt in i livet som sådant och reaktiveras genom individernas "fria vilja" att göra vad som främjar deras välmående i ett system där också ett privat brott mot ordningen potentiellt producerar moraliska kval. Den islamistiska mittfårans biomakt vilar således på det självdisciplinerade subjektets roll som övervakare av sin egen underordning – det vill säga samma slags maktordning som också präglar våra västerländska demokratier.

Trots att den islamistiska rörelsen ännu är i opposition är det inte ovan-

ligt att dess företrädare hävdar en viss straffrätt, åtminstone efter döden. Kraven på att införa en enhetlig lagstiftning baserad på *sharia* kan ses som ytterligare ett led i denna riktning. Det återstår naturligtvis att se vad som händer om den folkhemsorienterade välfärdsislamismen lyckas med föresatsen införa en ”islamisk” samhällsordning, eller hur Brödraskapet skulle hantera situationen om det kommer i regeringsställning efter de aviserade valen hösten 2011. I vad mån kommer den att hålla fast vid de demokratiska ideal om politisk pluralism, organisationsfrihet och yttrandefrihet som de odlat under tiden som oppositionell miljö, och i vad mån kommer en ”islamisk” regim frestas att kompromettera sina principer för det högre syftet att sitta kvar i regeringsställning? Även om en islamisk regering inte leder fram till en ny diktatur – Tyskland är ett gott exempel på biopolitik som bryggan mellan demokrati och diktatur (vilket förklarar den häpnadsväckande lätthet genom vilken den tyska staten omvandlades från demokrati till diktatur och tillbaka igen) – kommer därmed alla problem knappast att vara lösta. Det finns inget i islamdemokraternas program som antyder att deras vision om det goda samhället på något meningsfullt sätt skiljer sig från den marknadsekonomiska konsensus som idag nått en närmast världsvid spridning. Nu efter att Mubarak fallit och Egypten demokratiseras försvinner också den skenbara bilden av en grundläggande systemisk konflikt. Därmed kommer troligen också det egyptiska samhället att träda in i ett postpolitiskt tillstånd karaktäriserat av att det inte råder någon konflikt mellan olika politiska system, vilket omvandlar politiker till teknokrater och reducerar betydelsen av det demokratiska valet till ett val av vem som är den bästa administratören av en ordning som är naturens. En postpolitisk ordning bör självfallet inte ses i termer av ”ideologiernas död” utan tvärtom som ett uttryck för att den dominerande ideologin nått en närmast ohotad (åtminstone temporärt) hegemonisk ställning där dess grundläggande postulat på allvar förväxlas med naturens givna ordning. Den postpolitiska administrationen av en ordning som framställs som naturens ordning, det vill säga en ordning gentemot vilken varje alternativ framstår som onaturligt, har inga politiska fiender – endast moraliska fiender. Det är därför vi har sett världscivilisationens krig mot ondskan, kriget mot terror och angrepp mot ”skurkstater” i kölvattnet av postpolitikens globala spridning efter det kalla krigets slut. Min tes är att tanken på att administrera en naturlig ordning skulle passa islamistiska biopolitiska regimer som handen

i handsken. De kan framträda som väktare av en moralisk ordning, där myndigheterna ”förespråkar det rätta och förbjuder det onda” – det vill säga företräda den muslimska motsvarigheten till den liberala godhetsfilosofi som genomsyrar biomakten i dagens västerländska samhällen och till den konfucianska harmoniideologi som präglar den postpolitiska regimen i Kina, där myndigheterna tar ansvar för allas bästa genom att eliminera det som stör harmonin. Livet i en sådan ordning ställer systemets kritiker inför en intrikat uppgift: Hur bekämpar man godheten? Hur tar man strid mot harmonin?

Referenser

- Abdo, Genevieve (2000). *No God But God. Egypt and the Triumph of Islam*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (1992). *al-Imam al-Shafi'i wa ta'sis al-idiulujiya al-wasatiya*. [Imam Shafi'i och wasatiya-ideologins etablering]. Kairo: Sina li al-Nashr.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2005 (2003)). *Undantagstillståndet*. Lund: Site.
- Baker, Raymond William (2003). *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernström, Mohammed Knut (1998). *Koranens budskap*. Stockholm: Prorius.
- Clark, Janine A. (2004). *Islam, Charity and Activism. Middle Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Dahlqvist, Hans (2003). Folkhemsbegreppet: Rudolf Kjellén vs Per Albin Hansson. *Historisk Tidskrift*, 3, 445–465.
- Devji, Faisal (2008). *The Terrorist in Search of Humanity*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel (1976). *The Will to Knowledge: The History of Sexuality 1*. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977–1978*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2008a). *The Birth of Biopolitics, Lectures at the Collège de France 1978–1979*. New York: Palgrave Macmillan.

- Foucault, Michel (2008b). *Samhället måste förvaras, Collège de France 1975–1976*. Stockholm: Tankekraft.
- Gardell, Mattias (2005). *Bin Laden i våra hjärtan. Globalisering och framväxten av politisk islam*. Stockholm: Leopard.
- Gardell, Mattias (2010). Islamofobi. Stockholm: Leopard.
- Gardell, Mattias (2011). Det muslimska brödraskapet. Revolution i Egypten, 49-80. Stockholm: Leopard.
- Hardt, Michael & Antonio Negri (2000). *Empire*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
- Isaksson, Anders (2002). *Per Albin*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Karlsson, Sten O. (2001). *Det intelligenta samhället: En omtolkning av den socialdemokratiska idéhistorien*. Stockholm: Carlsson .
- Lindeborg, Lisbeth (2006). Islamister vill ha världsmakt. *Svenska Dagbladet*, 16 februari.
- al-Madani, Muhammad. 1961. *Wasatiya al-Islam*. [Islams mittfåra]. Cairo: Dar al-Qahira li al-Taba'a.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malm, Fredrik (2006). Gardell måste vara en islamistisk följeslagare. *Aftonbladet*, 17 februari.
- Moussali, Ahmed S. (2001). *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Negri, Antonio (2005). *Porlinsfabriken*. Stockholm: Tankekraft.
- al-Qaradawi, Yusuf (2000). *Thaqafatuna Bayna al-Infitah wal-Inghilaq*. [Vår kultur mellan öppenhet och slutenhet]. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Qutb, Muhammad (2000) (1972). *Islam – the Misunderstood Religion*. Dehli: Markazi Maktaba Islami.
- Wickham, Carrie Rosefsky (2002). *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.

Islamisering i dagens Egypten

HAMDI HASSAN & SUSANNE OLSSON

Det här kapitlet skrevs före det s.k. jasminupproret i Tunisien i december 2010 och det s.k. hibiskusupproret i Egypten som började i januari år 2011 och kan läsas som en historisk bakgrund och contextualisering som ledde fram till att folket i flera länder i Mellanöstern gick ut på gator och torg och krävde frihet och ett nytt politiskt system. Länderna i vilka demonstrationerna pågått har alla haft auktoritära politiska styren som regerat länge. I Egyptens folkliga uppror deltog människor från alla samhällsklasser och religionstillhörigheter, män och kvinnor, varav en stor del utgjordes av ungdomar. Kopter och muslimer, även islamister, enade sig i upproret mot polisstaten och president Mubarak. Liksom i Tunisien började det hela i Egypten som en spontan ungdomsprotest som växte i omfattning och snart fick stöd av medelklassen. Det är ingen slump att stenen som vält en arabisk diktator först kom i rullning i Tunisien. Här finns en medelklass som försörjer sig på egna meriter, här har kvinnor en stark ställning, läskunigheten är hög och banden till Europa är många, vilket inte är fallet i Egypten.

I Egypten verkar en känsla av desillusion länge ha förelegat hos många som lever i ett land som präglats av fattigdom, klasskillnader och politisk ojämlikhet och förtryck. Det egyptiska samhället har också påverkats av islamismens framväxt och agerande under en längre period. Från 1970-talet har islamistiska islamtolkningar och ageranden påverkat t.ex. utbildningssystemet, med statens uppmuntran; och olika islamtolkningar påverkar samhället i stort, vilket illustreras i detta kapitel som diskuterar islamiseringsprocesser i det nutida Egypten. Med islamisering avses att "islam" ges en större plats i samhället generellt, t.ex. i klädsel och språkbruk men också statens politik.

Samtidigt som islamiseringen även innefattar statens aktiviteter har islamistiska våldsdåd gjort det möjligt för staten att kraftigt reducera möjligheterna för islamiska politiska partier att utvecklas liksom att begränsa det politiska deltagandet för egyptierna generellt. Detta har i sin tur troligen bidragit till att göra den egyptiska befolkningen mer öppen för islamtolkningar som avvisar våld och talar mer om individers fromhet, vilket har tenderat att utveckla en mer passiv islamtolkning och apolitisk hållning.

Hannah Arendt (1958) ansåg att det mest olycksbådande inslaget i ”det moderna livet” var uppkomsten av det hon kallade ”världslöshet”, vilket hon beskrev som förlusten av en solid, gemensam värld. Utan en sådan värld menade hon att människor drivs till att sträva efter en egen personlig *upplevelse* och mister sitt ”sunda förnuft”. På så vis handlar det inte bara om avsaknaden av ett pluralistiskt civilt samhälle utan problemet är i högsta grad existentialistiskt. I Egypten upplever nog många en känsla av apati och maktlöshet och i en sådan situation är det lätt att, utifrån sett, tolka det religiösa engagemanget som en slags ventil för frustration över maktlöshet och ”världslöshet”.

Sedan de stora sociala och politiska förändringarna i Egypten genomfördes under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, vilka delvis hade som avsikt att placera islam i ”den moderna världen” och göra islam till en ”modern” religion (Sharabi 1970; Hourani 1983), har islams roll blivit tongivande även i offentligt liv. Islamiska grupper har utgjort de mest aktiva och kraftfulla oppositionella rösterna liksom sociala krafter i stora delar av arabvärlden. De skulle ha kunnat vara en kraft som strävat för utvecklandet av demokratiska värderingar och rättvisa mot repression och korrup­tion, men utvecklingen visar snarare att islamistiska rörelser fokuserat på mer värdekonserverativa frågor som bevarandet av familjen och genussegregation (Ayubi 1991: 44–51). Denna utveckling har inte bidragit till ett ökat politiskt engagemang utan verkar snarare ha orsakat en passivisering. Förklaringen till denna utveckling kan delvis ligga i statens repressiva mekanismer gentemot all politisk opposition, inklusive islamiskt motiverad sådan. I Egypten har den största islamistiska grupperingen, Muslimska brödrskapet, länge förespråkade en mer moderat islamtolkning, och avvisat våld som metod, och istället fungerat som en social instans som hjälper folket, vilket gett dem sympatier från befolkningen i stort. Uppskattningsvis sympatiserar omkring 25 procent med Muslimska brödrskapet, vilket

utgör många människor med tanke på att Egypten har runt 80 miljoner invånare. De är alltså en kraft att räkna med. Under folkets uppror under 2011 ställde sig Brödraskapet på den sekulära och liberala oppositionens sida och tydliggjorde att de var för fria val.

Mot denna bakgrund behandlas i detta kapitel dagens Egypten med fokus på det som kan kallas islamiseringsprocesser. Tyngdpunkten ligger på hur religiösa tolkningskonflikter, främst relationen mellan framförallt staten, etablissemangets islam, islamism och ”fromhetsörelsen”, har påverkat islamiseringen i Egypten. I kapitlet diskuteras inledningsvis några perspektiv kring sekularisering och islamisering för att sätta in problemställningen i ett vidare teoretiskt perspektiv. Därefter diskuteras de olika islamiska positionerna och hur de har utvecklats i ett slags dialektiskt förhållningsätt till varandra. Vi presenterar hur vi menar att man kan förstå dagens islamiseringsprocesser som en framväxt av historiska skeenden och hur viktigt det är att kontextualisera de olika tendenserna och positionerna och relatera dem till varandra.

Egyptens civila samhälle

Efter att det ottomanska riket upplöstes 1918 och fram till slutet av 1970-talet utvecklades nya stater i Mellanöstern. Under denna period monopoliserade arabiska stater makten genom att försöka genomsyra och kontrollera det civila samhället, men även genom att förhindra utvecklandet av autonoma religiösa, sociala och politiska grupper. Etablerandet av politiska partier och oberoende handelsunioner hindrades genom lagstiftning vilket visar statens önskan att ha kontroll över det civila samhället. I Egypten har staten inte i någon större utsträckning engagerat sig för att utjämna orättvisor, vilket har skapat ett utrymme för islamisering, vilket islamistiska grupper i sin tur också utnyttjat genom att agera på olika vis för att hjälpa människor som är socialt och ekonomiskt utsatta. Detta har sannolikt bidragit till att ge dem en ökad legitimitet i folks ögon.

Då politisk opposition är kraftigt begränsad i Egypten, har sociala rörelser och syndikat blivit plattformar för politisk verksamhet, trots statens ständiga försök att kontrollera dessa. Kortfattat kan sägas att de sociala rörelserna i Egypten kan karaktäriseras som en organisatorisk heterogenitet som innehåller både pluralistiska och korporativa drag. De pluralistiska är

främst de professionella syndikaten som inkluderar journalister, ingenjörer och läkare. De korporativa är handelsunioner och jordbruksföretag. I flera syndikat är även medlemmar från Muslimska brödraskapet engagerade.

Egypten har beskrivits som landet ”of imaginative extremes” (al-Sayyed 1992). Det kan man säga gäller även idag. Det finns en slags pluralism som dock saknar ett ramverk av autonoma institutioner. Det finns yttrandefrihet, men bara till en viss gräns då det inte får innehålla något aktivt politiskt deltagande eller kritik mot regeringen. Det finns en ökande ekonomisk liberalisering samtidigt som de politiska, byråkratiska och juridiska hindren för reformer inte minskar. Detta kan kanske förklara den paradoxala positionen för Egyptens civila samhälle: det civila samhället får existera, men det finns inte utrymme för handling. Då det civila samhället faktiskt agerar har statens kontrollmekanismer snabbt varit på plats och försöker förhindra det. Det civila samhället i Egypten består nästan enbart av människor från den övre medelklassen. Den stora majoriteten av arbetare och bönder är inte inkluderad och inte heller representerade (al-Sayyed 1992). Det finns många icke-statliga grupperingar i Egypten, men samtidigt föreligger statliga restriktioner som kraftigt begränsar möjligheten att agera.

Under 1980-talet tilldelades syndikaten mer autonomi. Yttrandefrihet tolererades alltmer, dock inte yttranden som uppmanade till kontrastatlig verksamhet. Vad som ansågs vara uppmaning (*tashgia*) var dock inte tydligt definierat. Efter mordet på president Anwar Sadat 1981 insåg troligen statsmakten att det fanns ett behov av en utökad liberalisering för sociala rörelser att agera för att motverka den politiska oppositionen samt islamister i landet (al-Sayyed 1992), samtidigt som undantagstillstånd infördes som ytterligare försvårade för alla former av opposition.

Sedan Muhammad Alis moderniseringsprojekt (1805–1849) och de påföljande åren av *nahda*, alltså den ’renässans’ som spreds över Mellanöstern, har islamtolkningar på olika sätt reagerat mot ”det moderna”. Att transformera Egypten från en ottomansk provins till en modern regional maktfaktor gjorde att Muhammad ‘Ali initierade flera moderna institutioner inom en traditionell, islamiskt kulturell kontext som tidigare dominerats av den religiösa eliten. Från början dikterade den politiska makten vad det moderna paradigmet skulle vara i Egypten: en militärs expansionistiska drömmar vars armé krävde en modern infrastruktur. Här växte även en mer sekulariserad medelklass fram som hade sitt stöd i regeringens hän-

givelse till moderniseringsprojektet. Detta innebar dock inte att religion förpassades till den privata sfären. Religiöst ”konservativa” har fortsatt att vara en kraft att räkna med på det politiska fältet då de haft, och har, tillgång till folket, vars delaktighet i moderniseringsprojektet var begränsat. Då egyptierna litat till den religiösa eliten kunde inte staten överge dem. Snarare påbörjades en förhandling mellan dem och den religiösa eliten måste legitimera statens politik.

Under president Nassers tid institutionaliserades detta ytterligare, då både sekulära och religiösa ämbeten blev transformerade till civila tjänster. Nasser försökte kontrollera det civila samhället genom statlig kontroll. Han tillät det att växa fram mycket som en motvikt mot både islamistiska grupperingar och kommunister. President Sadats politiska värderingar var mer konservativa än modernistiska, vilket ytterligare stärkte framväxten av islamiska ideologier. Islamisternas inflytande i det civila samhället påverkade utvecklingen och influerade samhället i stort. Censuren ökade och baserades på religiös kritik, t.ex. från det muslimska al-Azhar universitetet i Kairo. President Sadats öppenhet mot islamisering ledde i sin tur till att han mördades 1981. Även många andra sekulära intellektuella fick problem. För att försöka begränsa islamiseringen i nästa skede bereddes de sekulära krafterna ett större utrymme (Hassan 2004).

Denna utveckling har lett till att den kulturella sfären i stort har påverkats av islamiseringen och styrts av den. Detta har orsakat begränsningar för moderniseringen av samhället och en stor del av den framväxande debatten handlar om vad som är tillåtet och förbjudet enligt islam. De som överlever i detta klimat är de som respekterar de opålitliga gränserna som sätts upp av staten (Mitchell 1999). I texten nedan fokuseras nutida Egypten under president Hosni Mubarak (f. 1928) som liksom sina föregångare kämpat med islamisk opposition och försökt uppnå legitimitet för sitt styre genom att själv framstå som en islams väktare, samtidigt som han stått för en repressiv politik som förtrycker alla former av opposition.

Efter 11 september 2001, och ”kriget mot terrorn” ökade möjligheten för arabiska ledare att ytterligare förtrycka islamisk opposition. Samtidigt ledde 11 september till att Förenta staterna uttryckte att auktoritärt styre kunde påverka framväxten av den typen av religionstolkningar som förespråkar våld som metod. Detta ledde till ökade krav på demokratisering, vilket i sin tur kan leda till en ökad möjlighet för islamister att stärka sin

roll som den enda organiserade oppositionskraften (Hassan 2004). Eftersom islamister haft moskéer som samlingsplatser har de haft ett möjligt nätverk att utgå ifrån då de organiserat sig. Staten har försökt kontrollera moskéerna i Egypten men aldrig lyckats utplåna islamistisk opposition. Tvärtom verkar islamisterna ha vuxit sig starkare genom att organisera sig under ständigt förtryck.

Sekulariseringsteorier

Tidigare antog många att religion skulle försvinna i takt med att samhällen moderniserades, vilket är en tes som nu ifrågasatts och till stor del övergetts (Beyer 1994; Casanova 1994; Herbert 2003: 4; Olsson 2009; Woodhead & Heelas 2002; Woodhead et al 2002). Religion har fått en utökad offentlig plats i många länder, till exempel Egypten. Ett skäl kan vara att religion fyller det tomrum som staten inte kan eller vill uppfylla. Att religion ”återvänder” till offentliga rum är en utmaning mot de tankegångar som menar att den skall vara en privatsak. Samtidigt utmanar religionens offentliga roll religiösa traditioner när det gäller hur religion skall förmedlas, vad som skall förmedlas och av vem.

I västvärlden idag talar man ofta om att religion tar alltmer plats i det civila samhället idag och det är en process som också varit tydlig i Egypten (Herbert 2003: 27). Den islamisering vi talar om här påverkar dels att den så kallade privata sfären politiseras, dels att ekonomiska och politiska aspekter åter normativiseras i dagens Egypten, vilket vi diskuterar nedan. José Casanova talar om en ”interrelaterad återpolitiseringsprocess av den privata religiösa och moraliska sfären och en renormativisering av de offentliga ekonomiska och politiska sfärerna” (Casanova citerad i Herbert 2003: 25). Islamiseringen i Egypten antyder att islam fått ett utökat utrymme i samhället i stort. Detta syns tydligt genom ett utökat bruk av islamiska symboler i form av klädsel. Till exempel uppskattas nu ca 80 procent av Egyptens kvinnor bära sjal. Islamiseringen kan även höras genom musik som anspelar på islam. Men islamiseringen sker inte endast på individnivå utan även genom att till exempel det vardagsliga och det politiska språket har fått en uttalat religiös retorik. En liknande tendens talar Olivier Roy om i det han kallar neofundamentalism i Europa, där språkliga markörer som uppfattas som religiösa används i hög utsträckning (Roy 2004: 267).

Sami Zubaida menar t.ex. att islamister har haft en strategi där de anpassat islam till moderniteten och att de genom detta orsakar en moralisering av samhället i stort baserad på islam. På så vis kan de införa en slags religiös auktoritär påverkan på samhälle och kultur. Här kan man se att ”moralisering” av offentliga rum är central, liksom krav på rituell observans, såsom deltagande i bön, liksom censur av kultur och underhållning (Abaza 2006: 60). Exempelvis har striktare regler kring alkohol och censur av media utvecklats.

Enligt Talal Asad har religion generellt en stor påverkan på offentliga rum och politik, vilket också är ett faktum i Egypten. Asad menar att

Religion är inte likgiltig inför debatter som rör hur ekonomi ska skötas, vilka vetenskapliga projekt som ska få ekonomiskt stöd eller vilka de bredare målen med nationella undervisningssystem ska vara. Den legitima ingången för religion i dessa debatter resulterar i skapandet av moderna ”hybrider”: principen om strukturell differentiering, enligt vilken religion, ekonomi, utbildning och vetenskap är lokaliserade i autonoma sociala rum, är inte längre hållbar (Talal Asad 1999, citerad i Herbert 2003: 55).

Detta perspektiv visar att Peter Beyers syn på det nutida samhället som uppbyggt av funktionellt differentierade subsystem kan ifrågasättas utifrån Talal Asads perspektiv.

Islamiseringen av Egypten

Mot bakgrund av detta kan man säga att islamiseringen i Egypten har pågått länge och det är nödvändigt att undersöka vilken roll och plats religion är på väg att få i samhället. Att religion får mer plats i offentliga rum är uppenbart i konflikter mellan det (idealt sett) öppna demokratiska etoset i de offentliga rummen med det civila samhället å den ena sidan och de absoluta (etiska) aspekterna hos religiösa traditioner å den andra (Herbert 2003: 55). Det här gäller naturligtvis inte bara islamister i Egypten utan kan lika gärna röra diskussioner liknande de intresseorganisationen Humanisterna för i en svensk kontext, där en stark och sekulärt normativ kritik mot religioners involvering i offentliga rum råder. Detta innebär inte att vi menar att religion har varit frånvarande eller helt oviktig i andra än den

privata sfären. Däremot menar vi att det vi sett under den sista tiden i Egypten är en tydlig islamisering, där islam tar plats på ett nytt sätt.

Man kan fråga sig om det inte vore odemokratiskt ifall religion skulle breda ut sig över det civila samhället. José Casanova menar t.ex. att religion bör hållas inom ramarna för det civila samhället, men samtidigt att de som är religiösa skall vara tillåtna att säga vad de vill (Herbert 2003: 559). Men man kan å andra sidan fråga sig om inte detta i längden skulle göra att religion faktiskt skulle få mer plats i och utanför det civila samhället genom att få ”säga sitt”. Detta är en problematik som självfallet inte endast rör Egypten. Det är en frågeställning som kan hjälpa oss att reflektera kring andra samhällen liksom om teorier och ideologiska positioner kring temat om religioners plats i samhället. Man kan t.ex. fråga sig hur långt till exempel en stat bör gå för att införa vissa idéer om rättvisa och auktoritet och vilka skillnader som bör tillåtas och uppmuntras bland befolkningen vad gäller religiös praktik (Se Galston 2004: 49). Vad man har för åsikter kring svaren på dessa frågor påverkar naturligtvis även den forskning som bedrivs kring religion.

Den ökande islamiseringen som diskuteras i det här kapitlet förklaras ofta genom framväxten av nya media, till exempel kassetter, cd-rom och internet, som gör att islam lätt når ut till en stor del av befolkningen. Islamisering kopplas även ofta ihop med det som betraktas som nationsstatens kris (Meyer & Moors 2005: 2). I den uppfattningen är inte staten nödvändigtvis den huvudsakliga arenan för att skapa och upprätthålla identiteter. Nya media förmedlar information liksom kontakt människor emellan och därmed uppstår även nya arenor för offentlig diskussion som kan följa på detta (Meyer & Moors 2005: 2f). Inte minst såg vi hur sociala medier bidrog till de folkliga resningarna i Mellanöstern som inleddes i Tunisien i december 2010. Intressanta frågor kopplade till nya media rör hur religiösa diskurser, praktiker och organisationer förändras liksom hur offentliga rum transformeras idag (Meyer & Moors 2005: 3). Religionens ökande roll bidrar till att konstruera nya alternativa identiteter. Då detta sker förändras även religiösa traditioner och deras förmedling (Meyer & Moors 2005: 19). Nationalstaten är inte oviktigt, men att religion verkar få en större del av människors lojaliteter och identitetskonstruktioner på bekostnad av staten kan vara ett skäl till varför statsmakten kämpar för att kontrollera oppositionen i Egypten. Detta pluralistiska offentliga rum är således ett politiskt slagfält.

”Det offentliga rummet” är ett begrepp som ofta används i diskussioner

kring religion som ett alternativ till ”det civila samhället” som fått kritik för att ha ett västligt perspektiv på vad som utgör en korrekt relation mellan stat och samhälle även i postkoloniala kontexter. Använt i postkoloniala samhällen, som Egypten, är det civila samhället ofta sett som i opposition till en ineffektiv och illegitim stat. Det civila samhället är ofta uppfattat som det som skall starta en liberalisering och en demokratiseringsprocess samt stå för den förbättring av villkoren i samhället som staten inte klarar av eller är ovillig att ta itu med. Utvecklingen ses då i ett ”modernistiskt” perspektiv, ofta i betydelsen ”västernisering” (Meyer & Moors 2005: 20, fotnot 3). Istället tror vi att Jürgen Habermas tankar om det offentliga rummet kan vara mer användbar för att förstå att postkoloniala nationalstater inte kan kontrollera de framväxande nya arenor för debatt som genererar att idéer och känslor sprids bland människor (Meyer & Moors 2005: 4). Begreppet ”offentligt rum” har också kritiserats för att vara normativt och universalistiskt och det har uppfattats som något enhetligt. Vi menar att vi bör se det som en diversifierad och mångfaldig sfär där det finns många röster och ”medtävlare” (Meyer & Moors 2005: 12). En pluralistisk förståelse av begreppet, som är i singularis, visar hur ett offentligt rum egentligen består av flera överlappande ”rum”. Det egyptiska offentliga rummet blir mer och mer islamiserat som ett resultat av att olika tolkningar framträtt som formas i relation till varandra. Det offentliga rummet är inte nödvändigtvis skilt från det statliga såsom tanken är med det civila samhället. På så vis kan man t.ex. se utbildning och juridiska samfund som en del av det offentliga rummet som påverkas av och påverkar det statliga.

Position: Etablissemangets islam

I stora delar av den muslimska världen pågår idag en diskussion, eller en konflikt, om tolkningsföreträde (Eickelman & Piscatori 1996; Meyer & Moors 2005). Konflikten involverar egentligen alla som yttrar sig om islam. Den inkluderar det som traditionellt har betraktats som den religiösa eliten (*taqlid*), islamister, staten och olika förespråkare för fromhetsrörelsen till exempel.

En ”demokratiseringsprocess” av kunskap har utvecklats genom ökad utbildning liksom nya former av kommunikation, som fått flera effekter i den muslimska världen globalt sett. Ett ökat medvetande kring religion har vuxit fram och många engagerar sig i studier och diskussioner om religion

på egen hand. Auktoritet är inte given. Etablissemangets islam som i Egypten representeras av al-Azhar ifrågasätts, och i den pågående tolkningskonflikten i islam inkluderas frågor som: Vem talar för sann islam? Vem har rätt att tolka vad islam skall vara och då i förlängningen influera socialt och politiskt liv? Detta skulle kunna öppna upp för möjligheten att uttrycka politiska krav mer öppet, då människor frigör sig från imitation av kodifierade tolkningar. Nya media och talespersoner finns tillgängliga som sprider olika och konfliktfulla islamtolkningar, vilket gör att tolkningskonflikten är global även om den i många fall uppfattas ha en lokal utgångspunkt. Exempel här är Amr Khaled, men även mer traditionellt lärda såsom Yusuf al-Qaradawi eller organisationer som Muslimska brödrskapet. Forskare har talat om detta som en reintellektualisering av islamisk diskurs (Eickelman & Anderson 1999: 12). Samtidigt värjer vi oss emot tanken att det är en demokratisering i den betydelsen att alla får tillgång till en självständig tolkning. Inte heller är det direkt relevant att tala om en återintellektualisering av islamisk diskurs i den betydelsen att det handlar om fritt tänkande. Men underliggande denna diskussion är ändå att ingen har monopol på tolkning och vi ser en framväxt av olika tolkningar och olika aktörer.

Det som positionen etablissemangets islam representerar är inte nödvändigtvis det som alla muslimer idag accepterar, vilket visas genom exempelvis islamismen, som utgörs av politiska islamtolkningar, liksom den nu växande så kallade fromhetsrörelsen, som utgörs av en starkt växande tendens i samhället att fokusera på personlig fromhet framför islam som politiskt alternativ. Idag ifrågasätter många muslimer etablissemangets islam och vissa anser att dess representanter samarbetar med staten och även utses av den. På så vis kan de ses som statens förlängda arm. Vissa islamister använder våld, men de klarar inte av att förändra människors vardagsliv. I detta vakuum kan olika islamtolkningar växa fram och olika muslimska entreprenörer kan finna en plats att fylla. Detta betyder inte nödvändigtvis att islam "demokratiseras", men det innebär att fler deltar i tolkningskonflikten som fragmenteras. Samtidigt verkar en slags likriktning ske så frågan är om vi kan eller bör tala om en fragmentering. Det är snarare så, vill vi påstå, att vi hör fler röster men många säger samma sak.

Jacques Waardenburg är en av många forskare som diskuterat det faktum att det inte finns någon organiserad institution som kan sägas representera vad "officiell islam" är.

Då det inte finns någon världsvid organiserad religiös institution i islam som kan fastlägga vad det är som skall anses vara 'officiell' islam, reses frågan huruvida vi alls kan tala om en officiell religion och, om det är så, vad som är kriterierna för att kalla något 'officiell islam' med ett erkänt ledarskap (Waardenburg 2002: 94).

Avsaknaden av en auktoritativ tolkning diskuteras av flera forskare (Eickelman & Piscatori 1996; Kingston 2001). Samtidigt måste vi tänka på att många ändå tar utgångspunkt i denna elitens islamtolkning. Detta syns inte minst i hur de som gör nya tolkningar försöker visa hur de inte avviker från elitens tolkning eller att de tydliggör vad det är i den egna tolkning som skiljer sig från elitens. John O. Voll uttrycker tolkningskonflikten som en auktoritetskris där flera kämpar om tolkningsföreträdet: "det vi ser nu i denna auktoritetskris är en kamp för att uppnå diskursiv hegemoni. Om du kan kontrollera orden kan du [också] kontrollera samhället (polity)" (Voll 1997: 15). Detta är en viktig orsak till den tolkningsfragmentering vi kan iaktta i Egypten idag, menar vi, och det visar också en av anledningarna till varför staten vill kontrollera islamtolkningen. Det är också intressant att notera att representanter från al-Azhar inledningsvis höll en väldigt låg profil under det folkliga upproret i Kairo 2011. Ett skäl till det är troligen att de varit statligt kontrollerade och dess ledare har varit tillsatta av staten. På grund av det har de ofta uppfattats som statens nickedockor som legitimerat statens politik.

Position: islamism

Islamism brukar ofta omtalas i vaga termer som politisk islam och är ett begrepp som innefattar en mängd olika islamtolkningar, där det gemensamma är att islam anses vara en politisk ordning, åtminstone ideellt sett. "Islam" är generellt ett uttryck som inkluderar olika traditioner av tro och praktik i historia och nutid. "Islamism" är tolkningar av islam som är politiskt motiverade. En muslim hör till någon av islams traditioner, och vissa av muslimerna kallas islamister, d.v.s. de som anser att islam bör utgöra grunden för politiskt liv och samhällsordningen generellt (Hjärpe 2010: 12).

Islamism förklaras ofta ha växt fram som ett resultat av ekonomisk, politisk och kulturell marginalisering av den lägre medelklassen (Bayat 2007: 6f).

Islamister försåg folket med ett sätt att uttrycka sitt missnöje liksom med ett moraliskt säkerhetsnät i mötet med globalisering och västlig kulturell påverkan (Bayat 2007: 44). Islamism fokuserade en blandning av fromhet och hängivenhet, krav och plikter (Bayat 2007: 7). Den växte fram inom de motsägelsefulla ramarna av ökade möjligheter inom utbildning, ekonomisk utveckling, social mobilitet, urbanisering etc. Detta följdes dock av politiskt förtryck, marginalisering och ojämlikhet (Bayat 2007: 7, 14).

Islamisternas språk kännetecknades av moralisk och kulturell renhet som fokuserade välgörenhet och identitetspolitik. De lyckades dock inte gå bortom denna nivå av islamisering. De har alltid förtryckts eller tvingats omformulera sina åsikter (Bayat 2007: 9). I Egypten tog islamisk aktivism främst formen av en social rörelse, t.ex. inrättades sjukhus och de gav hjälp till bostäder och arbeten. Sådan verksamhet tvingade även etablissemangets islam att göra detsamma för att bevara sin legitimitet (Bayat 2007: 35, 44). Även många enskilda individer blev mer framträdande med sin *dawa* som ett resultat. Termen *dawa* är idag ofta använt i betydelsen att sprida information om islam till både muslimer och icke-muslimer. Muslimer talar ofta om att det betyder ”kall till islam”, medan icke-muslimer ibland använder termen ”mission”, som har kristna konnotationer och inte tydliggör att ”kallet” även riktas till muslimer. Asef Bayat nämner Mustafa Mahmood, Selim al-Awa, Hasan Hanafi och Muhammad Imara som exempel på personer som utfört sin egen *dawa* (Bayat 2007: 136f). Islamiseringen spreds som ett resultat, och även de med en mer sekulär syn på livet, d.v.s. de som ansåg att religion inte skulle blandas ihop med politiken, var tvungna att kompromissa med islam vilket ledde till att islamiseringen stärktes (Bayat 2007: 40f). Bayat menar dock att det var en märklig form av väckelse eftersom införandet av islamiska symboler i vardagslivet orsakade en slags sekulariserad religion (Bayat 2007: 41).

Islamister som det egyptiska Muslimska brödrskapet försökte t.ex. få plats i parlamentet och de utvecklades successivt till att bli mer moderata medan gruppen *al-jama al-islamiya* var mer militanta och uppnådde kontroll över universitetscampus. De flyttade sig så småningom till de fattigare distrikten i Kairo liksom till de södra delarna av Egypten för att undkomma statens kontroll (Bayat 2007: 137). Muslimska brödrskapets plats i det offentliga rummet ökade dock och de arbetade för att få ett ännu större utrymme i statliga institutioner. Islamismens främsta mål var tidigare mer

uttalat än idag att upprätta ett ideologiskt samfund baserat på islam (Bayat 2007: 8). Exempelvis har lärarhögskolan, *dar al-ulum*, varit dominerat av islamistiska lärare (Bayat 2007: 45).

Genom sina aktiviteter utmanade alla islamister staten. Under 1990-talet utfördes den så kallade Luxormassakern, och ett misslyckat försök av islamister att mörda Hosni Mubarak 1995 gjorde att staten slog till hårt mot alla islamister. Från och med då blev det svårt för dem att agera politiskt, och islamismen blev gradvis mer orienterad mot en generell kamp mot sekulära värderingar. De lyfte fram personlig fromhet, moral och en islamisk identitet (Bayat 2007: 145). Nu är det inte längre så vanligt med våld. Det revolutionära språket är nedtonat och islamister diskuterar mänskliga rättigheter och demokrati, men ofta inom en islamisk kontext där Koranen också används. Under den folkliga revolten 2011 var Muslimska brödrskapet inledningsvis avvaktande, men efter några dagar uppmanades sympatisörer att delta i folkets uppror som individer. De ställde sig också uttryckligen bakom de sekulära och liberala oppositionella och krävde Mubaraks avgång och fria val. Denna strategi verkar ha accepterats av egyptier i allmänhet som välkomnat deras aktiva deltagande i upproret (Se till exempel Muslimska brödrskapets engelska hemsida där flera uttalanden som anspelar på både islamiska traditioner och liberala ideologier, <http://www.ikhwanweb.com>).

Position: Fromhetsrörelsen

Det är möjligt att tala om den pågående islamiseringen som en slags subkultur, men ännu mer som del av mainstreamkultur. Inom ramarna för islamiseringen växer i allt raskare takt det som kan betraktas som en islamisk fromhetsrörelse, eller väckelsetendens, som tycks omfattas av stora delar av befolkningen. Det är en subkultur på så vis att den för med sig olika protester och kritik mot religionens minskade roll i det offentliga rummet. Från vår synvinkel består den av kritik mot sekularisering i betydelsen minskat offentligt och politiskt utrymme för religion och vad som många ser som västernisering och imitation av värderingar och livsstilar. Islamisering är inte en enhetlig ”rörelse” utan snarare en ”kontext” där människor befinner sig. Då vi använder begreppet ”rörelse” menar vi inte att det finns utvecklade organisationer inom fromhetsrörelsen eller några officiellt erkända talespersoner. Snarare skulle vi vilja påstå att det som sker

nu är en generell tendens att islamisera samhället i stort som attraherar många individer. Ett välkänt exempel här är predikanten Amr Khaled som bidrar till att sprida en apolitisk tolkning av islam med fokus på just individers fromhet, något som attraherar de övre klasserna och kvinnor. Tanken att konsumtion är detsamma som västernisering avvisas. Det är snarare så att det som uppfattas vara västliga värderingar avvisas.

Fromhetsrörelsen tenderar att fokusera etik och moralisk reform, och det kan vara ett skäl till att många ser dem som apolitiska. Vidare, de som på olika sätt representerar fromhetsrörelsen talar inte ett explicit politiskt språk men det de säger har politiska effekter. Därför bör vi omformulera vad vi menar med politik i detta fall. Saba Mahmood menar att de som deltar i fromhetsrörelsen inte försöker förändra statens politik utan snarare vill de reformera socialt och kulturellt liv (Mahmood 2005: 35, fotnot 54). Mahmood tror att det är fromhetsrörelsens sociala konservatism som gör att många känner sig obekväma med dem, vilket vi menar är en tillförlitlig tolkning (Mahmood 2005: 37). Samtidigt anser vi att det är viktigt att kontextualisera fromhetsrörelsen i Egyptens politiska klimat, där det är livsfarligt att yttra sig politiskt och det därför kan ses som en medveten strategi att undvika politiska teman. Det finns också indirekt kritik mot t.ex. korruption och bristande socialt engagemang hos många predikanter inom fromhetsrörelsen, vilket tyder på att social kritik är en del av mångas agenda. Detta är också ett troligt skäl till varför staten har försökt kontrollera de mest framgångsrika predikanterna, där framgång relateras till hur många som kommer för att höra på dem. Man kan tänka sig att staten är rädd för att de skall upphöra med att endast tala om fromhetsfrågor och börja uppmana folket till politisk opposition.

Fromhetsrörelsen och kritiken mot religionens privatisering har lett till ett ökat utbud av religiösa program på tv, liksom avbrott för bön på vissa kanaler (Abu Lughod 2005: 174f). Amr Khaled har till exempel egna tv-shower på en saudisk satellitkanal. I Egypten har det funnits många kanaler med predikanter som följer etablissemangets riktlinjer, till exempel kanalen *al-nas* (Folket). Själv censuren inom tv har vuxit och islamiska program har ökat (Bayat 2007: 33). Även de som arbetar för tv vill uppfattas som att de representerar en god islam och de skickar manus till representanter för etablissemangets islam för godkännande (Abu Lughod 2005: 170ff). Vidare har studier visat hur regeringen på detta vis kan använda sig av såpoperor och andra tv-serier för att utbilda allmänheten och föra fram

vissa budskap (Abu Lughod 2005; Lindsey 2005). I filmer kan man t.ex. se hur islamister framställs förlöjligande, som t.ex. i den väldigt populära filmen *Terroristen (al-irhabi)* från 1994 med en av de mest kända egyptiska komikerna i huvudrollen, Adel Imam. Andra tecken på islamisering är att sångare börjat använda mer nationalistisk och religiös lyrik. Bayat nämner till exempel Amr Diab, Muhammad Munir och Mustafa Qamar (Bayat 2007: 148). Till många program inviteras sångare, till exempel den populära Sami Yusef som sjunger en nutida variant av klassisk religiös musik (*nashid*) vilken fått en annan tolkning genom att lyrikens innehåll har avpolitiserats och individualiserats. Vi menar att alla dessa parter utgör exempel på tolkningskonflikten som rör vem som skall ha tolkningsföreträde.

Vilka stödjer postislamismen?

Charles Hirschkind's studie om predikningar i Kairo visar att många från de lägre klasserna attraherats av islamiseringen, vilket bland annat visas i klädsel och moskébesök liksom i de islamiska välfärdsorganisationer som växer fram (Hirschkind 2006). Förklaringar till detta utgår ofta utifrån de lägre klassernas missnöje samtidigt som det finns många belägg för att islamiseringen även har attraherat många från de övre klasserna. Saba Mahmood visar till exempel att många kvinnor som stödjer islamisering kommer från dessa klasser (Mahmood 2005: 2, se fotnot 1).

Enligt Bryan S. Turner är just fromhetsrörelsen direkt kopplad till medelklassens framväxt och urbanisering. Enligt honom är det ett sätt att göra vardagen mer strukturerad genom att följa olika fromhetsnormer. Han menar också att fromhetsrörelsen är något som är nära kopplat till den framväxande medelklassen, d.v.s. han ser det som ett resultat av att medelklassen blivit starkare. Väckelserörelsen är förenlig med moderna och urbana livsstilar. (Turner 2008: 5). Patrick Haenni kallar detta ”marknadsislam” och anser att det är en anpassning till en borgerlig konsumtionskultur där välgörenhet och individuell fromhet fokuseras (Haenni 2005). Fromhetsrörelsen kan ses som en form av religiositet som lägger vikt vid subjektivitet, individuella val och experimentering, och den har delvis vuxit fram mot bakgrund av konsumtionskulturen (Se Kooi-Ching Tong & Turner 2008). Sammantaget kan man alltså se att islamisering är något som sker i alla samhällsklasser och detta påverkar även hur staten relaterar till islam.

Det finns idag många studier som fokuserar på islamisering och många orsaksförklaringar till den har fokuserat på sociala, politiska och ekonomiska men även psykologiska aspekter (Abu-Lughod 1998; Abu-Lughod 2005; Starret 1995; Starret 1998; Hirschkind 2001). Diskussionen om islamisering relateras ofta till marginalisering av människor som känner bitterhet och alienation. Förklaringar fokuserar ofta på socioekonomiska problem, brist på politisk pluralism, censur, influenser från globalisering och (västlig) modernitet – i betydelsen konsumtionskultur, förändrade livsstilar och värderingar liksom motstånd mot dessa. Agens ses ofta som motstånd och detta är en förklaring från ett utifrånperspektiv. En annan förklaring vi ofta hör är att västliga ideologier och livsstilar inte svarade mot människors behov och resulterade inte i en positiv utveckling. Klasskillnaderna växte och det var stora sociala och ekonomiska problem. Att många inte har följt islamiska regler har ofta ansetts vara en orsak sedd från insidan. Det här menar vi ofta utgör förklaringar till islamismens framväxt.

När vi tittar på orsaker till framväxten av just fromhetsrörelsen framgår det att den ofta uppfattas vara resultatet av islamisters misslyckande generellt, men även en stagnation av det politiska och intellektuella området i Egypten. Enligt Asef Bayat så är det ”konvergensen av ungdomars subkultur, elitism och en fromhetsislam [som] producerat denna *dawa* genre mot bakgrund av en politisk islam i kris och en djup stagnation av Egyptens intellektuella och politiska landskap” (Bayat 2007: 152; se även Bayat 2002: 23). Bayat diskuterar i detta samband den framväxande fromhetstendensen som han kallar en ”postislamistisk fromhet”. Detta definierar han som en aktiv fromhet som i första hand fokuserar på ritualer och skrift och inte på politik. Vidare menar han att den är färgad av de rikas smak och stil och framförallt rika ungdomar och kvinnor (Bayat 2002: 23). På ett liknande sätt jämförs postislamistisk fromhet med islamism, där Bayat upprepar att det främst är ritualer som står i fokus och att det markerar ett skifte från islamism som är ett politiskt projekt till en islamtolkning som främst engagerar sig i frågor som rör personlig frälsning, etiska frågor och med fokus på den egna individen (Bayat 2007: 149). Fromhetsrörelsens fokus är således på aktiv fromhet genom strävan efter individuell frälsning, känslor och identitetsfrågor i en situation där traditionella sociala normer, ofta uppfattade som islamiska, möter ett samhälle i förändring och en snabb teknologisk utveckling. Den utgör en slags *dawa* som riktar sig till bredare folklager.

Asef Bayat menar att det som sker i Egypten nu är ett tecken på en postislamistisk vändning (Bayat 2007: 8). Postislamism definieras som ett vidare politiskt och socialt tillstånd och som ett medvetet projekt som förenar rättigheter, tro och frihet. Rättigheter fokuseras framför plikter. Mångfald, inte enhetlig auktoritet. Historicitet, inte fixerad skrift. Framtid, inte historia (se Bayat 2007: 8ff). Han menar att islamtolkningen som framträder vill förena islam med individers val och frihet samt med demokrati och modernitet, vilket postislamister fokuserar enligt honom, för att uppnå vad forskare kallat ”en alternative modernitet” (Bayat 2007: 11). Bayat ser alltså postislamism som något relativt liberalt i sitt sätt att fokusera rättigheter. Han menar att islamism definieras genom en blandning av religion och ansvar medan postislamism snarare lägger vikt vid religiositet och rättigheter (Bayat 2007: 11). Han använder begreppen ”islamism” och ”postislamism” som analytiska kategorier som signifierar förändring och skillnader. I verkligheten kan en människa tillhöra båda samtidigt (Bayat 2007: 13). Det framstår som att dogmatism inte är det viktiga utan den individuella och personliga erfarenheten. Även Muslimska brödrskapet i Egypten kan ses som en del av denna postislamism, trots att de också har tydliga politiska krav.

Position: Staten

Fromhetsrörelsen är ofta ansedd som apolitisk, men det är viktigt att inse att en sådan rörelse har ett stort politiskt inflytande i ett land som Egypten, där även staten förhandlar om en plats i tolkningskonflikterna och försöker att begränsa andra människors möjligheter att influera islamtolkningarna genom att tillåta och i viss mån stödja en relativt moderat islamform. Staten försöker att hålla islamisterna under kontroll, liksom all annan opposition, till exempel vänsteranhängare och andra demokratisträvare. På så vis kan staten få legitimitet och den kan sprida sin nationalistiska propaganda (Hirschkind 2004: 131–152; Hirschkind 2006: 62; al-Awadi 2005).

Men samtidigt kan man fråga sig om fromhetsrörelsen är apolitisk och svaret måste bli nekande. På samma sätt som institutioner kan ha politisk och social effekt så kan även religiösa värderingar, traditioner och vanor ha det. Fromhetsrörelsen har haft stort inflytande och därför har även den kontrollerats av staten. Till exempel nationaliseras moskéer och staten försökte kontrollera innehållet i predikningar. Vissa predikanter får inte pre-

dika fritt och de har förflyttats till mindre populära områden (Mahmood 2005: 4, 75–78; Hirschkind 2004: 138). Man kan ju föreställa sig vad som skulle kunna ske om dessa populära predikanter plötsligt började tala om politik. Statens interventioner avser att minska det som utifrån deras perspektiv anses vara extremism eller sådant som rubbar statens kontroll. Samtidigt är det också en möjlighet för staten att sprida sin politik till befolkningen (Van Doorn-Hader 2006: 221ff; Hirschkind 2004: 138).

Den egyptiska staten har ett behov av islam för att få legitimitet och har spridit en islamtolkning som varit orienterad mot denna världen. Predikningar sågs exempelvis som en kommunikationskanal mellan staten och medborgarna, och därför försökte staten influera predikningars innehåll då de därigenom kunde sprida en islamtolkning som uppmuntrade moderna karaktärsdrag som hårt arbete, individuella initiativ, självförbättring, samarbete och att lyda statens auktoritet (Hirschkind 2004: 138). Naturligtvis var detta ett politiskt beslut med avsikt att kontrollera opposition i landet. Detta begränsar självfallet även möjligheten till yttrandefrihet. På så vis kan man se det som att de som är inom ramarna för vad staten anser accepterat tillåts visst utrymme. Det kan sägas gälla Amr Khaled. Samtidigt skall man inte förledas att tro att han är fullständigt okritisk. Han har t.ex. kritiserat korruption och maktmissbruk och hans tolkning gör även individer ansvariga för situationen. Ingen kan skylla ifrån sig på någon eller något annat. Alla ansvarar för att förbättra sin egen och andras situation, oavsett vad man har för medel eller position i samhället.

Hur kan vi se på de olika strategierna?

I sammanhanget är Antonio Gramscis begrepp ”ställningskrig” (war of position) och ”passiv revolution” användbara för att analysera situationen, vilket även Asef Bayat har gjort. ”Ställningskriget” definieras som en strategi för att etablera samhälllig hegemoni genom att nå ett större inflytande över det civila samhället, och således begränsa staten. Det är den positionen som islamister och postislamister innehar. Detta perspektiv är postkolonialt på så sätt att det visar att även de som betraktas som marginaliserade har möjlighet att skapa ett utrymme för makt trots att de från början kan framstå som maktlösa (se t.ex. Cooke 2002). En ”passiv revolution” däremot utgör statens, eller elitens, strategi, för att anpassa sig efter de

sociala rörelsernas mål, demobilisera dem och på så vis behålla makten (Bayat 2007: 194f), vilket den egyptiska staten gör. Man kan säga att en passiv revolution råder men samtidigt pågår hela tiden ställningskriget.

Sociala rörelser, så som de islamistiska och postislamistiska, genererar förändringar. De påverkar auktoriteterna att möta sociala krav. Sociala rörelser kan ses som att de agerar på gränsen mellan det offentliga rummet och staten genom att de till exempel engagerar sig i media och undervisning. De kan även hota staten mer direkt genom att försöka delta i politiska val. Men för att vara framgångsrika i att dela den politiska makten måste de också bevara det folkliga stödet om vilket det råder en ständig konkurrens mellan de olika positionerna (Bayat 2007: 195f).

Religion och nationalism blandas i Egypten och har haft stöd av staten. Allt detta har orsakat en islamisering också av själva staten. Islamisterna har varit ett skäl till detta och de har influerat staten att bli mer tydligt uttalat religiös och att inta en explicit religiös diskurs. Asef Bayat menar att detta påverkade statsapparaten och bidrog till att en ”sekulärreligiös” stat utvecklades i Egypten (Bayat 2007: 166). Att staten blev mer religiös är alltså ett resultat av såväl den avsiktliga statliga policyn som de sociala rörelsernas agerande, d.v.s. ställningskriget. Som Bayat visar socialiserade detta staten till en mer religiös hållning, vilket visar att islamisterna och andra religiösa företrädare direkt influerade statens ökade islamisering liksom samhället i stort. Staten tvingades att anpassa sig efter en religiös diskurs för att få politisk legitimitet och moralisk kontroll över samhället. Samtidigt var den alltså tvungen att agera på ett sätt som uppfattades religiöst och använda en religiös retorik. En konsekvens av detta är att staten intog vad Bayat kallar en schizofren sekulärreligiös hållning vilket visades i att lagar kunde ha ena foten i det som kan betraktas som religiöst legitimerade värderingar och den andra foten i sekulära värderingar. Delvis var det ett resultat av att staten försökte anpassa sig till de lokala och nationella kraven och den islamiserade kontexten där, men även delvis för att staten ville följa globala sekulära tendenser och vara på god fot med Europa och USA (Bayat 2007: 173), vilket inte minst det stora bistånd Egypten årligen fått av USA kan tänkas ha motiverat. Europa och USA har också varit i behov av ett stabilt Egypten med tanke på Israel–Palestina-frågan liksom en internationell rädsla för att islamisterna skall ta över makten och orsaka turbulens i Mellanöstern. Detta visar också vikten av att en kontext-

tualisering inte bara kan ta lokal kontext med i beräkningen utan måste lyfta sig till en nationell och global nivå också.

Avslutning

En annan viktig sak att nämna avslutningsvis är att i många länder med demokratiska val har partier som presenterar sig som islamistiska fått många röster, och även vunnit. I Algeriet vann t.ex. det islamistiska partiet FIS, den islamiska räddningsfronten, val i början av 1990-talet men de tilläts inte få någon makt av parlamentet som ändrade lagarna för att förhindra dem, och västvärlden kritiserade inte detta odemokratiska förfarande. Då Hamas vann det palestinska valet 2006 valde större delen av västvärlden att vägra samtala med dem, trots att de vunnit i demokratiska val. Den låga profil många västliga ledare haft under de folkliga upproren i Mellanöstern som började 2010 kan nog delvis förklaras av en rädsla för islamism, men som vi nämnt också av att de upplever ett behov av stabilitet i Mellanöstern, främst med avseende på Israel–Palestina-frågan, där Egypten har spelat en viktig roll.

Islamism är ett paraplybegrepp som inkluderar vitt skilda tolkningar, där vissa förespråkar våld och andra tar tydligt avstånd från det. Ett islamistiskt parti kan naturligtvis utformas på olika vis, men många röster hävdar att ett sådant inte kan ge utrymme för demokrati. Däremot har detta inte prövats i praktiken och det går endast att spekulera i vad resultatet av ett regerande islamistiskt parti skulle kunna bli. Det är även viktigt att tänka på att det självfallet inte finns endast ett islamiskt politiskt system utan de är alla tolkningar gjorda av människor i olika sammanhang. I islams källor finns inget entydigt svar på frågan hur ett politiskt system skall vara utformat och det råder en konflikt om vad svaret bör vara (se t.ex. Fazlhashemis kapitel i denna volym).

Med demokrati menas ofta fria val och växling vid makten, men också vad Jürgen Habermas skulle kalla ett offentligt utövande av förnuftet i frågor som rör individens förhållande till samhället. Hanna Arendt hävdar att såväl tänkandet som handlandet ständigt måste omprövas och betraktas med nya ögon, eftersom båda har kommit att inkräkta på varandra. För Arendt har tänkandet inte att göra med anlag för teoretisk begreppsbyggnad, utan med det hon uppfattade som alla människors naturliga förmåga, det vill säga sunt förnuft. Att döma av vad kapitlet har tagit upp ter sig detta

som gravt begränsat i dagens Egypten. Enligt parlamentarismens ideal tävlar politiska partier om väljarnas gunst genom vad som förmodas vara rationell argumentation. Den politiska debatten som förutsätts vara allmän och öppen har som syfte att framställa gruppintressen och politiska program i en positiv dager utifrån ett sakligt perspektiv. Det torde vara uppenbart att utan en öppen allmän debatt kan inte fria och rättvisa val genomföras. Om statens företrädare åberopar gudomlig auktoritet, ges inget utrymme för debatt och demokrati. Samtidigt har olika islamiska röster påverkat varandra i detta odemokratiska klimat och bidragit till en ökad islamisering av samhället. Vad detta kommer att leda till är oklart.

Diskussionen som har förts i kapitlet visar även hur de olika islamiska positionerna påverkar varandra i ett slags dialektiskt förhållningssätt, och resultatet är en ökad islamisering av det offentliga rummet och av statens politik. Vad som faktiskt kommer att ske i framtiden kan vi bara spekulera i. Fromhetsrörelsen skall inte ses som slutet på islamisternas eller etablissemangets tolkningar, menar vi. Snarare kommer de nog att växa samtidigt, vid sidan av varandra och påverka varandra. (Bayat 2007: 13). Det är möjligt att argumentera för att postislamism i form av predikanter som till exempel Amr Khaled kan få islamismen att tappa ännu mer mark och möjligen befästa en position som är mer lik det religiösa etablissemangets. Men en sådan postislamism kan också vara det första steget till att få det offentliga rummet till att bli mer öppet för religiösa krav vilket i slutändan kan resultera i ökade krav på en islamisk stat och således följa kraven från islamister, medvetet eller omedvetet. Samtidigt visade den folkliga resningen under 2011 att statens politik inte har gett den legitimitet och att det islamistiska Muslimska brödraskapet ställde sig på den sekulära oppositionens sida. Vilka islamtolkningar som kommer att växa i Egypten i den närmaste framtiden, liksom vilka folket kommer att rösta på i ett framtida fritt val, kommer att utgöra ett intressant forskningsfält, inte minst för statsvetare och religionsvetare.

Referenser

- Abaza, Mona (2006). *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: Cairo's Urban Reshaping*. Leiden: Brill.
- Abu-Lughod, Lila (1998). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Red. Lila Abu-Lughod. Princeton: Princeton University Press.
- Abu-Lughod, Lila (2005). *Dramas of Nationhood: the Politics of Television in Egypt*. Kairo: The American University in Cairo Press.
- al-Sayyed, Mustapha K. (1992). A civil society in the Arab world? *Civil Society: Democratic Transition in the Arab World*. No. 6, June.
- al-Awadi, Hesham (2005). *In Pursuit of Legitimacy: the Muslim Brothers and Mubarak, 1982–2005*. London: I.B. Tauris.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Asad, Talal (1999). Religion, nation-state and secularism. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia, 178–196*. Red. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann. Princeton: Princeton University Press
- Ayubi, Nazih (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
- Bayat, Asef (2002). Piety, Privilege and Egyptian Youth. *ISIM Newsletter* 10, 23. Leiden.
- Bayat, Asef (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalization*. London: Sage publications.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cooke, Miriam (2002). Multiple critique: Islamic feminist rhetorical strategies. *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, 142–160. Red. Laura E. Donaldson & Kwok Pui-lan. New York, London: Routledge.
- Eickelman, Dale & J.W. Anderson (red.) (1999). *New Media in the Muslim World*. Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press.
- Eickelman, Dale & James Piscatori (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Galston, William (2004). Religion and the limits of liberal democracy. *Recognizing Religion in a Secular Society: Essays in Pluralism, Religion, and Public Policy*, 41–50. Red. Douglas Farrow. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Hassan, Hamdi A. (2004). *Al-Qaeda: the Background of the Pursuit for Global jihad*. Uppsala universitet. Religionshistoriska avdelningen. Stockholm: Almqvist Wicksell.

- Haenni, Patrick (2005). *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris: Seuil.
- Herbert, David (2003). *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate.
- Hirschkind, Charles (2006). *The Ethical Soundscape: Casette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hirschkind, Charles (2004). Hearing modernity: Egypt, Islam, and the pious ear. *Hearing cultures: Essays on Sound, Listening, and Modernity*, 131–152. Red. Veit Erlmann. New York: Berg.
- Hirschkind, Charles (2001). Civic virtue and religious reason: an Islamic counterpublic. *Cultural Anthropology* 16 (1), 3–34.
- Hjärpe, Jan (2010). *Islamism – Politisk-religiösa rörelser i den muslimska världen*. Malmö: Gleerups.
- Hourani, Albert (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kingston, Paul (2001). Reflections on religion, modernization, and violence in the Islamic Middle East. *Method and Theory in the Study of Religion*, 13(3), 293–309.
- Kooi-Ching Tong, Joy & Bryan S. Turner (2008). Women, piety and practice: a study of women and religious practice in Malaysia. *Contemporary Islam. A Special Issue on Contemporary Islam on Piety*, 2, 41–59.
- Lindsey, Ursula (2005). Tv versus terrorism: Why this year's Ramadan Soap operas tackled one 'controversial' subject, but were barred from broaching others. *Transnational Broadcasting Studies: Satellite Broadcasting in the Arab and Islamic World: The Real (Arab) World: Is Reality tv Democratizing the Middle East?* TBS. 1(2), 199–204. Red. Lindsay Wise. Kairo: The American University in Cairo Press.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Meyer, Birgit & Annelies Moors (2005). Introduction. *Religion, Media and the Public Sphere*, 1–25. Red. by Birgit Meyer. Bloomington: Indiana University Press
- Mitchell, Timothy (1999). Dreamland: the neoliberalism of your desires. *Middle East Report*. Spring.
- Olsson, Susanne (2009). Religion in public space: 'Blue-and-Yellow Islam' in Sweden. *Religion, State and Society*, 37(3), 277–290.
- Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Sharabi, Hisham (1971). *Arab Intellectual and the West: The Formative Years, 1875–1914*. Baltimore: John Hopkins Press.

- Starret, Gregory (1995). Political economy of religious commodities in Cairo. *American Anthropologist*, 97(1), 51–68.
- Starret, Gregory (1998). *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Comparative Studies on Muslim Societies, 25. Berkeley: University of California Press
- Turner, Bryan S. (2008). Introduction: the price of piety. *Contemporary Islam. A special issue on Contemporary Islam on Piety*, 2, 1–6.
- Van Doorn-Hader, Nelly (2006). Teaching and preaching. *Encyclopaedia of the Qur'an*, 5, 219–231. Red. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill.
- Voll, John O. (1997). Sultans, saints, and presidents: the Islamic community and the state in North Africa. *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, 1–16. Red. John P. Entelis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Waardenburg, Jacques (2002). *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Religion and Reason, 40. Lausanne. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Woodhead, Linda & Paul Heelas (red.). 2002. *Religion in the Modern Times: an Interpretative Anthology*. Malden: Blackwell.
- Woodhead, Linda, Fletcher, Paul, Kawaniami, Hiroko & Smith, David (red.). (2002). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge.

Politisk islam i Jordanien

NINA BJÖRKMAN

Debatten om vem som är den rättmätige ledaren för det islamiska samfundet har florerat allt sedan profeten Muhammads död. Under det ottomanska imperiet förde kalifatet en allt mer tynande tillvaro, men efter första världskriget tog diskussionen om kalifatets fortsatta överlevnad fart på allvar. På den indiska subkontinenten uppstod *Khilafat*-rörelsen som förespråkade ett bevarande av kalifatet. I Egypten utkom Rashid Rida med boken *al-Khilafa wa al-Imama al-'Uzma* ("Kalifatet och det större imamatet") som diskuterade nödvändigheten med att återupprätta kalifatet i dess forna glans.

Då kalifatet formellt avskaffades efter att Kemal Atatürk (1881–1938) kommit till makten år 1924 ställdes kalifatdiskussionen på sin spets. Flera av de arabiska regenterna suktade efter kaliftiteln för sig själva, däribland kung Fuad av Egypten och Hussein bin Ali av Saudiarabien, far till emiren Abdullah i Transjordanien. Hussein bin Ali utnämnde sig själv till kalif år 1924, men fick inget gensvar på sina anspråk. Som en följd av sina kontroverser med klanen Saud tvingades han slutligen lämna Mecka samma år.

Ytterligare försök gjordes för att återuppväcka det avskaffade kalifatet. Bland annat inbjöd al-Azhar-universitetet i Kairo till konferens om kalifatets fortsatta existens år 1926, men konferensen ledde inte till någon lösning i frågan (Esposito 1985: 68).

Under 1900-talet dök det sedan upp en hel del olika varianter av muslimsk politik – statsledda försök att etablera styrelseskick baserade på islam, eller försök att ta in islam i statens utvecklingsagenda eller ge religiös legitimitet till styrande monarkier. I utvecklingen kan man även särskilja grupper som definierar sig i religiösa termer, ofta uppkomna i samband med krig eller raserade statskick, antingen för att försvara nationen eller

en muslimsk minoritet inom den eller för att ge social service då regimen saknar den kapaciteten. En del grupper är uttryck för islamism och har, i likhet med Muslimska brödrskapet, en politisk agenda. För det mesta handlar det om politiska partier baserade på islam som har försökt utmana legitimiteten hos (i allmänhet) sekulära nationella regimer. I vissa fall har sociala rörelser eller religiösa grupper uppkommit, organiserade kring en särskild tolkning av islam, som inte på ytan har direkt politiska målsättningar. Slutligen framträdde under 1900-talets andra halva även varierande former av muslimsk transnationalitet inom diasporasamhällen, världsvida internetforum och radikala nätverk som al-Qaida som eftersträvar global *jihad* och ett nytt kalifat (Mandaville 2007: 86–87).

Den jordanska islamiströrelsen har historiskt varit delad mellan en anpassningsbar tendens ledd av jordanska Muslimska brödrskapet och en radikal tendens ledd av bland andra Hizb al-Tahrir (Hafez 2003: 56). Dessa rörelser är idag två av de mest livskraftiga islamistiska rörelserna även sett ur ett globalt perspektiv. Deras politiska engagemang har tagit sig väldigt olika uttryck, men de delar målsättningen med införandet av en islamisk stat och vidmakthåller att det inte går att göra en separation mellan religion och politik (se Sfeir 2007: VII för en diskussion om begreppet islamism). Uppfattningarna om hur man ska gå tillväga för att uppnå detta mål skiljer sig dock från varandra. Föreliggande kapitel ger en historisk översikt över de båda rörelsernas deltagande i det politiska spelet i Jordanien. Min avsikt är att genom en historiskt beskrivande genomgång utreda på vilket sätt de båda rörelserna fungerat tillsammans med eller i opposition mot den jordanska statsmakten. Vidare diskuteras orsaker till att de nått så pass olika positioner i det jordanska samhället.

Bakgrund och uppkomst

Muslimska brödrskapet, *al-Ikhwān al-Muslimūn* (i texten ibland refererat till som endast Brödrskapet) etablerades i Ismailiya i Egypten år 1928 av Hassan al-Banna (1906–1949). Bakgrunden till grundandet låg i det ökade inflytandet av västerländsk kultur, ekonomi och teknologi i Egypten. Den globala depressionen år 1928–29 hade lett till höga arbetslöshetsnivåer även i egyptiska städer och byar, och frustrationen bland befolkningen var stor (Tal 2005: 16–17). Det är oklart hur Muslimska brödrskapet var strukturerat

under de första åren av sin existens, men Brynjar Lia hävdar att det främst verkar ha haft strukturen av ett islamiskt biståndssamfund med drag av sufism (Lia 1998: 37). Muslimska brödrskapet är fortfarande idag till största delen strukturerat enligt de stadgar som skrevs av al-Banna. Det är en i hög grad centralstyrd rörelse som manar till strikt lydnad för ledarskapet. Muslimska brödrskapets huvudinstitutioner är Kansliet för vägledning (*Maktab al-Irshad al-'Am*) och *Shura*-rådet, ett lagstiftande organ med 70 medlemmar. Det officiella överhuvudet för rörelsen är Generalguiden (Tal 2005: 17).

Hassan al-Banna var övertygad om att islam i sig hade kraften att återuppväcka den islamiska nationen och ge den dess politiska och sociala självständighet åter. Målsättningen för Muslimska brödrskapet var således att först skapa en islamisk teokrati i Egypten och därefter sprida islams styre runt om i världen. Strukturen för den tilltänkta teokratin vilade på tre principer: Koranen utgjorde den grundläggande konstitutionen, regeringen arbetade genom inre samråd (*shura*) och statsöverhuvudet måste följa islams läror och folkets vilja oavsett vilken titel han bär. Dessa principer ansåg al-Banna garantera ett rättvist och effektivt styre och följaktligen borde alla statliga institutioner verka enligt samma principer (Tal 2005: 21–22).

För att uppnå sina målsättningar har Muslimska brödrskapet bland annat använt följande tillvägagångssätt: predikan, utbildning och grundandet av utbildnings-, ekonomiska, religiösa och sociala institutioner. Dessutom har förberedelse för *jihad* gentemot inkräktare i den islamiska staten ingått. Al-Banna motsatte sig den europeiska tolkningen av begreppen patriotism (*wataniya*) och nationalism (*qaumiya*) som relaterande till nationalstater. Enligt al-Banna var *wataniya* kärleken till det islamiska hemlandet, vilket för honom inbegrep alla de länder där muslimer är bosatta. *Qaumiya* hänvisade till att följa den väg som profeten Muhammad utstakat och till beredskapen att gå ut i *jihad* ifall det är nödvändigt. Begreppen *wataniya* och *qaumiya* är fortfarande stöttepelare i Muslimska brödrskapets doktrin (Tal 2005: 22). Trots dessa principer är det viktigt att betona att det Muslimska brödrskapet inte automatiskt kan ses som en enhetlig organisation. Konflikter, motsättningar och konkurrerande tolkningar är idag vanliga (se Marcel 2008).

Islamiska Befrielsepartiet eller *Hizb al-Tahrir al-Islamiya*, hädanefter Hizb al-Tahrir, grundades i Jerusalem år 1952 av den palestinske rättslärde Taqiuddin al-Nabhani. Även han kände stark oro över den västerländska

imperialismens skadliga inflytande på Mellanöstern. Han hade motsatt sig grundandet av staten Israel och upplösandet av det forna Ottomanska imperiet i nationalstater med sekulär politik. Enligt al-Nabhani behövdes en reform som skulle ta sig uttryck i ett återvändande till islam. Han ansåg att islam som ideologi var fullt kapabel att mäta sig med exempelvis kapitalism och socialism (Taji-Farouki 1996: xi, 37, 39).

Al-Nabhani var fullt övertygad om att Hizb al-Tahrir var rätt verktyg för att genomföra en nödvändig reform. Rörelsen är hierarkiskt uppbyggd och stöder en strikt centraliserad organisation med administrativa organ på tre nivåer. Det styrande organet är den centraliserade ledarskapskommittén. På provinsial nivå fungerar provinskommittén, medan det på lokal nivå finns två organ: lokalkommittén och studiecirkelarna. Ledarskapskommittén har vidsträckta befogenheter, bland annat en exklusiv rätt att tillföra ändringar till den administrativa lagen som främst grundar sig på al-Nabhans egna texter (Taji-Farouki 1996: 114–115, 117).

Taqiuddin al-Nabhans tanke var att Hizb al-Tahrir skulle arbeta enligt en trestegsmodell innan partiet började implementera sin ideologi i samhället. Det första stadiet inbegriper främst studier för att skapa en partistruktur. Det andra stadiet skulle innebära interaktion med samhället så att partiets ideologi skulle bli en allmän tradition, varmed samhället även kollektivt skulle försvara denna ideologi. Slutligen skulle man i det tredje stadiet ta makten i sin helhet med det muslimska samfundets stöd, för att använda makten som ett medel för att implementera ideologin i hela samhället. I detta slutgiltiga skede skulle kallandet till ideologin vara huvuduppgiften för såväl staten som partiet (Al-Nabhani 1953: 16). Medan Hizb al-Tahrirs verkningssområde enligt den administrativa lagen sträcker sig över hela den islamiska världen har fokus i praktiken legat på arabländerna som, enligt al-Nabhani, utgjorde startpunkten för den islamiska reformen (Taji-Farouki 1996: 117).

Jordanien

Den jordanska avdelningen av Muslimska brödrskapet etablerades år 1945 av Hajj Abdullatif Abu Qurah. Dess främsta mål var att stöda palestiniernas *jihad* under Palestinakriget (Boulby 1999: 39). Rörelsen hade Jordaniens emir Abdullah I:s samtycke och var tänkt att fungera som motvikt till regeringsfientliga grupper. I begynnelsen låg fokus främst på välgörenhet

och utbildning. Emir Abdullah I hade flera möjliga motiveringar till att tillåta rörelsens etablerande. Han förväntade sig kunna förhindra att rörelsen utvecklades till en aktiv islamistisk opposition som den gjort i Egypten samtidigt som han hoppades att godkännandet av dess etablering skulle stärka hans egna anspråk på islamisk legitimitet. Trots sitt medgivande förhöll emiren sig dock misstänksam till Muslimska brödrskapet, bland annat för att han visste att rörelsen inte stödde Jordaniens Palestinapolitik (Tal 2005: 187, Boulby 1999: 46–47).

Marion Boulby beskriver den första tiden av Muslimska brödrskapets existens i Jordanien som en formativ period. Hon delar upp den i tre faser. Under den första fasen åren 1946–1948 hade rörelsen ingen politisk agenda utan fokuserade främst på att stödja palestiniernas kamp. Ett hundratal medlemmar ur det jordanska Brödrskapet deltog i striderna på palestiniernas sida tillsammans med medlemmar från Egypten och Syrien. Muslimska brödrskapet kämpade även för att begränsa västerländskt inflytande i Jordanien, men på grund av Abu Qurahs lojalitet gentemot de jordanska makt-havarna försökte rörelsen inte göra någonting för att etablera ett islamiskt styre i landet. Denna pragmatism har alltsedan dessa tidiga år kännetecknat rörelsens relation till den jordanska regeringen (Boulby 1999: 37, 49).

Under den andra fasen åren 1948–1952 utgjorde Palestinakriget en avgörande vändpunkt i Muslimska brödrskapets historia. Anslutandet av Västbanken till Jordanien innebar stora förändringar för Jordanien då det politiska livet fick sig ett rejält uppsving tack vare palestinska nationalister. Muslimska brödrskapet genomgick en politisk radikalisering och utvecklades från en löst sammanhållen biståndsorganisation till en politisk rörelse som kunde mäta sig med andra partier. Det betonade fortsättningsvis en gradvis islamisering av samhället utan bruk av våld. Ett nytt inslag utgjorde utvecklingen av celler kallade *usra* (familj), som fungerade som rekryter på gräsrotsnivå och mobiliserade medlemmar. År 1952 fick den jordanska avdelningen en ny ledare i Muhammad Abd al-Rahman Khalifa (Boulby 1999: 38, 50, 51).

Den tredje fasen inbegriper åren 1954–1957 och utgör en av de mest kritiska faserna i det jordanska Muslimska brödrskapets utveckling. Under dessa år klarnade rörelsens ideologiska karaktärsdrag vilka inte förändrats mycket sedan dess. Rörelsen försvarade det hashemitiska styret i Jordanien men arbetade samtidigt för ett gradvist införande av *sharia*. Etablerandet

av en islamisk stat betonades inte särskilt. Trots att befrielsen av Palestina fortfarande stod högt på agendan föll den aningen i skugga av målsättningen att befria de muslimska folken i stort från imperialistisk kontroll. Mest kännetecknande för Brödraskapets ideologi var dess vaghet – varken grundtankarna för det framtida islamiska styret eller för följderna av införandet av *sharia* var klart definierade (Boulby 1999: 38).

Efter att utan framgång ha ställt upp som oberoende kandidat i de jordanska parlamentsvalen åren 1950 och 1951 lämnade Taqiuddin al-Nabhani den 17 november 1952 in en ansökan till det jordanska inrikesministeriet om att få grunda ett nytt parti, Hizb al-Tahrir. Ansökan gjordes i enlighet med den nya jordanska grundlagen som godkände partiaktivitet under förutsättning att partierna lät sig undergå officiell granskning. Al-Nabhanis första ansökan avslogs (Taji-Farouki 1996: x, 4–5).

Såväl ideologiskt som strukturmässigt uppvisade Hizb al-Tahrir många gemensamma drag med andra oppositionspartier i Jordanien vid den här tidpunkten. De tilltalade den växande skara människor som var besvikna på väst och på det egna landets liberala demokratiska regeringar. Partierna siktede på att ta kontrollen över staten genom ett revolutionärt program vars slutmål var att nå en ny politisk och social ordning. Till skillnad från äldre generationers traditionella politiska grupperingar tog dessa partier de nya omständigheterna i beaktande och gjorde sig därmed till effektiva aktörer på den nya politiska arenan. Inom denna nya trend låg al-Nabhanis särprägel i att han insisterade på att grunda ett uttryckligen islamiskt politiskt parti. Al-Nabhanis fokus på att skapa ett modernt politiskt parti genom en islamisk diskurs markerade en viktig åtskillnad från rörelsens seglivade rival: Muslimska brödraskapet. Huvudinspirationen för Hassan al-Banna hade kommit från det egyptiska Wafd-partiet, en folklig rörelse som till en början saknat ett sammanhängande politiskt program. Al-Nabhani å sin sida hade blivit inspirerad av det syriska Baath-partiet som uppvisade såväl en sammanhängande politisk filosofi som en klar strategi för politisk handling. I jämförelse med Hizb al-Tahrir åtnjöt Muslimska brödraskapet betydligt större framgångar i Jordanien, såväl i fråga om inflytande på politik i praktiken som numerär styrka. Liknande resultat märktes snart även i den övriga arabvärlden och resten av den muslimska världen dit Hizb al-Tahrir spred sin verksamhet (Taji-Farouki, x–xi).

Flera författare hävdar att Taqiuddin al-Nabhani tidigare varit medlem

i Muslimska brödrskapet men lämnat det på grund av meningsskiljaktigheter. Till exempel Marion Boulby skriver att al-Nabhani ingått i en grupp aktivister som samlades hos Muhammad Abd al-Rahman Khalifa som blev ny generalsekreterare för det jordanska Brödrskapet år 1952. Suha Taji-Farouki säger sig dock inte ha funnit några interna källor som skulle bekräfta detta. Det oaktat anser hon att al-Nabhans etablerande av en ny rörelse med ett självständigt program underförstått var en direkt kritik av Hassan al-Banna och Muslimska brödrskapet. Under de första månaderna av sin existens lockade Hizb al-Tahrir enligt Taji-Farouki även många av Muslimska brödrskapets anhängare som ansåg Brödrskapets pragmatism vara otillfredsställande (Taji-Farouki 1996: 6; Boulby 1999: 51–52).

Efter att den första ansökan om att etablera Hizb al-Tahrir som politiskt parti avslagits i slutet av år 1952 lämnade Taqiuddin al-Nabhani in en andra ansökan i januari 1953. Även denna fick avslag. Regeringen förklarade sitt beslut med att partiplattformen var oförenlig med flera av paragraferna i konstitutionen. Partiet betonade arabnationalism och underströk vikten av islamisk solidaritet, vilket man beförde skulle skapa religiöst dragna skiljelinjer mellan jordanska medborgare. Partiets uttalade avvisande av successionsprincipen inom kungadömet Jordanien tolkades dessutom som bevis för att partiet hoppades på att kullkasta monarkin (Taji-Farouki 1996: 6–7).

I januari 1953 lyckades däremot Muslimska brödrskapet registrera sig som en förening på Västbanken. Den ottomanska föreningslagen stipulerade att föreningar måste göra sina avsikter kända för den högsta regeringsmyndigheten i sin region ifall de ville idka organiserad aktivitet. Naivt nog såg även ledarskapet för Hizb al-Tahrir lagen som en lösning. Al-Nabhani och hans medarbetare informerade således guvernören för Jerusalem om sina avsikter att grunda en förening och anhöll om att regeringen skulle bortse från de två tidigare ansökningarna. Denna manöver uppskattades uppenbarligen inte av myndigheterna eftersom den ledde till att de grundande medlemmarna i partiet arresterades. I början av juni 1953 skrev partiledarskapet utan framgång till den nye premiärministern och bad om att förbudet mot Hizb al-Tahrirs verksamhet skulle dras tillbaka. I samma veva tog de kontakt med Muslimska brödrskapets avdelning i Nablus. Detta var det första i raden av försök att gå samman med Brödrskapet och därigenom dra nytta av det officiella erkännande rörelsen åtnjöt. Förhandlingarna ledde dock ingen vart (Taji-Farouki 1996: 7).

Som en reaktion på förbudet mot Hizb al-Tahrirs verksamhet föreslog en av partiets ursprungliga medlemmar, Dawud Hamdan, att man skulle grunda ett ”demokratiskt parti”, vars funktion skulle vara att fungera som ett slags front för moderpartiet. Medan det till principer och metoder skulle vara likt Hizb al-Tahrir skulle dess politiska plattform värna om folkets rättigheter, särskilt palestiniernas. Planerna på ett demokratiskt parti genomfördes dock aldrig (Taji-Farouki 1996: 10). Under andra halvan av 1954 genomfördes istället en mer öppen kampanj för att sprida rörelsens idéer till den stora allmänheten. Åtminstone fyra av partiets kandidater ställde upp i parlamentsvalen i oktober: en i Tulkarm-distriktet, en i Jenin och två i Nablus. Endast Ahmad al-Daur från Tulkarm nådde dock framgångar i valet. En intressant detalj är att han under valkampanjen hade fått stöd av Muslimska brödraskapets avdelning i Qalqiliya på Västbanken. Al-Daurs säkrande av en plats i det jordanska underhuset ledde till mer radikala uttalanden från hans sida (Taji-Farouki 1996: 11).

Fram till mitten av år 1955 hade Hizb al-Tahrir grundat avdelningar i Nablus och Hebron, och rörelsens centrala ledarskap hade flyttat till Damaskus. Enligt Taji-Farouki var partiet uppenbart optimistiskt under dessa första månader och förväntade sig att ersättandet av den ”kolonialistiska” regimen i Jordanien med ett islamiskt styre skulle gå att genomföra inom kort. Den enda praktiska stötestenen var att man inte uppnått ett tillräckligt stort anhängarantal (Taji-Farouki 1996: 9).

Hizb al-Tahrir hade snabb tillväxt i länderna omkring Jordanien. Under mitten av 1950-talet var de viktigaste centren för partiets aktivitet i Jordanien och på Västbanken Amman, Irbid, Hebron, Nablus, Jenin och Tulkarm (Taji-Farouki 1996: 12). Det är dock svårt att ge en exakt uppskattning om hur många partiets anhängare var. Taji-Farouki anger att det enligt Cohen (1975) skulle ha rört sig om högst 700 personer, även då oppositionens aktiviteter var som starkast (Taji-Farouki 1996: 18). Trots att partiets högberg fortsättningsvis sades vara i Jerusalem, var aktiviteterna där mindre än någon annanstans. Efter ett beslut om att intensifiera aktiviteterna i början av år 1955 återupptogs diskussionen med Muslimska brödraskapet om en eventuell sammanslutning av något slag, men inte heller den här gången ledde det till något samarbete (Taji-Farouki 1996: 10, 12).

Under de första två åren av sin existens nådde Hizb al-Tahrir stora framgångar genom att utnyttja moskéer för att föra ut sin propaganda till allmän-

heten. I januari 1955 infördes en ny lag som innebar att såväl Muslimska brödraskapets som Hizb al-Tahrirs verksamheter kringskars. Myndigheterna började övervaka fredagspredikan och det blev olagligt att predika eller undervisa i en moské utan att först ha erhållit tillstånd från högsta domstolen. Muslimska brödraskapets veckomöten förbjöds tillfälligt, och flera av Hizb al-Tahrirs predikanter arresterades eftersom de helt enkelt låtit bli att ansöka om tillstånd. De som däremot ansökte om tillstånd blev tvungna att avpolitiserat sin predikan helt och hållet (Boulby 1999: 63; Taji-Farouki 1996: 12–13). Efter förbudet mot predikningarna blev Hizb al-Tahrir tvungna att förlita sig helt på studiecirkeln som medel för att öka medlemsantalet och propagera för sin ideologi. Som koordinatörer och övervakare för studiecirkelarna valdes ofta lärare som hade möjlighet att föra ut partipropagandan till sina elever via undervisningen. I mitten av 1950-talet beskars dock även denna verksamhet, då myndigheterna uttryckligen förbjöd användningen av politiskt material i klassrummen (Taji-Farouki 1996: 13, 18).

I parlamentsvalen i oktober 1956 ställde Hizb al-Tahrir upp fem kandidater, men trots ihärdiga försök att öka partiaktiviteten inför valen vann partiet inga nya platser. Endast al-Daur blev omvald och behöll därmed sin post i parlamentet. År 1956 markerade också slutet på försöken till någon slags union med Muslimska brödraskapet. Framsta orsaken till detta torde ha varit de oöverkomliga ideologiska skillnaderna och den rivalitet som orsakats av kampen om en politisk plattform i och med att rörelserna tävlade om stöd från samma grupper i samhället. Till en början hade kampen mellan rörelserna främst utspelat sig från predikstolen, men år 1956 urartade situationen i offentliga smädelsekampanjer. Anklagelserna haglade från vardera sidan, och det hände till och med att grupperna angav varandra för myndigheterna. Muslimska brödraskapet anklagade Hizb al-Tahrir för att stödjas av amerikanerna medan Hizb al-Tahrir utpekade Brödraskapet som lakej för jordanska kungen och britterna. Muslimska brödraskapets medlemmar hävdade att den enda bedriften Hizb al-Tahrir lyckats med var att bidra med ännu en splittring i den islamiska världen, och Hizb al-Tahrir å sin sida ansåg att Brödraskapet misslyckats i viktiga socioekonomiska frågor och uttryckte sitt missnöje med dess, enligt dem, sekularistiska idéer (Taji-Farouki 1996: 7, 14–15).

Hizb al-Tahrirs erfarenheter i Jordanien under åren 1952–1957 utgjorde ett unikt kapitel i dess historia eftersom rörelsen kunnat verka öppet inom den

politiska oppositionen, trots de omfattande restriktionerna. Den mest brännande frågan för oppositionen som helhet gällde Israel och de palestinska flyktingarna. Trots att Hizb al-Tahrir förespråkade ett tvångsåtertagande av Palestina ansåg partiet detta vara en uppgift för den kommande islamiska staten, och följaktligen avlog man alla försök att uppnå något slags politisk överenskommelse. Partiet avvisade också tanken på en separat palestinsk enhet, eftersom en sådan skulle förutsätta ytterligare en konstgjord gräns och därigenom öka splittringen i den islamiska världen (Taji-Farouki 1996: 15).

Man kan fråga sig varför den jordanska regeringen under 1950-talet intog en så kompromisslös ställning gentemot Hizb al-Tahrir medan den handskades relativt sakligt med Muslimska brödrskapet. Enligt Taji-Farouki berodde detta på många faktorer. Muslimska brödrskapets politiska målsättningar i Jordanien och på Västbanken var från utgångsläget nästan helt överskuggade av dess engagemang inom religiösa och sociala välfärdsprojekt. Dessutom bemödade sig Muslimska brödrskapet om att presentera sina anspråk på ett sådant sätt att de verkade överensstämma med makthavarnas. Detta bidrog uppenbarligen till att regeringen ansåg att det var ändamålsenligt att tillåta Brödrskapets verksamhet och att utveckla ett ömsesidigt symbiotiskt förhållande. Den pragmatism som Muslimska brödrskapet och den jordanska regeringen uppvisade i den här frågan saknades hos Hizb al-Tahrirs grundare (Taji-Farouki 1996: 8). I enlighet med sitt förkastande av nationalstatsparadigmet framhärddade Hizb al-Tahrir även i att det inte fanns några argument för en separat jordansk enhet. Innebörden i detta ställningstagande framstod klart och tydligt, och på den grunden kunde myndigheterna rättmätigt hävda att partiet innebar en säkerhetsrisk för den fortsatta existensen av den jordanska staten. Slutligen var ledarskapet för Hizb al-Tahrir svårt att kontrollera då det befann sig utanför landets gränser (Taji-Farouki 1996: 17). Då al-Nabhani flyttade till Damaskus år 1953 flyttade även ledarskapskommittén dit och stannade där under så gott som hela 1950-talet (Taji-Farouki 1996: 115).

Utvecklingen efter 1957

En fullskalig politisk kris utbröt i Jordanien i april 1957, då premiärminister al-Nabulsi tvingades avgå och ett misslyckat kuppförsök genomfördes. Hizb al-Tahrir stödde de övriga oppositionsgruppernas försök att åstad-

komma ett uppror. Regeringen vidtog extrema åtgärder för att stävja krisen: all politisk verksamhet förbjöds, undantagstillstånd infördes och den ideologiska oppositionen i landet drevs under jorden. Hizb al-Tahrirs kandidat Ahmad al-Daur behöll sin post som representant i underhuset fram till militärregimens övertagande av makten. Han drog full nytta av sin ställning och uttryckte Hizb al-Tahrirs missnöje med regeringens position och dess åsikter. Då parlamentet sammanträdde på nytt i oktober efter tre månaders uppehåll gick han med i en grupp representanter som utfärdade en missförtroendeförklaring mot regeringen med anledning av dess utrikes- och inrikespolitik (Taji-Farouki 1996: 15). Al-Daur tvingades slutligen lämna sin plats i parlamentet efter anklagelser om att ha lett regeringsfientliga aktiviteter och dömdes till två år i fängelse. Efter hans avgång ställde kandidater från Hizb al-Tahrir inte upp i flera val i Jordanien (Taji-Farouki 1996: 18).

Då de politiska partierna i Jordanien upphävdes år 1957 tilläts Muslimska brödraskapet fortsätta med sin verksamhet eftersom det betraktades som en social välfärdsorganisation. Enligt Nachman Tal fungerade regeringen och Brödraskapet under 1950- och 1960-talen som en enad front mot det uppfattade hotet från kommunismen, Baath-partiet och Nassers panarabism (Tal 2005: 203). Marion Boulby hävdar dock att Muslimska brödraskapet inte hade någon hög profil på den politiska arenan under åren mellan den politiska krisen och parlamentsvalen år 1989. Under dessa år utvecklades istället rörelsens verksamhet på gräsrotsnivå, vilket bidrog till ett brett stöd för dess aktiviteter (Boulby 1999: 73).

I juli 1958 inledde Hizb al-Tahrir en kampanj i Jordanien för att utmana den styrande elitens ställning och politik och för att understryka folkets rättigheter. Härmed ville man orsaka en spricka i relationen mellan makt-havarna och befolkningen (Taji-Farouki 1996: 20). I slutet av 1962 inledde partiet en ny kampanj för att söka stöd hos inflytelserika grupper i samhället och därigenom förbättra sina framgångsutsikter. Man sände bland annat ut medlemmar till Syrien och Irak för att sprida rörelsens budskap (Taji-Farouki 1996: 25). Fram till sexdagarskriget år 1967 var Hizb al-Tahrir verksam på Västbanken, därefter förflyttades största delen av verksamheten till Jordanien (Tal 2005: 176–177). Under 1960-talet och tidigt 1970-tal präglades rörelsen av en stark optimism precis som under de första månaderna av dess existens, och man väntade sig att ett islamiskt styre snart skulle kunna infö-

ras, åtminstone i Jordanien. Ledarskapets starka tilltro till partiets stöd i landet vid den här tidpunkten förklarar bakgrunden till de två misslyckade kuppöversök som genomfördes i Amman under åren 1968 och 1969. Översöken planerades av partiet med stöd av grupper inom landets armé. Interna källor hävdar enligt Taji-Farouki att det vid vartdera tillfället funnits arrangemang för samtidiga kupper i Damaskus och Bagdad, även där med stöd av armén (Taji-Farouki 1996: 27). Det första kuppöversöket ägde rum i slutet av 1968 och resulterade i dödsdomar för 23 medlemmar. Dessa upphävdes senare. Det andra kuppöversöket avslöjades av jordanska underrättelsetjänsten, och kunde därmed förhindras. Flera aktivister arresterades, uppenbarligen även Hizb al-Tahrirs tidigare representant i underhuset, Ahmad al-Daur. Inre källor antyder enligt Taji-Farouki att det eventuellt funnits planer på ytterligare två kupper: i Amman år 1971 och i södra Irak år 1972 (Taji-Farouki 1996: 27–28). Det förekommer dock även spekulationer om att ytterligare kuppöversök kunde ha ägt rum åren 1974, 1977, 1993 och 1994 (Tal 2005: 177; Baran 2004: 34). År 1993 avslöjade jordanska säkerhetsmyndigheter en plan att mörda kung Hussein (Tal 2005: 177). Hizb al-Tahrir förnekade dock, enligt Taji-Farouki, all inblandning i den misslyckade statskuppen (Taji-Farouki 1996: 159).

Under 1960-talet och tidigt 1970-tal var den jordanska regimen mitt uppe i en kamp mot den palestinska nationalistiska rörelsen. Även under denna period fungerade Muslimska brödrskapet som en nära allierad till kungen och uppfattades således inte som ett hot (Tal 2005: 204). Muslimska brödrskapet deltog i den politiska processen i så lång utsträckning som myndigheterna tillät. Balansgången mellan rörelsens övertygelse om behovet av islamiisering av det jordanska samhället och tillräcklig flexibilitet för att ha framgång inom Jordaniens realpolitik var inte enkel. Muslimska brödrskapet deltog i valen åren 1962 och 1967, men båda valperioderna innebar bittra interna konflikter om hur man skulle gå tillväga (Tal 2005: 191).

Optimismen bland Hizb al-Tahrirs partimedlemmar under 1960-talet och tidigt 1970-tal ledde till att de förlitade sig på sitt hopp om omedelbar framgång och förbisåg grundläggande partiaktiviteter. Då verksamheten stadigt avtog gick partiet slutligen in i en period av total stagnation. I juni 1977 efterträddes Taqiuddin al-Nabhani av Abd al-Qadim Zallum som ledare för Hizb al-Tahrir, och sedan april 2003 leds partiet av Ata Abu Rashta (Hizb al-Tahrir 2; Taji-Farouki 1996: 30–31).

Då Ayatollah Khomeini genomdrev den iranska revolutionen år 1979 väcktes ett hopp inom Hizb al-Tahrir att en äkta islamisk teokrati äntligen kunde införas. Representanter för partiet gav Khomeini i april-maj 1979 en promemoria med förslag om hur den islamiska revolutionen kunde genomföras på ett, enligt Hizb al-Tahrir, korrekt sätt. Man ansåg att Khomeini misslyckats i sitt försök att implementera islam i sin helhet och istället tillåtit spridandet av politiskt kaos. Första steget för Ayatollah Khomeini att rädda situationen skulle, enligt Hizb al-Tahrir, vara att inrätta en kalif som kunde agera i enlighet med profeten Muhammads förebild och enligt Koranen. Partiets förslag var att Khomeini själv skulle axla rollen som kalif. Man lade även fram ett utkast till en konstitution för den islamiska staten och uppmanade Khomeini att förbjuda all politisk verksamhet som inte grundade sig på islam. Ayatollah Khomeini visade dock inget större intresse av att ta till sig partiets förslag. Då även ett andra närmande samma år avvisades förkastade ledarskapet för Hizb al-Tahrir snabbt såväl Khomeinis revolution som hans islamiska republik (Taji-Farouki 1996: 31).

Den iranska revolutionen och den våg av radikal islam som svepte över Mellanöstern i dess kölvatten fick den jordanska regeringen att omvärdera sin hållning gentemot Muslimska brödrskapet (Tal 2005: 205). För att lindra den statliga ekonomiska recessionen under tidigt 1980-tal tvingades regeringen dock göra den politiska processen mer transparent. Parlamentet blev navet för det politiska livet och därmed stärktes Brödrskapets ställning i Jordanien (Tal 2005: 192). Under 1980-talet intensifierade rörelsen sina aktiviteter och skapade sig ett brett stöd. Enligt Marion Boulby lyckades man med detta främst på grund av tre faktorer: det ekonomiska och politiska missnöjet i landet hade ökat efter den ekonomiska krisen, stödet för panarabismen och PLO hade minskat och den iranska revolutionen hade lett till ett ökat islamiskt uppvaknande i Mellanöstern (Boulby 1999: 90, 92, 95). Första indikationen på Muslimska brödrskapets stöd hos folket kom i parlamentsvalen år 1984. Brödrskapets representanter ställde upp som oberoende kandidater och två av dem lyckades bli invalda i parlamentet. För det politiska etablissemanget i Jordanien innebar det en stor överraskning då islamisterna fick allt som allt tre platser i parlamentet (Boulby 1999: 98–99).

Inför parlamentsvalen år 1989 antog Brödrskapet som slogan det slagkraftiga ”Islam är lösningen” och skred till en imponerande valseger, med

22 av 80 platser i parlamentet. Totalt sett vann det islamiska blocket 40 procent av platserna (Tal 2005: 192). Brödraskapets representanter kom att leda ett flertal ministerier, däribland undervisnings- och rättsministeriet samt ministeriet för islamiska ärenden. Stemmann refererar till tiden som följde på valen år 1989 som en guldålder för relationerna mellan den jordanska statsmakten och islamisterna (Stemmann 2010).

Muslimska brödraskapets framgångar i valen berodde till stor del på rörelsens lagliga status som möjliggjorde en offentlig kampanj och på det faktum att PLO inte ställde upp i valen. Andra rörelser hade svårare att nå framgångar i valen eftersom de inte kunde genomdriva offentliga politiska kampanjer (Boulby 1999: 104). Islamisternas dominans i underhuset orsakade allvarliga problem för kung Hussein. De icke-islamistiska medlemmarna var, trots att de utgjorde en majoritet, oförmögna att fungera som motvikt till det 34 man starka islamistblocket på grund av inbördes meningsskiljaktigheter. Muslimska brödraskapet och de övriga islamisterna var däremot i allmänhet eniga i frågor som gick emot den jordanska statsmaktens agenda (Boulby 1999: 140–141).

Under 1980-talet fortsatte Hizb al-Tahrirs svårigheter med att vinna över folket till partiets sak. Trots ändrade strategier för att föra ut budskapet hade partiet inget omfattande stöd bland befolkningen (Taji-Farouki 1996: 32, 34). Från sent 1980-tal till mitten av 1990-talet hade Hizb al-Tahrir dock kontinuerlig aktivitet och en höjd profil, särskilt i Jordanien. Partiet reagerade starkt på två av de avgörande händelserna i Mellanöstern under 1990-talet: Gulfkriget år 1991 och Osloavtalet mellan Israel och PLO i september 1993 (Taji-Farouki 1996: 36). Hizb al-Tahrir motsatte sig PLO eftersom det såg bildandet av en självständig palestinsk stat som ett motstånd till försöket att upprätta en islamisk teokratisk stat (Tal 2005: 177). Även Muslimska Brödraskapet i Jordanien och de ockuperade områdena var ideologiskt oförenligt med PLO, bland annat på grund av PLO:s beredskap att godkänna en tvåstatslösning i Palestina (Boulby 1999: 93).

Under Gulfkriget uttryckte Hizb al-Tahrir sitt stöd för Irak och uppmanade jordanierna att gå ut i *jihad* mot de arabregimer som stödde väst (Tal 2005: 177). Muslimska brödraskapet var till en början kritiskt till Iraks invasion av Kuwait men ändrade sedan inställning till att stödja Saddam Hussein. Gulfkriget kom att ge Muslimska brödraskapet oförutsett politiskt inflytande då den jordanska regeringen ingick en kortvarig allians

med rörelsen i januari-juni 1991 för att dra nytta av dess förmåga att mobilisera folkligt stöd. Muslimska brödrskapet gavs platser i kabinettet och kunde därmed maximera sitt politiska inflytande genom sin effektivitet på gräsrotsnivå. Brödrskapets ministrar försökte dock även genomföra islamiserande reformer som könssegregering av offentligt anställda. Regeringen hade inte räknat med Muslimska brödrskapets beslutsamhet, vilket fick kung Hussein att åter skärpa kontrollen. För första gången sedan det jordanska inbördeskriget åren 1970–71 stod Husseins regering inför en betydande opposition och krav på såväl bredare demokratisering som islamiska reformer. Därutöver utmanades den av en radikaliserad palestinsk-islamistisk opposition. I juni 1991 avskedade kung Hussein således medlemmarna i kabinettet för att begränsa Muslimska brödrskapets inflytande och förhindra att islamisterna fick övertaget (Boulby 1999: 116, 142–143).

Under sent 1980- och tidigt 1990-tal dominerades det jordanska Muslimska brödrskapet enligt Nachman Tal av huvudsakligen två ideologiska inriktningar: ”duvorna”, de som talade för samarbete med statsstyret och deltagande i den politiska processen, och ”hökarna”, de som motsatte sig alla former av samarbete. I november 1990 valdes talesmannen för den jordanska avdelningen av Muslimska brödrskapet, Abdel Latif Arabiyyat, till talesman för parlamentet, och kort därefter gick Muslimska brödrskapet för första gången i landets historia med i regeringen. Då ett nytt kabinett utsågs i januari 1991 innehöll det sju ministrar från Muslimska brödrskapet, som nu även ledde undervisningsministeriet. Detta nya partnerskap reflekterade kungens behov av ett starkt stöd från den livskraftiga islamiska rörelsen, och Muslimska brödrskapet var inte sent att utnyttja sin nya maktposition (Tal 2005: 191–192). Under tiden i parlamentet januari-juni 1991 var Muslimska brödrskapets största bedrift att demonstrera sin förmåga att mobilisera folkets stöd. Rörelsen hade även för avsikt att genomföra islamiserande reformer, men dessa initiativ begränsades av fokuseringen på Gulfkrisen (Boulby 1999: 146).

År 1992 utfärdade den jordanska regeringen en lag som innebar att politiska grupperingar kunde anhålla om officiellt tillstånd för att bilda ett politiskt parti. Den nya lagen förbjöd dessutom bedrivandet av politisk verksamhet i skolor och religiösa sammanhang. Eftersom lagen innebar ett totalförbud för partier med kopplingar utanför Jordanien blev det nödvändigt för Muslimska brödrskapet, en internationell organisation, att etablera en ny, poli-

tisk enhet. Rörelsen grundade partiet *Jabhat al-Amal al-Islami* eller Islamiska aktionsfronten under ledarskap av Dr. Ishaq Farhan. Partiet skulle finansieras av donationer och medlemsavgifter, inte yttre medel. I och med partiets grundande förband sig rörelsen åtminstone i princip att verka i enlighet med konstitutionen och godta principen om politisk pluralism. Islamiska aktionsfronten och Muslimska brödrskapet har identiska målsättningar: en gradvis, fredlig islamisering av det jordanska samhället. Partiet har arbetat med att försöka få igenom *sharia*-baserad lagstiftning och hejda lagar som anses strida mot islam. Dessutom har partiet motsatt sig alla former av förhandlingar med Israel. Signerandet av fredsavtalet mellan Israel och Jordanien den 26 oktober 1994 var följaktligen en svår bit att svälja, inte bara för Islamiska Aktionsfronten utan för hela Muslimska brödrskapet (Tal 2005: 193, 200; Boulby 1999: 90).

Helt i enlighet med sitt förkastande av den jordanska grundlagen vägrade Hizb al-Tahrir att söka officiellt tillstånd för att fungera som politiskt parti efter lagförändringen år 1992, trots att lagen även innebar en risk för fängelse i upp till två år för medlemskap i en olaglig organisation. Partiets dåvarande talesman, nuvarande ledaren Ata Abu Rashta, gjorde klart att medan den statliga lagen tvingade politiska partier att följa den jordanska konstitutionen stod en sådan lag i motsats till partiets uppfattning om Koranen och Sunna som de enda legitima författningarna (Tal 2005: 176–177).

Inför valen i november 1993 vidtog kung Hussein åtgärder för att förhindra att Muslimska brödrskapet skulle kunna dra nytta av missnöjet med fredsförhandlingarna med Israel. Han upplöste parlamentet och regeringen beslöt att ändra röstningslagen, eftersom man hade Muslimska brödrskapets seger i valen år 1989 i färskt minne.¹ Inför valen förbjöds även massmöten. Islamiska aktionsfronten insåg att den nya lagen skulle påverka dess möjligheter till framgångar i valen, och vilda debatter utbröt inom såväl Islamiska aktionsfronten som det övriga Muslimska brödrskapet. Slutligen beslöt *Shura*-rådet med överväldigande majoritet att partiet

1 Enligt den nya lagen infördes principen om ”en man, en röst”. Tidigare hade man använt sig av ett system med proportionell representation i parlamentet, vilket innebar att varje distrikt varit representerat av 2–9 kandidater. De röstberättigade hade haft ett lika stort antal röster som deras distrikt haft uppställda kandidater.

skulle delta i valen den nya lagen till trots. Då valresultaten offentliggjordes stod det klart att de vunnit 16 platser och därmed utgjorde det största blocket i parlamentet. Resultatet var svagare än år 1989 och innebar att Islamiska aktionsfronten förlorade sju platser, men trots allt hade islamisterna allt som allt 20 procent av platserna i det jordanska parlamentet (Tal 2005: 194; Boulby 1999: 155). År 1994 kungjorde den jordanska ledaren för Muslimska brödraskapet att rörelsen motsatte sig användandet av våld för att uppnå sina mål och istället förespråkade politisk pluralism, medverkan i regeringen och möjligheten för kvinnor att såväl rösta på kandidater som ställa upp i val (Tal 2005: 191).

I juli år 1997 beslöt dock det jordanska Muslimska brödraskapets *Shura*-råd att rörelsen inte skulle delta i parlamentsvalen det året. Det var inget enkelt beslut eftersom Brödraskapet som maktblock i parlamentet hade skördat betydande framgångar. Regeringen hade uppenbarligen föredragit att oppositionen, och däribland Muslimska brödraskapet, skulle ha deltagit i valen för att upprätthålla fasaden av en fungerande demokrati i Jordanien. Landets stormufti, d.v.s. högste islamuttolkare, utfärdade till och med en *fatwa* om att det var en religiös plikt att ställa upp i valen. Muslimska brödraskapets konsekventa vägran att ställa upp i valen ledde till minst sagt kyliga relationer mellan regeringen och rörelsen. Såväl Muslimska brödraskapet som Islamiska aktionsfronten bojkottade valen den 4 november 1997. Det låga valdeltagandet (dryga 54 procent mot 68 procent år 1993) tolkades som en direkt reflektion av rörelsens bojkott av valen och dess inflytande bland allmänheten. Bojkotten gynnade dock inte Brödraskapet i det långa loppet, eftersom rörelsen därigenom förlorade sin förhandlingsrätt gentemot de makthavande (Tal 2005: 196). År 1999 tog Abdullah II över som kung efter sin far kung Husseins död, vilket inledde en ny fas i relationerna mellan den jordanska regimen och islamisterna (Stemmann 2010).

Trots de nya strängare restriktionerna utplånades dock inte Hizb al-Tahrir. Inte heller kuvades partiet av att dess ledare fängslades år 1997 för att ha motarbetat fredsprocessen med Israel. Partiets ideologi har fött tillfälliga debatter bland jordanierna gällande det hot den utgör för det jordanska statsstyret. Hizb al-Tahrirs målsättning med den islamiska staten innebär en motsägelse i sig, då den islamiska staten är det enda som berättigar till *jihad*, men bara den rättmätigt valde ledaren för en islamisk stat, det vill säga kalifen, kan utfärda order om att gå ut i *jihad*. Hizb al-

Tahrir vill ersätta den jordanska regeringen med en islamisk teokrati, men saknar en handlingsplan för hur man tänkt genomföra detta i praktiken utan att använda *jihad* (Tal 2005: 177–178). Partiets medlemmar förlitar sig på al-Nabhanis vision om att förmedlandet av den ”sanna” versionen av islam till alla muslimer oundvikligen skulle leda till att hela det islamiska samfundet, *umma* , skulle vilja följa partiet (Taji-Farouki 1996: 76).

Oenigheter inom Hizb al-Tahrir i Jordanien skalade av en del av den radikala aktivismen, men det oaktat ansåg myndigheterna att rörelsen utgjorde ett oförutsägbart hot mot det jordanska kungadömet. Trots att partiet fått utstå många motgångar lyckades det fortsätta sin verksamhet och predika om ideologisk förändring. Jordanska myndigheter hävdar att partiet förutom sin missionerande *dawa* -avdelning även har en militär avdelning som infiltrerat armén och rekryterat styrkor för att kullkasta regimen. Denna aktivitet uppfattas av de jordanska myndigheterna som det största hotet från Hizb al-Tahrir. Nachman Tal beräknar att partiet i slutet av 1990-talet hade sammanlagt 250–300 medlemmar i Jordanien (Tal 2005: 178).

Det råder uppenbart olika uppfattningar om det palestinska deltagandet i det jordanska Muslimska brödrskapet. Marion Boulby redogör för hur palestinierna utgjorde en betydande valkrets för Muslimska brödrskapet efter år 1948, trots att deras stöd var mer associerat till rörelsens välgörenhet än dess politiska budskap (Boulby 1999: 57). Även Nachman Tal hävdar att rörelsen haft ett markant palestinskt stöd, främst för att den saknade direkt nationell eller etnisk koppling och hade spritt sin aktivitet till flyktingläger för palestinier redan på 1970-talet. Tal hävdar att palestinierna var starkt representerade i Muslimska brödrskapets ledarskap och institutioner, liksom i Islamiska aktionsfronten. Ledarskapet för det jordanska Muslimska brödrskapet insåg betydelsen av det palestinska inslaget i rörelsen och erbjöd även skydd och stöd för Hamas-rörelsen i Jordanien (Övott2006: 10). Trots att regeringen var avogt inställd till palestinsk inblandning på den politiska arenan gjorde man ingen direkt skillnad på grund av etnisk tillhörighet i behandlingen av Muslimska brödrskapets medlemmar. Den stora andelen palestinier hade dock enligt Tal ingen direkt inverkan på rörelsens taktik gentemot myndigheterna (Tal 2005: 199). Trots att det uppenbart funnits ett starkt stöd för Muslimska brödrskapet på gräsrotsnivå hävdar Hassan Barari att inga palestinier nått högre positioner inom Muslimska brödrskapets ledarskap förrän i april

2008 då palestiniern Hamam Said valdes till högste ledare för den jordanska avdelningen av rörelsen (Barari 2009).

Muslimska brödrskapet har dock dragit nytta av Hamas popularitet bland islamister i Jordanien. Idag leder dess medlemmar praktiskt taget alla fackföreningar vars främsta politiska mål är att motarbeta normaliseringen av relationerna med Israel (Stemmann 2010). Brödrskapet har avdelningar runt om i Jordanien och dess verksamhet är laglig, men man håller ändå en låg profil i vissa ärenden. Till exempel hålls verksamhetsplanen hemlig, och inte ens alla medlemmar har tillgång till uppgifter om vad som står på agendan (Tal 2005: 189). År 2005 publicerade det jordanska Muslimska brödrskapet ett politiskt program, "Den islamiska rörelsens vision för reform i Jordanien", som skulle reflektera den senaste utvecklingen i dess politiska doktrin. Programmet innehöll följande koncept: folkets suveränitet (tidigare endast Guds suveränitet), fria och rättvisa val, religionsfrihet, rätt att grunda politiska partier, samlings- och demonstrationsrätt, ett oberoende rättsväsende och etablerandet av en genuint parlamentarisk monarki. Juan Stemmann anser dock att det, trots den uttalade nya ideologiska utvecklingen, fortfarande finns många gråzoner i Brödrskapets doktrin (Stemmann 2010).

År 2006 förde med sig en hel rad händelser som fick den jordanska regeringens inställning gentemot islamisterna att skifta. Hamas vann de palestinska valen i januari och kort därefter vann islamisterna en överlägsen seger i fackföreningsvalen i Jordanien. I maj 2006 utnämnde Islamiska aktionsfronten Zaki Bani Irshad, en jordanier med palestinskt ursprung, till generalsekreterare, vilket av regeringen tolkades som att Hamas lyckats penetrera Brödrskapet (Stemmann 2010).

Trots de ansträngda relationerna med regeringen förberedde sig Muslimska brödrskapet för kommunal- och parlamentsval år 2007. På själva valdagen drog rörelsen sig dock ur valen och anklagade regeringen för valfusk. Situationen eskalerade i attacker mot Brödrskapet men löstes genom förhandlingar mellan premiärministern och representanter för den moderata vingen av Muslimska brödrskapet. Då Brödrskapets inflytande på kommunal nivå beskurits beslöt regeringen att vidta ytterligare begränsande åtgärder. Bland annat lades den islamiska biståndsorganisation som drivits av Brödrskapet ner, universitetslärare med anknytning till Brödrskapet fick sparken och kontrollen skärptes gällande studerande vid uni-

versiteten. Staten övertog dessutom administrationen av Zarqa-universitetet som grundats av Muslimska brödrskapet. Rörelsen tvingades att ta bort de palestinska kandidaterna från sina listor inför parlamentsvalen i november, varefter *Shura*-rådet sammanställde en lista på ”godtagbara” kandidater. Brödrskapet fick endast sju platser i parlamentet i valen år 2007, jämfört med 17 år 2003. Stemmann hävdar att regeringens åtgärder mot Brödrskapet och de följder de fick ledde rörelsen in i en kris den ännu inte återhämtat sig från (Stemmann 2010).

Hassan Barari hävdar att de två huvudinriktningarna, duvorna och hökarna, inom det jordanska Muslimska brödrskapet utökats med två till så att de olika riktningarna inom rörelsen nu är fyra. Det första tillskottet utgörs av en grupp aktivister som sympatiserar med Hamas och i praktiken är allierad med hökarna. Den andra gruppen består av moderata reformister som vill förnya det politiska systemet i Jordanien och fjärma Muslimska brödrskapet från Hamas till förmån för en mer nationalistisk agenda. Den moderata gruppen ledde det jordanska Muslimska brödrskapet under åren 2006–2009, men verkar nu ha försvagats (Barari 2009). Eftersom Muslimska brödrskapets strategiska mål är att göra vad som än behövs inom lagens ramar för att få politisk makt för att bana väg för det ultimata målet med en islamisk teokratisk stat, uppfattas varje politiskt system, vare sig demokratiskt eller totalitärt, som acceptabelt om det anses kunna vara användbart för att uppnå detta mål (Tal 2005: 191).

Avslutning

Såväl Muslimska brödrskapet som Hizb al-Tahrir har dragit nytta av den våg av islamisk väckelse som svepte över Mellanöstern under 1970–1980-talen. I det jordanska Muslimska brödrskapets historia kan man se tre avgörande trender: utvecklingen av ett symbiotiskt förhållande till de jordanska myndigheterna, viljan att arbeta för en reform inom ramarna för ett parlamentssystem och rörelsens förmåga att tilltala breda lager av befolkningen (Boulby 1999: 158). Brödrskapet har fungerat som en kanal för uttryckande av politiskt och ekonomiskt missnöje, och rörelsens verksamhet på gräsrotsnivå har erbjudit en känsla av gemenskap (Boulby 1999: 109).

Största orsaken till Brödrskapets framgångar i Jordanien har, enligt Nachman Tal, varit dess organisatoriska monopol. Sedan år 1957, då all

politisk verksamhet förbjöds i landet, har Muslimska brödrskapet bestått som en enhetlig sammanslutning. I praktiken, om än inte till namnet, fungerade det som politiskt parti under hela den här tiden. Under de tre decennier då Brödrskapet var den enda oppositionsgrupp som tilläts fortsätta sin verksamhet samlade det på sig ovärderlig politisk erfarenhet. Rörelsens starka interna solidaritet stod i skarp kontrast till splittringarna inom sekulära och vänsterinriktade grupper (Tal 2005: 192).

Också Hizb al-Tahrir har utvecklats till en islamistisk aktör att räkna med, även om restriktionerna partiet utsatts för fått partiet att flytta en stor del av sin verksamhet utanför arabvärlden (Brandon 2006). Hizb al-Tahrir begränsar sig dock till intellektuella och politiska aktiviteter. För jordanierna har den religiösa och kulturella ”äktheten” i Muslimska brödrskapets diskurs varit mer lockande, mycket tack vare rörelsens verksamhet på gräsrotsnivå (Boulby 1999: 107). Hizb al-Tahrir har haft stora svårigheter med att vinna de stora skaror anhängare man först förväntade sig. Avsaknaden av sociala och ekonomiska infrastrukturer har också gjort att partiet inte kan mäta sina framgångar med Brödrskapets (Tal 2005: 160). De två rörelserna har idag, enligt Rubin, ingen kontinuerlig relation till varandra, utan Hizb al-Tahrir betraktas av Muslimska brödrskapet som en liten ”sektaristisk” grupp av ringa betydelse (Rubin, 2007).

Den avgörande skillnaden mellan Muslimska brödrskapet och Hizb al-Tahrir i Jordanien har varit Brödrskapets pragmatiska inställning till myndigheterna. Genom att ge avkall på en del av sina krav för att få möjlighet att arbeta för desamma på den politiska arenan har Muslimska brödrskapet säkrat sin plats i den jordanska oppositionen. Hizb al-Tahrir däremot har, genom att vägra ta del i vad det anser vara en icke-islamisk politisk process, även begränsat sina möjligheter till att få ett bredare inflytande. Till Muslimska brödrskapets fördel fungerar också i allra högsta grad dess icke-politiska verksamhet på gräsrotsnivå. Medan Hizb al-Tahrir ser tiden an gällande förändring tar Muslimska brödrskapet tag i problemen här och nu, utan att göra avkall på sina målsättningar. Därmed tvingas Hizb al-Tahrir även att se tiden an gällande sitt inflytande på den jordanska politiska processen, medan Muslimska brödrskapet kan agera här och nu.

För den jordanska regeringen innebär Muslimska brödrskapet ett hot idag, framför allt på grund av de förändringar som skett inom rörelsen. De två huvudsakliga agendorna står i motsats till varandra: den ena fokuserar

på Jordaniens nationella agenda medan den andra strävar efter ökad inblandning i palestinska ärenden och ett sammangående med Hamas program (Stemmann 2010). För att kunna ha kontroll över islamisternas förehavanden strävar den jordanska statsmakten efter att hålla strikt uppsikt över moskéer, islamiska organisationer och biståndsarbete via lagparagrafer och administrativa hinder så att dessa inte utvecklas till plattformar för islamistnätverk. Så länge islamisterna inte försöker hävda sin makt utanför de "tillåtna" politiska kanalerna ges de relativt fritt spelrum (Hafez 2003: 57).

Juan Stemmann förutspår att trycket från den jordanska staten och den interna splittringen inom den jordanska avdelningen av Muslimska brödraskapet kan leda till att rörelsen i framtiden kommer att ha ett obetydligt politiskt inflytande i Jordanien (Stemmann 2010). Personligen tror jag dock att Muslimska brödraskapets program har stöd bland en så stor del av befolkningen att det fortsättningsvis kommer att utgöra en svår utmaning att tackla. För dem som inte nöjer sig med Brödraskapets pragmatiska läggning utgör Hizb al-Tahrir alltjämt ett godtagbart alternativ, särskilt som rörelsen växer sig allt större bland muslimer runt om i världen och därigenom stärker sin profil.

Referenser

- Al-Nabhani, Taqiuddin (1953). *Al-Takattul al-Hizbi*. Hizb al-Tahrir publications.
- Barari, Hassan. 2009. *Muslim Brotherhood in Jordan: Hamas in Ascendance*. The Washington Institute for Near Eastern Policy. <http://washingtoninstitute.org/print.php?template=C05&CID=3123> hämtad 8.11.2009
- Brandon, James (2006). *Hizb al-Tahrir's Growing Appeal in the Arab World*. The Jamestown Foundation. http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=999 hämtad 21.11.2009
- Boulby, Marion (1999). *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan 1945–1993*. Atlanta: Scholars Press.
- Cohen, Amnon (1975). Political parties in the West Bank under the Hashemite regime. *Palestinian Arab Politics*, 41–42. Red. Moshe Maoz. Jerusalem, Jerusalem Academic Press
- Esposito, John L. (1984). *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press.

- Grøndahl, Malene, Torben Rugberg Rasmussen och Kirstine Sinclair (red.) 2003. *Hizb al-Tahrir i Danmark. Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsuprør?* Århus: Aarhus University Press.
- Hafez, Mohammed M. (2003). *Why Muslims Rebel*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Levitt, Matthew (2006). *Hamas. Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*. New Haven: Yale University Press.
- Lia, Brynjar (2006 [1998]). *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*. Reading: Garnet Publishing Limited.
- Mandaville, Peter (2007). *Global Political Islam*. New York: Routledge.
- Maréchal, Brigitte. 2010. *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse*. Leiden: Brill.
- Rubin, Barry (2007). *Comparing Three Muslim Brotherhoods: Syria, Jordan, Egypt*. <http://meria.idc.ac.il/journal/2007/issue2/jv11no2a8.html>. hämtad 8.11.2009.
- Sfeir, Antoine (red.) (2007). *The Columbia World Dictionary of Islamism*. New York: Columbia University Press.
- Stemmann, Juan Jose Escobar (2010). *The Crossroads of Muslim Brothers in Jordan*. Meria volym 14(1). <http://www.gloria-center.org/meria/2010/03/escobar.html>. hämtad 28.4.2010
- Taji-Farouki, Suha (1996). *A Fundamental Quest. Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal.
- Tal, Nachman (2005). *Radical Islam in Egypt and Jordan*. Brighton: Sussex Academic Press.

FÖRFATTARPRESANTATION

Nina Björkman är doktorand i religionsvetenskap vid Åbo Akademi i Finland. Hennes forskningsområde är muslimsk missionsverksamhet (*dawa*) och politisk islam, med fokus på Muslimska brödrskapet, Tablighi Jamaat och Hizb al-Tahrir.

Jonatan Bäckelie är teologie kandidat i religionsvetenskap, med inriktning på frågor som rör relationen mellan politik och religion. Han har skrivit en uppsats specifikt om unga muslimer och deras position i förhållande till svensk partipolitik. Bäckelie är aktiv inom blogosfären samt digitala medier gällande frågor om muslimer i Sverige samt politisk teologi.

Mads Damgaard är stud.mag.art. i Religionsvetenskap vid Köpenhamns Universitet. "Domen över huvudduken" är inspirerad av en föreläsningsserie som hölls av religionssociologen Niels Reeh på temat "Religion och Globalisering".

Marie Demker är professor i statsvetenskap vid Göteborgs universitet. Hennes forskningsintressen omfattar komparativ politik och internationell politik samt vetenskapsfilosofiska och metodologiska frågor. Hennes aktuella forskning behandlar framväxten av nya sociala och politiska skiljelinjer i en globaliserad värld.

Mohammad Fazlhashemi är professor i idéhistoria vid Umeå universitet. Hans forskningsområde är muslimsk idéhistoria med fokus på konstruktionen av bilden av Europa/väst bland muslimska tänkare och den politiska idétraditionens utveckling inom shiaislam.

Mattias Gardell är professor i religionshistoria vid Uppsala universitet. Hans forskning har kretsat kring spänningsfältet religion och politik. Bland hans senaste publikationer kan nämnas *Islamofobi* (2010), *Tortyrens återkomst* (2008/2010) och *Bin Laden i våra hjärtan* (2005).

Philip Halldén, fil.dr. (islamologi), är forskare vid Kungl. Vitterhetsakademien med ekonomiskt stöd från Knut och Alice Wallenbergs Stiftelse och är verksam vid Lunds Universitet (CTR). Hans forskningsintressen rör främst politiska islamtolkningar och retorik. Han har bl.a. gett ut boken *Jihad-orienterad salafism på Internet* (2007).

Hamdi Hassan arbetar som beredskaps- och krishanteringssakkunnig på Regeringskansliet. Han har bland annat skrivit boken *Al-Qaeda The Background of The Pursuit For Global Jihad* (2004).

Marcus Karlsson är filosofie magister med huvudämnet historia och är verksam som gymnasielärare i kombinationen historia, religionskunskap och samhällskunskap vid Katedralskolan i Lund. Han har bl.a. skrivit om det moderna Turkiets historiebruk i tidskriften *Historielärarnas förenings årsskrift*, 2011.

Göran Larsson är docent i religionsvetenskap vid Göteborgs universitet. Han har publicerat ett flertal arbeten om islam i Europa och islamisk teologi, bland annat boken *Att läsa Koranen. En introduktion* (2006). Hans senaste bok, *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, gavs ut 2009.

Susanne Olsson är docent i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Hon disputerade 2004 på en avhandling i religionshistoria med inriktning mot islamologi. Hennes tidigare forskning har främst rört nutida islam i Egypten och Europa med fokus på politiska aspekter och nytolkningar.

Simon Stjernholm är filosofie doktor i religionshistoria med inriktning mot islamologi. Hans avhandling *Lovers of Muhammad: A Study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the Twenty-First Century* (2011) kombinerade fält- och textstudier i sin behandling av en nutida transnationell sufiorden. Han har också publicerat flera artiklar som anknyter till ämnet.

PERSON- OCH SAKREGISTER

- 11 september 45, 191
- abort 161, 165, 166, 169
- Afghanistan 126
- akhbarider 72–79
- aktivism 31, 198
- aleviter 109
- Algeriet 50, 176, 206
- al-Qaida 45, 47–48, 175, 212
- al-Sadr, Seyyed Mohammad Baqer 84
- al-Zarqawi, Abu Musab 46–52, 54, 58, 59
- Anderson, Benedict 113–115
- andra världskriget 160
- Anitkabir 95–236
- Ankara 95, 111
- arkitektur 22, 98, 105, 107, 116, 118
- Arslan, Alp 101
- ashariter 72
- Atatürk, Mustafa Kemal 22, 95, 96–97, 105, 107, 109–110, 114–117, 211
- ateism 15
- Bagdad 51, 53–56, 58, 60, 72–73, 222
- Bangladesh 176
- Belgien 7, 23
- bin Ladin, Usama 33, 48, 51
- burka 121, 123–124, 134–137
- buyider 73
- bön 8, 68, 108, 110, 193
- Damaskus 53, 59, 218, 220, 222
- Danmark 23–24, 121–122, 124–127, 132, 134–137
- Dansk Folkeparti 123, 125, 126, 133, 135
- dawa 182, 198, 202, 228
- dhikr 39–40
- diskriminering 122, 149
- diskursiv förtätning 117
- Egypten 25, 26, 50, 173, 176, 179, 181, 183, 187–207, 211–215
- extremism 18, 29, 32–33, 36, 39–40, 45, 204
- extremister 33–34
- fasta 8
- fatwa 78, 84, 227
- fiqh 80, 85, 87, 88
- fitna 49, 50, 54
- Fogh Rasmussen, Anders 123, 126, 127
- Folketinget 121, 122, 125, 133, 134–135
- folkhemsislamism 25, 173–174
- framing 30
- Fredsagenterna 16
- fritänkare 25
- Förenade staterna 45, 47, 181, 191
- Gaza 39–40
- genus 49, 188
- grav 95, 106
- Gökalp, Ziya 100, 101

- hadith 109
 Hairi Yazdi, Mahdi 87
 halal 77
 Hamas 206, 228–230, 232–233
 Hansson, Per Albin 177, 178
 haram 76–77
 Hizb al-Tahrir 26, 150, 212–236
 homosexualitet 177
 homosexuella 161, 164, 165, 169, 180
 Hussein, Saddam 46, 65, 224
 huvudduk 23, 121–130, 133, 138, 147
 huvuddukslagen 121, 125

 Ibn al-Alqami 51, 54–57, 60–61
 Ibn Kathir 53–57, 59
 Ibn Rushd 16
 Ibn Taymiya 53–55, 56, 61, 173
 ijthad 71, 73, 75, 78, 80
 Indonesien 176
 inkomstklyftor 111
 inramning 34, 39–40
 internet 55, 61, 137, 194
 invandrare 125, 153
 invandring 8, 121, 125, 127, 137
 Irak 45–47, 51, 53–54, 58, 60, 65–66,
 80, 81, 84–85, 126, 221, 224
 Iran 45–46, 51–52, 65, 66, 72, 81–84,
 85–86
 islamister 17, 26–27, 50, 65, 181, 187,
 190, 191, 192–193, 195–196, 197–198,
 201, 204, 207, 229
 islamofobi 16
 Israel 226

 janitsjarinfanteriet 109
 Jerusalem 58
 jihad 47, 49, 53, 59–60, 212–214,
 224, 227

 Jordanien 26, 27, 48, 211–212, 214–236
 Jugoslavien 57
 Jyllands-Posten 23, 122–123, 126, 135
 jämställdhet 100

 kaldéer 52
 kalla kriget 8
 Khoi, Seyyed Abolqasem 85
 Khomeini, Ayatollah 21, 82, 223
 Khomeinidoktrinen 81, 82–83, 86
 Kina 184
 Kjellén, Rudolf 178
 Kjærsgaard, Pia 126
 kolonialism 21, 71
 Koranen 50–51, 53, 74–75, 77, 78,
 80–81, 85–89, 109, 147, 173, 175, 199,
 213, 223, 226
 Kosovo 57
 küllia 106, 107

 lagstiftning 81, 129, 131, 166, 183, 189,
 226
 legitimitet 18, 29, 34, 82–83, 87, 103,
 131, 179, 189, 191, 198, 203–205, 207,
 215
 Libanon 45, 53, 65, 81, 84
 London 18, 29, 30, 34, 35, 37–39, 119

 martyr 59
 mausoleum 72, 105–107, 118
 media 23, 26, 29, 32, 33, 113, 122, 126,
 127, 143, 193, 194, 196, 205
 Mekka 105, 107, 109, 111
 Mesopotamien 52
 migration 15, 127
 mihrab 110, 111
 minaret 143
 Minhaj al-Quran 34, 37

- mobilisering 30–31, 39–41
 modernisering 14, 22, 81, 98, 100,
 111–112, 115, 117, 179, 191
 mongoler 51, 53–56, 58–60, 102
 Montazeri, Hussein Ali 83
 monument 22–23, 95, 103, 113
 moské 23, 31, 46, 55, 106–108, 110, 111,
 175, 192, 201, 203, 219, 232
 Mubarak, Hosni 181, 191, 199
 Mughiyya, Mohammad Javad 84
 Muhammadbilderna 23
 mujtahid 75
 Muslim Council of Britain (MCB) 29
 Muslimska brödrskapet 25–27, 175,
 178, 188, 190, 196–198, 203, 207,
 212–236
 mutaziliter 72
 myt 57
 mänskliga rättigheter 83–84, 174, 176,
 199

 Najaf 46, 80
 Naqshbandi-Haqqani 29, 31, 34, 37, 40
 nationalism 22, 112–115, 178, 205, 213,
 217
 Nederländerna 7
 neofundamentalism 192
 Nietzsche, Friedrich 60
 niqab 121, 125, 134–135, 137, 147

 Obama, Barack 146
 Osmanska riket 80, 96–97, 100,
 112–113, 115–117, 189, 211, 214

 Pakistan 16, 34, 126, 176
 Palestina 143, 145, 147, 205, 206,
 215–216, 220, 224
 Persien 68–71, 73, 80

 PLO 223–224
 postislamism 26, 203, 207
 prostitution 167

 Qom 72–74, 85

 ramadan 110, 135, 151–152
 rit 58
 ritual 14, 39, 68, 108, 202
 Ryssland 112

 Sadat, Anwar 190
 safavider 52, 79
 salafism 38, 47, 61
 salafister 46, 47, 52
 segregation 149, 188
 sekularisering 8, 15, 18, 22–23, 189, 199
 sekularism 22
 sexualitet 49, 176–177, 182
 Shams al-din, Muhammed Mahdi 84
 sharia 68, 73, 84, 85, 87, 131, 136, 137,
 144, 183, 215, 226
 shaykher 31, 36, 37, 40–41
 shia 48, 52, 57, 65–66, 65–68, 70, 72,
 78–79, 82, 84, 85–87
 shiiter 20, 21, 45, 47–88
 sjal 23, 24, 192
 sjallagen 23
 SMC 18, 30–41
 Sovjetunionen 98, 181
 Spanien 57
 Stockholm 16
 Storbritannien 18, 29, 33, 34, 35, 112
 sufier 34–41
 Sufi Muslim Council (SMC) 18, 29, 31
 sufism 18, 29–30, 36–40, 213
 sunniter 46–52, 54, 55, 59
 Sverigedemokraterna 146, 174

- Sveriges Unga Muslimer (SUM) 144–145, 145–152
- Syrien 53–54, 215, 221
- Tanzimatperioden 100
- taqiya, taqiyya 20–21, 68
- tawhid 97, 107–108
- terrorism 34, 126
- Tunisien 26, 187, 194
- turban 128–129
- Turkiet 22, 95–97, 101–102, 105, 109, 112–117, 126
- ulama 71
- USA 7, 29, 37, 53, 81, 126, 145, 146, 205
- usulider 72–80
- utanförskap 48, 146, 149
- utbildning 160, 175, 177, 179–180, 193, 195–196, 198, 213, 215
- wasatiya 173, 175
- wilaya 68
- Vilks, Lars 16
- World Trade Center 126
- våld 17–18, 24, 25, 35, 50, 58, 188, 191, 196, 199, 206, 215, 227
- värderingar 15, 18, 25, 89, 124, 129, 169, 188, 191, 199–200, 202, 203–204
- yttrandefrihet 25, 33, 84, 176, 183, 190, 204
- zoroastrismen 52
- äganderätt 87
- äktenskap 161, 164–165, 169, 176–177