

# Medieret diaspora mellem tro og politik

## Islam som moralsk destination

### Nøgleord

Arabisk diaspora; Arabisk Forår; diaspora; islamisk tv; muslimer i Danmark; transnationalisme.

---

**Resume** Nye medieteknologier har forkortet distancen mellem diasporagrupper og deres oprindelseslande, samtidig med at de har intensiveret muligheden for at orientere sig både nationalt og transnationalt. I denne artikel undersøges, hvordan muslimske mænd i Danmark med forskellige etniske baggrunde bruger islamiske medier til at identificere sig med en islam, de både forstår som lokal, national og transnational. Ved at anvende diasporabegrebet argumenteres for, hvordan seks mænd på tværs af alder, etnicitet, uddannelse og religiøs overbevisning orienterer sig mod flere samtidige "destinationer". Der sættes fokus på, hvordan islam forstås i hverdagen via deres mediebrug, og hvilken rolle medier spiller i deres forskellige diasporiske konfigurationer. Mens deres mediebrug og mål er forskellige, bliver deres udsagn om tilvalg og fravalg af islamisk tv en italesættelse af en personlig udvikling frem mod det at blive en bedre muslim. På den ene side deler de idealet om en universel *ren* islam fri fra nationale og personlige interesser, hvorved islam fremstilles som en moralsk destination og ummaen som en aterritorialiseret destination. På den anden side får en politisk begivenhed som Det Arabiske Forår mændene til at orientere sig mod politiske forhold og dermed mod konkrete nationale eller transnationale destinationer, hvor forståelsen af islamisk tv spejler deres forskelligartede politiske og geografiske orientering.

---

*Muhammad:* Det var meget svært at få religiøs viden. I 1980'erne og 90'erne måtte vi – fx 4-5 venner – leje en bil og rejse hele vejen til Holland eller Tyskland for at lytte til en kendt religiøs lærer, der skulle give en lektion eller holde en prædiken. Nu kan jeg bare se dem allesammen, mens jeg er i mit eget hjem. Disse tv-stationer har gjort vores liv meget nemmere. Jeg følger dem, som jeg drømte om at høre, eller ser ham, lige så mange gange jeg

**Ehab Galal**, ph.d. og lektor ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Hans forskningsfokus er arabiske medier og samfund. Han er leder af forskningsprojektet Mediatized diaspora (MEDIASP) – Contentious politics among Arab media users in Europe.

vil. Jeg mener, at religiøse tv-stationer er et meget succesfuldt projekt i forhold til at nærme sig Gud. De hjælper os som sagt til at bevæge os fra mørket til lyset.

Muhammads<sup>1</sup> udsagn illustrerer, hvordan forståelser af og ideer om islam rejser. Det gør de, fordi mennesker rejser, og fordi der er medier, der gør det muligt at flytte ideer fra en samfundsmæssig kontekst til en anden. Muhammad har boet i Danmark siden midten af 1990'erne, men er født og opvokset i Marokko. Han er midt i 40'erne, arbejdsløs, men har tidligere arbejdet i restaurationsbranchen. Han forklarer sin begejstring for religiøse tv-kanaler med, at de giver adgang til religiøs viden og til religiøse lærere, som tidligere, før satellit tv-kanalernes fremkomst, ville have krævet en helt anden form for rejse, ofte over lange distancer. Da han ikke selv boede i Danmark i 1980'erne, synes hans udsagn ikke kun at handle om ham selv, men er hans fremstilling af en generel problematik for muslimer bosat i Danmark. De religiøse tv-stationer, han taler om, er islamiske satellitkanaler, og udsagnet er en del af et længere fokusgruppeinterview med seks muslimske mænd i Danmark, der alle er kommet til Danmark som voksne.

Muhammads udsagn rejser spørgsmålet om sammenhænge mellem viden om islam, islamiske medier og diasporaidentitet, som er denne artikels omdrejningspunkt. Som sådan bidrager artiklen til eksisterende viden om transnationale identiteter blandt muslimer i Danmark og islamiske medier. Koblingen mellem mediebrug og diasporaidentiteter er et underbelyst emne i den danske – og til en vis grad den europæiske – kontekst, fordi forskningen i arabiske og islamiske medier fortrinsvis har været mediecentreret. Desuden har forskningen på området fokuseret på transnationale mediers muligheder og begrænsninger for integration i de europæiske samfund snarere end deres betydning som sådan (se fx Khalil 2016; Rinnawi 2012; Slade 2010; 2014b; 2014a). Også store dele af forskningen i islam i Danmark har haft sit primære fokus på tilpasningen af en transnational islam til en dansk kontekst. Jeg skal i det følgende afsnit vende tilbage til centrale perspektiver fra denne forskning.

Hvad forskningen i islam i Danmark i mindre grad har belyst er betydninger af rejsende og medieret islam, hvor forhandlinger af muslimsk identitet ikke blot er "en rejse i islam", som Peter Mandaville (2003, 115) udtrykker det, men også er en fortsat praktisering og realisering af diasporaidentiteter. Det er intentionelt, at jeg her taler om diasporaidentiteter i flertal, da den eksisterende forskning generelt synes at operere med en opfat-

1. Af etiske grunde er de anvendte navne på interviewpersoner pseudonymer, ligesom personkarakteristik kan være ændret for at sikre anonymitet.

telse af migranter som potentielt at have én diasporaidentitet, oftest målrettet et oprindelsesland, men også i form af en hybridisering af religiøst og nationalt tilhørsforhold. Gennem analysen af, hvordan en gruppe muslimske mænd med forskellige etniske baggrunde identificerer sig med islam, undersøger jeg ved hjælp af diasporabegrebet, hvordan muslimer i Danmark orienterer sig mod flere samtidige "destinationer". Mens andre studier af transnationale orienteringer interesserer sig for migranternes samtidige tilhørsforhold til lokale og nationale netværk (Levitt og Schiller 2004; Vertovec 2001; 2009), er mit fokus forskellige diasporiske konfigurationer. Jeg forstår derfor ikke diasporagrupper som prædefinerede eller essentialiserede enheder (Amit og Rapport 2002), men undersøger dem gennem transnationale mediepraksisser (Bailey, Georgiou og Harindranath 2007; Georgiou 2006; 2013).

## Om islamforskning og stedtilhørsforhold

Frem for at interessere sig for, hvordan islam forstås i hverdagen, og hvilke roller medier spiller i den forbindelse, har forskningen i islam i Danmark særligt haft fokus på muslimer i institutionaliserede sammenhænge, herunder muslimske foreninger og organisationer (Jeldtoft 2008; 2011; Schmidt 2007). Blandt andet har moskeen været genstand for flere forskningsprojekter, der på forskellig vis belyser, hvilken rolle moskeen spiller i tilegnelse af islamisk viden og identitet (se fx Jensen 2019; Kühle 2006; 2016; Kühle og Larsen 2017a; 2017b; Vinding 2018). En anden tendens har været et udpræget fokus på den danske kontekst og dennes betydning for, hvordan muslimsk identitet forhandles og praktiseres i en dansk sammenhæng (se fx Hocke 2014; Khawaja 2010; Fibiger og Jacobsen 2019; Jacobsen, Daverkosen og Larsen 2019). Selv om transnationale orienteringer har været et aspekt af denne forskning, er disse i højere grad blevet afsøgt i forhold til etniske og nationale tilhørsforhold end til religiøse. Derudover har fokus særligt været på såkaldte anden-generationsindvandrere, der i kontekst af denne artikel er muslimer, der enten er født i eller kommet til Danmark som ganske små (se fx. Hocke 2014; Karman 2002; Khawaja 2010; S. Pedersen 2017).

Kombinationen af disse forskningsfokuser har betydet, at førstegenerationens islamforståelse og -praksis i en ikkeinstitu-

tionaliseret sammenhæng har fået begrænset opmærksomhed.<sup>2</sup> Der har samtidig eksisteret en forskningsmæssig konsensus om, at førstegenerationen først og fremmest orienterer sig mod oprindelseslandet og en deraf følgende national-kulturel forståelse af islam, mens andengenerationen søgte mod en dansk eller en "kultur"-fri islam. Det er eksempelvis blevet konkluderet, at de unge andengenerationsmuslimer lægger afstand til førstegenerationens national-kulturelle forståelse af islam (Hocke 2014; Karman 2002; Liebmans og Galal 2020). Man finder samme argument i studier uden for Danmark (C. M. Jacobsen 2011; Mandaville 2003; Minganti 2016; Van Es 2016).

Uanset at andengenerationen kan bruge denne afstandtagen til forældregenerationen i skabelsen af egen muslimsk identitet, er spørgsmålet, hvad vi egentlig ved om førstegenerationens forståelse af islam, ikke mindst hvordan de forholder sig til og afsøger islamisk viden og autoritet. Derudover bør man være opmærksom på, at forskningen fortrinsvist har taget afsæt i et generationsbegreb, der knytter sig til migrationen. Herved er det den sociokulturelle og geografiske kontekst for opvæksten, der er blevet tillagt den største betydning. Et andet generationsbegreb er det historiske, der ser generationer som først og fremmest tidsligt defineret. Herved ville generationsforskellene ikke fortrinsvist være knyttet til, hvorvidt man er født i eller kommet til Danmark som voksen, men hvorvidt man er født i fx 1950'erne eller 1990'erne. Med andre ord ville to personer, der begge er indvandret til Danmark fra Egypten som voksne, tilhøre to forskellige generationer, hvis den ene er indvandret i begyndelsen af 1970'erne og den anden i 2000'erne.

Frem for ukritisk at gentage andengenerationens diskursive konstruktion af forældrene, foreslår jeg derfor at undersøge forhandlinger af muslimsk viden og autoritet blandt og *inden for* førstegenerationen af indvandrere med en opmærksomhed på de historiske generationer. Selv om Mandaville også peger på forskellene imellem generationer, har han den væsentlige pointe, at islam i diaspora ikke kun forhandles i mødet med en ikkemuslimsk majoritet, men også imellem forskellige grupper (og generationer) af muslimer (Mandaville 2003, 86). Mandaville (2001) bruger betegnelsen "Transnational Muslim Politics" til at betegne udviklingen af en global diskurs om den muslimske umma (nation) i samspil med nye migrantbevægelser. Sådanne migrantbevægelser er baggrunden for etablering og institutionalisering af nye muslimske fællesskaber i store dele af den vestlige verden,

2. En undtagelse er Marianne Holm Pedersens studier af irakiske kvinder i Danmark (2010; 2015).

herunder Danmark. Med begrebet transnational islam udfordrer Mandaville gængse forståelser af diasporaidentitet, hvor diaspora refererer til det fortsatte tilhørsforhold til et tidligere eller forestillet "hjemland", og hvor *stedtilhørsforholdet* (som vi kender det fra ideen om den nationale identitet) forbliver centralt. Heroverfor synes transnational islam i stedet at universalisere islam, således at den religiøse identitet forestilles løsrevet fra stedtilhørsforholdet og dermed uafhængig af tid og sted. Det er jo ikke nødvendigvis en særlig ny eller overraskende position for en verdensreligion at definere sig selv som universel.<sup>3</sup> Spørgsmålet er, hvordan de processer af universalisering, der foregår, spiller sammen med, hvad Mandaville kalder translokaltitet:

And so theory travels. That which "is" in one place elsewhere becomes undone, translated, reinscribed; this is the nature of translocality: a cultural politics of becoming. But what does it mean for theory and culture to travel? ... translocality actually serves to open up new spaces of discourse in which travelling theory, hybridity and shifting idioms of identity are the most salient characteristics (Mandaville 2003, 84).

Hvor Mandaville (og andre, herunder mig selv<sup>4</sup>) har beskrevet sådanne processer af universalisering af en transnational islam, vil jeg i denne artikel yderligere udforske betydninger af stedtilhørsforhold i sådanne forhandlinger af islamisk identitet. Netop de klassiske forståelser af diaspora som knyttet til ens oprindelsessted og ønsket om at vende tilbage til "hjemlandet" (Cohen 2008; Safran 1991) er, hvad James Clifford udfordrer i sin forståelse af diaspora. De "nye" diasporaer lever ikke nødvendigvis op til idealtypen af diaspora, da de ikke nødvendigvis drømmer om "at vende hjem":

... decentered, lateral connections may be as important as those formed around a teleology of origin/return. And a shared, ongoing history of displacement, suffering, adaptation, or resistance may be as important as the projection of a specific origin (Clifford 1994, 306).

I stedet for at forudsætte en kulturel og etnisk forbundethed med oprindelseslandet foreslår jeg på denne baggrund at undersøge forskellige diasporiske konfigurationer. Hvor andre har foreslået hybriditet som begrebsliggørelse af de identiteter eller

3. Se også Peggy Levitt (2007).'

4. I kapitlet "Audience responses to Islamic TV: Between resistance and piety" viser jeg, hvordan transnationalt islamisk tv bruges af muslimer i den arabiske verden og i Europa til at praktisere og forhandle islam, uden at stedtilhørsforholdet i øvrigt belyses (Galal 2014).

orienteringer, migranter i Europa har og bruger medier til at skabe (Ang 2003; Georgiou 2006; Slade 2010), fastholder jeg intentionelt begrebet diaspora. Hvor man med hybriditetsbegrebet – med rette – udfordrer ideen om statiske, essentialiserede identiteter og i stedet ser på, hvordan fx migranter udvikler identitet med reference til flere samtidige kulturer, er problemet, at den hybriditet, som er resultatet af blandingen, fremstilles som et slutprodukt. Heroverfor mener jeg, at diasporabegrebet har den fordel, at det anerkender betydningen af de følelser, som et eller flere, potentielt modstridende, langdistancetilhørsforhold kan generere. I modsætning til det klassiske diasporabegreb, som entydigt arbejder med “oprindelsesland” som afsættet for sådanne følelser, foreslår jeg at udforske landdistance-tilhørsforhold – i flertal – som potentielt samtidige, selektive og momentane processer, som ikke nødvendigvis fører til en “ny” færdig identitet, men til identiteter, som er til konstant forhandling. Jeg bruger således ikke som udgangspunkt diasporabegrebet til at privilegere geografisk bundne identiteter; jeg bruger det, fordi begrebet tilbyder brugbare analytiske perspektiver på komplekse og flertydige stedtilhørsforhold uden at opløse stedets betydning.

## Datamateriale

Denne artikel tager afsæt i et 3½ times langt fokusgruppeinterview med seks muslimske mænd bosiddende i Danmark. Materialet er indsamlet i forbindelse med min forskning i betydningen af transnationale medier for mobilisering af politiske og religiøse identiteter blandt arabisktalende diasporaer i Europa.<sup>5</sup> Interviewet havde fokus på, hvordan muslimer i Danmark gør brug af arabisksprogede islamiske medier i deres forhandlinger af identitet og tilhørsforhold. De seks mænd repræsenterer stor variation i alder (mellem 29 og 72 år), social klasse (fra lastbilchauffør over socialrådgiver til pensioneret universitetsprofessor), længde af ophold i Danmark (fra 1 til 40 år) samt etnisk baggrund (marokkansk, egyptisk og irakisk). De seks mænd er alle bosat i en dansk storby og kender hinanden i forvejen fra den moske, som de i varierende grad kommer i. Under interviewet bliver der drillet og grinet, men selv om der er tydelige forskelle på, hvordan de seks mænd udlægger adgang til og betydning af religiøs viden og autoritet inden for islam, fremstår

5. Artiklen trækker således på data og perspektiver fra forskningsprojektet *Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe*: <https://ccrs.ku.dk/research/centres-and-projects/mediatizeddiaspora/>.



de indbyrdes respektfulde over for hinandens synspunkter.

Det givne studie hverken tilstræber eller foregiver at være repræsentativt for førstegenerationsindvandrermand med arabisk og muslimsk baggrund i Danmark. I modsætning til Christina Slade (2014b), der på baggrund af surveybaserede studier undersøger brug af arabisk tv i Europa, er målet ikke at identificere sammenhænge mellem etnisk baggrund og diasporiske identiteter. På baggrund af udvalgte borgeres mediebrug identificerer Slade tre typer af, hvad hun kalder hybride borgere: Den første gruppe betegner hun som tokulturelle, idet de primært orienterer sig mod opholdslandet og oprindelseslandet. Ifølge hendes studier er denne gruppe domineret af borgere med nordafrikansk oprindelse, som samtidig er karakteriseret ved overvejende at være lavt uddannede. Den anden gruppe kategoriserer hun som transnationale med oprindelse i Mellemøsten og med et generelt højt uddannelsesniveau. Den tredje gruppe er hjemmehørende på Cypern, veluddannede og orienterer sig mod Middelhavsområdet og et kosmopolitisk udsyn (Slade 2014b, 115-119). Selv om Slade fastholder, at disse positioner er flydende og konstant under forandring, er hendes analysefokus at identificere specifikke gruppers hybridiseringer.

I denne artikel forsøger jeg heroverfor at identificere handlinger og processer, hvori diasporiske konfigurationer opstår, konvergerer, forskydes og opløses. Konfigurationerne skal derfor ikke forstås som beskrivende enheder, men analytiske figurer. Den følgende analyse falder i to hoveddele. I første del, som omfatter de næste to afsnit, undersøger jeg, hvordan mændene italesætter processer af tilblivelse som muslim, processer, som er uafsluttede, men hvor islamiske medier for næsten alle spiller en central rolle. I anden del identificerer jeg tre forskellige diasporiske konfigurationer.

### **”At blive klogere”**

Af interviewet fremgår det, hvordan interviewpersonernes brug, herunder tilvalg og fravalg, af islamisk tv italesættes som en personlig udvikling frem mod det at blive en bedre muslim. For det første ser de islamisk tv som et redskab til at få mere viden om islam. For det andet giver de gentagne gange udtryk for, hvordan deres til- og fravalg af specifikke kanaler eller programmer afspejler, at de er blevet klogere og har fået mere viden om

islam.

Muhammad, som blev citeret i indledningen, kobler direkte islamisk tv og dets programmer med muslimers forpligtigelse til at søge viden i en migrantsituation.

*Muhammad:* Religiøst tv er et lys i et mørkt hjem. Ved du hvorfor? Profeten siger, at Gud hjælper den person, der arbejder for at finde viden, til at finde vejen til himlen. Religiøse tv-stationer er meget vigtige. Når vi lever i Europa, har vi ikke lige så mange muligheder for at gå til moskeen hver dag og lytte til en imam. Gud har givet os den mulighed at være hjemme og lytte til fortolkningen og lære noget om troen. Vi kan lytte og lære en masse fra den ene lærde til den anden.

Interviewpersonerne er enige om, at det er en pligt som muslim at søge viden. Det gælder ikke kun religiøs viden og er ikke et spørgsmål om viden i sig selv. Det er selve processen i form af at arbejde på at få viden, der anses som en religiøs forpligtigelse. Dette er et udbredt og ofte gentaget argument blandt muslimer, som har rod i det 19. århundredes moderne muslimske reformbevægelser.<sup>6</sup> Men hvor finder man denne viden som muslim og såkaldt førstegenerationsindvandrere i Danmark?

En af mulighederne er islamiske medier i form af tv-kanaler, websites og sociale medier. Arabisksprogede islamiske kanaler opstod i kølvandet på satellitteknologien og den deraf følgende eksplosion af transnationale tv-kanaler. Den første arabisksprogede satellitkanal, der definerer sig som islamisk, er Iqraa<sup>7</sup>. Den blev lanceret i 1998 og er en kanal under mediegruppen Arab Radio & Television (ART), der var ejet af den saudiske milliardær Sheikh Saleh Kamel indtil hans død i maj 2020. Programfladen er en blanding af samfundsdebat, teologisk orienterede udsendelser samt livsstils- og underholdningsprogrammer (fx sport, økonomi, film), som alle definerer deres perspektiv som islamisk (Galal 2010; 2015). Iqraa nævnes ofte sammen med kanaler som al-Majd, al-Resalah og al-Nas, der alle er ejet af velhavende arabiske forretningsmænd med tætte forbindelser til den politiske elite. De promoverer, hvad Roy (2004) med reference til Asef Bayat (2005) har kaldt en postislamistisk tilgang til islam, hvor de religiøst konservative værdier, som kanalerne promoverer, privatiseres (Galal 2015, 82). Fokus er på den enkeltes fromhed og den rette islamiske praksis, herunder retningslinjer for tilladelig (*halal*) og forbudt (*haram*) adfærd.

6. Se Jung (2018) for en introduktion til denne.

7. Det arabiske ord *iqraa* betyder "læs" og var ifølge traditionen det første ord, som Gud åbenbarede til profeten Mohammed.



Kombinationen af religiøs konservatisme, økonomisk neoliberalisme og en politisk tilbageholdenhed i forhold til at kritisere de arabiske regimer betyder, at kanalerne accepteres af de arabiske regimer på trods af regimernes skepsis over for religiøse medier på grund af frygten for politisk motiveret islamisk ekstremisme og terror (Galal 2011).

Den oprindelige saudiske dominans inden for islamisk tv fik flere arabiske lande til at lancere egne religiøse kanaler som modvægt hertil. I dag er der over hundrede arabisksprogede islamiske satellit tv-kanaler, som repræsenterer forskellige retninger og traditioner inden for islam, ligesom nogen er lanceret for at understøtte nationalstatslige udlægninger af islam og andre har en mere transnational karakter, som det er tilfældet med bl.a. Iqraa, al-Majd, al-Resalah og al-Nas (Galal forthcoming). Der findes også kanaler, der er uafhængige af staternes politik, hvor privatpersoner, grupperinger eller organisationer har etableret deres egne religiøse (såvel kristne som muslimske) YouTube tv-kanaler og websider.<sup>8</sup>

Når jeg i interviewet spørger til brugen af islamiske programmer, er det som udgangspunkt enten disse transnationale kanaler, interviewpersonerne refererer til, eller også specifikke religiøse lærde, som optræder på tv og/eller i deres programmer uploadet på YouTube. Det er dog forskelligt, hvad de synes om dem, og hvad de bruger dem til. Hvor alle interviewpersoner bevidst vælger, hvad de ser og ikke ser, kan man finde tre varianter af, hvordan viden bliver til legitim viden i interviewet.

Den første er repræsenteret ved Nasser. Han er midt i 70'erne, er pensioneret professor, har oprindelse i Egypten og været bosat i Danmark siden midten af 1970'erne. Frem for at se islamiske programmer eller følge islamiske lærde på tv, argumenterer han for at finde viden ved selv at læse og studere. Han forstår altså viden som resultatet af en individuel, intellektuel bestræbelse.<sup>9</sup> Man kan med andre ord sige, at han opfatter den enkelte muslim som den endelige autoritet i arbejdet med at opnå religiøs viden. Måske derfor mener han heller ikke, det er afgørende at bruge islamiske begreber som *halal* (tilladt) og *haram* (forbudt). Som han siger: "Så længe målet er at formidle et budskab, kan det være lige meget, hvilket sprog eller metode man bruger. Man skal bruge det sprog, den metode og det niveau, de andre forstår."

Mostafa repræsenterer en anden variant. Han er i slutningen af 40'erne, arbejder som lastbilchauffør, har marokkansk

8. Eksempler på sådanne medier er Sheikh Alamoud (<https://www.youtube.com/user/sheikhalamoud>) og islamweb.net (<https://www.islamweb.net/ar/>).

9. Se Galal (2014, 44) for yderligere diskussion af sammenhænge mellem mediebrug og den individuelle, intellektuelle stræben efter religiøs viden.

baggrund og har boet i Danmark i ca. 25 år. Han fortæller, at han tidligere har set Iqraa, al-Resalah og al-Nas, men ikke længere ser nogen af dem. I stedet følger han en privat YouTube-kanal (Sheikh Alamoud), som ifølge ham har samlet alle de bedste religiøse lærde fra hele verden. Han følger dem, *han kan stole på*, som han siger, og som *han mener* er i overensstemmelse med den rette islam. På den ene side fremgår det, at Mostafa selv tager nogle kvalificerede valg og dermed tillægger sig selv autoritet til at afgøre, hvad der er i overensstemmelse med islam. På den anden side – og i modsætning til Nasser – er det vigtigt for ham at lytte til specifikke religiøse lærde, som dermed bliver centrale religiøse autoriteter for ham. De fleste interviewpersoner synes at have denne tilgang. For Hussein, som er i begyndelsen af 50'erne, socialrådgiver, har irakisk baggrund og har boet i Danmark siden slutningen af 1990'erne, handler det ikke om specifikke tv-stationer, men om de specifikke religiøse lærde og deres troværdighed. Nabil præsenterer et lignende argument. Han er i starten af 30'erne, har egyptisk baggrund og har været i Danmark i ca. 4 år. Med en uddannelse fra et islamisk institut i Egypten arbejder han som islamunderviser og prædikant i Danmark.

*Nabil:* Jeg sidder ikke og venter på programmerne, men jeg vælger, hvem jeg vil se via internettet. Der er et hav af religiøse programmer på nettet fra fx kanalerne al-Majd og al-Nas. Der er ikke én bestemt tv-station, jeg følger via nettet. Nogle af dem [de lærde], jeg følger, er allerede døde, og andre lever som al-Heweny, Muhammad al-'Adawi, Hussein Yacoub og al-'Urifi. Så jeg foretrækker den religiøse lærde og ikke tv-stationen. Der er ikke nogle af de nævnte lærde, som er hellige for mig. Nogle gange er jeg uenige med dem. Dét, der er helligt for mig, er Koranen og sunnaen.<sup>10</sup>

10. Sunna er betegnelser for profeten Mohammeds tradition eller sædvane, der anses som et eksempel til efterfølgelse for muslimer. Sammen med Koranen udgør sunnaen dermed grundlaget for udarbejdelsen af konkrete retningslinjer for, hvordan muslimer bør opføre sig. Udover Koranen er de såkaldte *hadith*-samlinger kilder til sunnaen. Hadith betegner samlinger af nedskrevne beretninger om profeten Mohammeds vaner og handlemåde.

Mostafa, Hussein og Nabil er således enige om, at autoriteter i form af religiøse lærde er vigtige for dem, samtidig med at de ser sig i stand til selv at vælge imellem dem og forholde sig kritisk til, hvad de siger. Nabil holder dog, i modsætning til Nasser, fast i at ville lære sine børn, hvad der er halal og haram, fordi det ligger fast. Med andre ord er der grænser for fortolkningsfrihed under denne variant.

Muhammad kan ses som repræsentant for en tredje variant. Ligesom for de andre interviewpersoner fremgår det, at han har

været igennem en proces, hvor han har skulle vælge, hvad der var troværdigt. I modsætning til de andre ser han kun Iqraa blandt de religiøse kanaler, fordi det ifølge ham er den kanal, der er bedst i overensstemmelse med islam. Han har således lagt sig fast på, hvor han finder religiøs autoritet, og at denne er at finde på en specifik tv-kanal. Selv om han senere kan ændre holdning hertil, afslører hans italesættelse en tro på, at det er muligt at identificere et medie, der udgør en entydig og endelig religiøs autoritet.

De tre varianter afspejler således forskellige grader af behov eller identifikation med klare autoriteter over for en forståelse, hvor fortolkningsretten ligger hos den enkelte muslim. Som vi vil se i det følgende afsnit, er der på trods af disse forskelle bred enighed om, at der eksisterer et islamisk fundament.

Selv om jeg i denne artikel fokuserer på, hvordan islamisk tv anvendes i forhandlinger af diasporiske identiteter, synes interviewpersonernes brug af medier generelt at understøtte ovennævnte pointer. Mens alle fremhæver, at internationale nyheder er en prioritet, fremgår det, at deres mediebrug derudover er resultatet af overvejelser om, hvad disse skal bibringe dem af viden. På tværs af gruppen er al-Jazeera det foretrukne nyhedsmedie, selv om Nasser i modsætning til de andre ser al-Jazeera engelsk, ligesom han ser France 24. Mostafa nævner desuden, at han hører P1 hele dagen, mens han kører lastbil. Han ser til gengæld ikke længere den danske tv-avis, fordi den ifølge ham ikke dækker de internationale begivenheder tilstrækkeligt. En anden måde at få viden på er igennem dokumentar- og videnskabsprogrammer. Nagib, som er i slutningen af 20'erne, har egyptisk baggrund og har boet i Danmark i ca. et år, hvor han er post.doc. i teknisk videnskab, fremhæver ligesom Hussein, at han ser mange dokumentar- og dyreprogrammer, bl.a. på Discovery og al-Jazeera Documentary channel. At medier primært opfattes som redskaber til viden, fremgår ligeledes i begrundelserne for at se film og tv-serier. Nabil begrundet sin brug af arabiske og udenlandske film og tv-serier med, at han som religiøs lærd skal vide, hvad der rører sig blandt folk og sin menighed. Mostafa fremhæver, at han kun ser film, der belyser sociale problemer, mens Muhammad understreger, at de skal give kulturel viden: "Især når vi lever her i vesten, har jeg et savn til min [marokkanske] kultur, land, natur og vejr. Jeg kan finde på at se en tv-serie, der handler fx om en marokkansk landsby. Det hjælper med at overvinde savnet." Der tegner sig således et bil-

lede af selektive mediebrugere, der har et stort forbrug af transnationale medier, der ikke kun er arabisksprogede, og for hvem viden italesættes som et centralt udbytte.

## Universalisering af den *rene* islam

Udover at finde viden i de islamiske programmer fungerer fravalg og tilvalg af kanaler og programmer for flere af interviewpersonerne også som trin på vejen frem imod en større personlig internalisering af, hvad de opfatter som en mere *ren* eller *autentisk* islam. Forestillinger om en ren eller ubesmittet islam går igennem interviewet som en rød tråd, hvor kanaler og programmer bliver symboler på en sådan ren islam. Hvor man, som tidligere nævnt, hos muslimske unge fra anden generationen ofte støder på et eksplicit opgør med nationalkulturelle aspekter af islam, forurenes islam ifølge interviewpersonerne primært af andre elementer.

De største forureningskilder af islamiske medier er ifølge interviewpersonerne politiske og kommercielle interesser:

*Hussein:* Islamiske medier er medier, der bør have et langvarigt mål. De skal tilpasses muslimers forskellighed i kultur og nationalitet. De bør have forskellige mål. Derfor er de også forskellige fra en tv-station til en anden. Der er flere medier, der kalder sig islamiske medier, men hvor de oprindeligt hører til et eller andet politisk parti, fx Det Muslimske Broderskab, salafi, sufi og shia. De bruger disse medier til at påvirke folk politisk. Islamiske medier bør fokusere på at formidle Koranen og sunna til mennesker på den rette form og måde. Det er der et behov for. Det skyldes, at der er mange, som kalder sig selv muslimer, men i virkeligheden ikke kender noget til islam.

Hussein fremhæver således på den ene side, at islam skal tilpasse sig forskellige kulturer og nationaliteter, og på den anden side kritiserer han politiseringen af islam, som han ser komme til udtryk, når islamiske tv-kanaler promoverer Det Muslimske Broderskab eller forskellige grene af islam som salafi, sufi eller shia. Når sufi og shia i hans udlægning også bliver en politisering frem for blot andre retninger (eller tilpasninger til nationaliteter), kan det skyldes, at han ligesom de fem andre mænd

i interviewet er sunni, som han ikke nævner som en politisering.<sup>11</sup> Det er bemærkelsesværdigt, at han ligeledes nævner salafi som udtryk for en politisering, da hans ønske om, at de islamiske tv-kanaler alene formidler viden om islam med afsæt i Koranen og sunna kan siges at være en salafi-tilgang. Denne forståelse af islams fundament giver Nabil også udtryk for: "Islamiske medier bør lære mennesker om islams fundament. Islamiske medier skal ikke blande sig i politik." Også Nasser taler om islamisk tv's forpligtelse til at videregive viden om "islams fundament". Samtidig er han yderst kritisk over for den kommercielle side af islamisk tv:

*Nasser:* Jeg er imod, at en tv-station kalder sig selv islamisk og tjener en masse penge på reklamer. Den er ikke længere islamisk efter min mening. Hvis den skal være rigtig islamisk, skal den helt afvise reklamer. Det er et islamisk program, når dets religiøse lærde følger islamiske regler, [udøver] *ijtihad*,<sup>12</sup> og er gode til at formidle budskabet til seerne. Her kan jeg sige, at det er et islamisk program med en muslimsk religiøs lærde. Men ikke en islamisk tv-station. Det vil sige, det er indholdet, der er islamisk, og ikke personens lange skæg og den dyre bil, der står uden for studiet, der skal afgøre, om det er islamisk eller ej. Jeg er for, at *fatwa*<sup>13</sup> bør udstedes af en bestemt komite. Jeg mener ikke, at det er hvem som helst, der er egnet til at udstede fatwa. Så islamisk tv skal beskæftige sig med islams fundament.

Ikke blot kritiserer Nasser de kommercielle sider af eksplosionen af religiøse lærde på arabisk tv, som til tider nærmest har fået status som kendisser, og som tv-stationerne konkurrerer om at få tilknyttet for at tiltrække seere (Galal 2009; 2011; 2015). Nasser taler ind i en udbredt kritik af det fatwa-kaos, som de mange programmer og lærde har resulteret i. De islamiske tv-kanaler sender mange programmer, som har den religiøse lærde i centrum. Dennes rolle er enten at give religiøse råd (fatwa) eller fortolkninger af de hellige tekster (*fiqh*<sup>14</sup>). Stort set alle de religiøse lærde, som de nævnte tv-kanaler viser, og som interviewpersonerne nævner, er enten egyptere eller saudiarabere, og langt de fleste er salafi-orienterede. Salafi refererer i denne sammenhæng til ideen om at basere fortolkningen på den islamiske tradition, som den blev praktiseret under profeten Mohammed og hans efterfølgere og på de hellige tekster, Koranen

11. Sunni er den største og dominerende retning inden for islam. Omkring 90 % af verdens muslimer er sunni, se <https://www.religion.dk/islam/islam-i-dag> (tilgået 31.07.2020).

12. Ijtihad betyder "at bestræbe/anstrenge sig" og refererer til den intellektuelle anstrengelse, muslimer bør gøre sig i fortolkningen af de hellige skrifter og i enhver handling, de fortager sig.

13. Fatwa er betegnelsen for en religiøs udtalelse om et spørgsmål, som sædvanligvis udstedes af en religiøs autoritet.

14. Fiqh er betegnelsen for islamisk retsvidenskab, der dækker alle livets områder.

og Hadith. Mostafa nævner ligeledes tre sådanne (egyptiske) lærde, nemlig Sheikh Muhammad Hassan, Sheikh Muhammad Hussein Yacoub og Sheikh Abu Ishaq al-Heweny. Mostafa tilføjer, at de er salafi, og at han, selv om han er uenig i deres politiske syn, beundrer deres viden om religion. For ham er Mohammed Hassan den bedste, fordi han lever med og forstår almindelige mennesker, Hussein Yacoub har et hav af viden, mens al-Heweny er den med mest viden om Hadith.

Når interviewpersonerne udtrykker enighed om, at islamske kanaler skal formidle islams fundament og være frigjorte fra politiske og kommercielle interesser, synes det at være ideen om eksistensen – frem for et specifikt indhold – af et sådant fundament, en universel islam, som mændene taler frem. De identificerer sig med det, som Mandaville italesætter som “the mythical period of early Medina as a form of ‘point of origin’ in Islam” (Mandaville 2003, 85). Mandaville taler om denne periode som noget, muslimer transnationalt orienterer sig imod eller med andre ord navigerer efter. Den bliver et redskab til at løsribe islam fra en territorialiseret identitet, argumenterer Mandaville:

Its [theory’s] applicability must be seen to be universal and it must lodge itself in our imaginations as something like a “natural state of affairs”. In this sense a theory must do its utmost to avoid being associated too closely with what Said would term the “point of origin”, for the wearing of local colours can easily taint cosmopolitan credentials (Mandaville 2003, 89).

Selv om Mandaville (2003) knytter behovet for at universalisere til anden generation (Mandaville 2003, 90), har interviewpersonerne i denne artikel samme udlægning. Ved at universalisere og afterritorialisere islam bliver det muligt og naturligt at hævde de islamiske værdier i nye sociokulturelle kontekster. Det betyder til gengæld, at andre værdier samtidig må genforhandles og bringes i overensstemmelse med denne autentiske islam. Det er på ingen måde en simpel opgave for de interviewede mænd, som det vil fremgå af de følgende tre diasporiske konfigurationer: islam som moralsk destination, ummaen som afterritorialiseret destination og nationalstaten som territorial destination.



## Islam som moralsk destination

Fortællingen om den aterritorialiserede islam kunne lede tankerne hen på kosmopolitisme som diasporisk konfiguration, hvor nationale grænser og enheder er ligegyldige. Fokuset på "renhed" synes dog at motivere en anden form for tilhørsforhold end den hybride kosmopolitisme. I sine efterhånden klassiske studier af hutu-flygtninge i Tanzania skelner Liisa Malkki mellem to forskellige former for eksilidentiteter: "nationalister" og "kosmopolitter". De to identiteter knytter sig til, hvor hutu-flygtningene er bosat i Tanzania, nemlig enten spredt i byen eller placeret i en flygtningelejr. Hun viser, at mens flygtningene i byen udvikler en kosmopolitisk identitet, så rekonstruerer hutu-flygtningene i flygtningelejren deres historie som *folk* – eller en hutu-nation i eksil (1992, 35). Det relevante ved Malkkis skelnen er, i denne artikels perspektiv, hvordan flygtningene i flygtningelejren ifølge Malkki konstruerer hutu-nationen som en *moralsk* snarere end en *fysisk* destination:

... the Hutu nation has territorialized itself precisely in displacement, in a refugee camp ... The homeland here is not so much a territorial or topographic entity as a moral destination. And the collective, idealized return to is not a mere matter of traveling. The real return can come only at the culmination of the trials and tribulations in exile (Malkki 1992, 35-36).

Konstruktionen af islam som moralsk destination kommer ikke mindst til udtryk i Muhammads begejstring over islamisk tv. Ifølge Muhammad tilbyder de islamiske kanaler i princippet, hvad man kunne kalde *et ubesmittet rum*. Som det fremgik af det indledende citat til denne artikel, fremhæver Muhammad, at religiøst tv giver nødvendig viden om islam. Samtidig er det ifølge ham også en måde at undgå det onde: umoralen.

*Muhammad*: Jeg så en masse egyptiske film, da jeg var lille. De var i alle marokkaneres hjem. Men da jeg blev ældre, lærte jeg, hvad der var godt og dårligt. Jeg fandt ud af, at disse film desværre har ødelagt samfundet. Det er dem, der står bag ondskab og al forfærdelig opførsel ... Takket være Gud er jeg blevet overbevist om den rette vej. Det vigtigste for mig er at opdrage mine børn og familie ordentligt og være et godt menneske i samfundet.

Jeg er væk fra det onde. Det onde, som er med til at ødelægge foreningen af ummaen, troen, religionen og vores relation til Gud.

Muhammad skelner her imellem gode og dårlige medier, når han kritiserer bl.a. de egyptiske films indhold for at skabe moralsk forfald med sit fokus på utroskab, indtagelse af stoffer og korrupktion. Heroverfor bliver de islamiske medier i hans optik medier, der bibringer seerne gode værdier. Ligesom de andre i løbet af interviewet kritiserer de medier, der påstår, at de er islamiske, men ikke er det, peger Muhammad på, at man bør sortere og finde dem “der er helt ærlige over for Gud”, og som “oplyser mennesker om Guds barmhjertighed og den sande islam”. Det krav opfylder tv-kanalen Iqraa ifølge ham. Iqraa fremstiller gerne sin egen position som den moderate eller middelvejens islam. Det gør den netop ved promovere en ide om islam som uafhængig af sociokulturelle og politiske kontekster, som en universel og apolitisk islam (Galal 2011). At den så samtidig er en del af Salah Kamels forretningsunivers og inspireret af en saudisk salafi-orienteret islamfortolkning, synes at glide i baggrunden for Muhammad. For Muhammad tilbyder Iqraa et rum for realiseringen af islam som “den moralske destination”.

Koblingen af islamisk tv og religiøse lærde, der angives at være salafi, hænger godt sammen med forestillingen om den af-territorialiserede og globale islam defineret ved moralsk renhed (Roy 2004). Bernard Haykel skriver:

It is nonetheless well-established that the Salafis claim to be engaged in a process of purifying Muslim society in accordance with their teachings, and that the designation Salafi is prestigious among Muslims, because it denotes the earliest and therefore authentic version of Islam – the Islam of the “pious ancestors”; generally understood to refer to the first three generations of Muslims (Haykel 2009, 33).

Den “rene” og af kulturen “ubesmittede” islam er således en autentisk og sand islam, som alle muslimer i princippet kan samles om. Ideen om en ren islam er dog heller langt fra forbeholdt en salafistisk sunni-tradition, men genfindes på tværs af muslimske retninger. Pointen i kontekst af denne artikel er, at de islamiske kanaler er medskabere af og bruges af interviewpersonerne til at styrke og legitimere denne ide. Kravet om autenticitet fungerer ikke godt sammen med kosmopolitismens

forestilling om verdensborgeren, ironiseringer over stedtilhørsforhold, fejringen af hybriditet og de flertydige grænser (Mandaville 2003, 104). Interviewpersonerne fremkalder snarere sig selv gennem en særlig "autentisk rodbundethed" (Mandaville 2003, 84). Som Mandaville skriver:

Once the political enters the picture, however, forcing one to define oneself (or defining one on one's behalf), it becomes much more difficult to retreat behind a negative, ironic sense of identity, or 'violate the system of naming'. What is engendered is the need to speak oneself in terms which transcend the (trans)locality of migrant dwelling, to posit something that is not *of* (and hence cannot be domesticated by) the nation-state (Mandaville 2003, 103).

Italesættelsen af den rene og ubesmittede islam handler for interviewpersonerne i høj grad om at undgå politiske og kommercielle interessers påvirkning – eller domesticering – af islam. Og på trods af moderne salafismes forsøg på at påberåbe sig en autentisk islam er dets centrale udfordring, ifølge Roel Meijer, hvordan moderne salafister er i stand til at handle ikkepolitisk "in a political world, where media attention is crucial" (2009, 16). Hvor Mandaville peger på muslimers kamp for ikke at blive domesticeret af det land, hvori de er bosat, taler interviewpersonerne ikke så meget om Danmark som en trussel. De er mere optaget af domesticeringen fra de nationalstater, hvorfra de er migreret.

## Ummaen som afterterritorialiseret destination

På trods af interviewpersonernes identifikation med "den rene islam" orienterer de sig også mod deres oprindelsesland, den arabiske region og den muslimske verden i mere politisk forstand. Det rejser spørgsmålet om, hvordan de forener ideen om den rene islam med et politisk engagement, som ifølge dem skal holdes adskilt. Her udskiller sig to positioner – eller diasporiske figurationer – som på forskellig vis forsøger at imødekomme dilemmaet.

Den første position, som beskrives i dette afsnit, mens den anden beskrives i det næste, afviser den politiske nationalstat og hævder i stedet en muslimsk nation, ummaen, som den nation, de orienterer sig efter. I modsætning til islam som den moral-

ske destination, bliver ummaen her en konkret, men transnational og afterritorialiseret, enhed. Det er primært Muhammad og Mostafa, som italesætter denne diasporiske konfiguration. De afviser legitimiteten af deres oprindelseslands politiske styre og orienterer sig i stedet imod det islamiske, ummaen, som det legitime fællesskab. Dette får dem til at indskrive og fortolke udviklingen i andre muslimske lande som frem- eller tilbageskridt for netop ummaen. Ummaen bliver i denne figuratión således mere end blot en moralsk destination.

Et vigtigt element i denne konfiguration er afvisningen af ens oprindelige nationalstat og dens forsøg på at domesticere islam. Som Muhammad udtrykker det, er der stor sandsynlighed for, at han bliver syg, hvis han "ser de egyptiske eller marokkanske tv-stationer". Han kritiserer de religiøse lærde på den marokkanske religiøse kanal for blot at sige, hvad staten ønsker, at de skal sige. Mostafa ser heller ikke den marokkanske islamiske tv-station al-Sadisa:

*Mostafa:* Jeg ved godt, hvad han [den religiøse lærde] vil sige, og hvis jeg ser en af dem på en marokkansk tv-station, så skifter jeg stationen med det samme. Efter jeg forlod Marokko, begyndte jeg at læse og udforske religionen og fandt ud af, at der er mange traditioner i Marokko, som vi har blandet med religion, selv om de intet har med religion at gøre. Der er flere forkerte hadith i Marokko.

Begge interviewpersoner med marokkansk baggrund afviser altså at se marokkansk islamisk tv med henvisning til, at marokkansk islamisk tv er styret af den marokkanske stat og derfor er politisk partisk. Til gengæld fremhæver både Muhammad og Mostafa deres engagement i andre muslimer. Muhammad understreger således, at han altid følger med i vigtige nyheder, hvor muslimer er, og fortsætter:

*Muhammad:* Profeten siger, at den, der ikke interesser sig for muslimer, ikke er én af dem. Derfor lytter jeg til medier, der formidler, hvad der foregår fx i Egypten, Syrien og andre steder. Jeg kan ikke sidde og more mig ved at kigge på en tv-serie, mens jeg ved, at vores brødre i Egypten og Syrien bliver slagtet. Profeten siger, at man skal stå side om side med sin muslimske bror, om han er retfærdig eller uretfærdig. Man skal hjælpe ham, når han bliver uretfær-

dig behandlet, og hvis han er uretfærdig, hjælper man ham at stoppe med at være uretfærdig ... Jeg forsvarer retfærdighed, så længe jeg lever. Det er lige meget, hvor det er henne i verden, vil jeg stå ved retfærdighed.

Muhammads og Mostafas fælles engagement i ummaen, betyder dog ikke nødvendigvis, at de udlægger udfordringerne på samme måde. Hvor Muhammad som nævnt har lagt sig fast på, at Iqraa er den bedste eksponent for islam, giver Mostafa udtryk for en løbende revurdering af, hvilke islamiske kanaler der er troværdige. Denne revurdering har i høj grad at gøre med, hvordan kanalerne har reageret på specifikke politiske begivenheder i andre muslimske lande. Han fortæller, at han er stoppet med at se Iqraa TV og al-Resalah TV, "siden de fyrede flere af de gode lærde, da de fortalte deres mening om kuppet i Egypten". Det kup, som Mostafa taler om her, er det egyptiske militærs fjernelse af den demokratisk valgte præsident Muhammad Morsi i 2013. Muhammad Morsi var medlem af Det Muslimske Broderskabs politiske gren, så militærets afsættelse af ham som præsident mødte naturligvis kritik fra Det Muslimske Broderskab men også fra diverse religiøse lærde, uden at disse nødvendigvis var tilknyttet Broderskabet. Man kan se Iqraas og al-Resalah TV's opsigelse af disse lærde som et udtryk for forsøget på at fremstå apolitiske. Men modsat kan man også udlægge fyringen som netop en politisk handling, idet begge tv-stationer er ejet af saudiske forretningsmænd med stærke relationer til den saudiske konge, samtidig med at den saudiske stat støttede det egyptiske militærs magtovertagelse i 2013. Ideen om "upartiskhed" blev i tiden efter kuppet i 2013 afgørende for islamiske tv-stationers ret til at transmittere fra Egypten og Saudi-Arabien, hvor flere stationer blev lukket, og religiøse lærde blev tilbageholdt (Galal forthcoming). For Mostafa blev fyringen netop beviset på disse stationers partiskhed, hvilket fortæller noget om Mostafas engagement i de politiske forandringer i de arabiske lande efter Det Arabiske Forår i 2011. På samme måde afviser Mostafa helt at se Iqraa og al-Resala, efter at den saudiske kronprins, Mohammad bin Salman, i juni 2017 overtog magten. Ifølge Mostafa styrer prinsen de saudiske medier. Noget af det første, prinsen gjorde, var således at anholde prins al-Walid ben Talal, som ejer al-Resala, og holde ham i husarrest på et femstjernet hotel i over to måneder. Andre indflydelsesrige religiøse lærde er blevet fjernet og fængslet, og kanalens religiøse indhold er som resultat blevet mindre. Også den egyptiske håndtering af forholdet mel-

lem politik og religion kritiseres af Mostafa:

*Mostafa:* Man skal kunne stole på en [religiøs lærer], men ikke en som 'Ali Jom'a. Det var dengang, han var Egyptens mufti. Under den egyptiske revolution i januar 2011 udstedte han en fatwa, hvor han angav, at det var haram at gå ud og demonstrere mod Wali al- 'Amr, altså statsoverhovedet præsident Mubarak, men under præsident Morsi tillod han, at egyptere gik ud og demonstrerede mod Morsi og senere tillod han den egyptiske hær at skyde egyptere, der demonstrerede mod hærens magtovertagelse.

For Mostafa bliver den egyptiske hær, den saudiske konge og den forhenværende mufti i Egypten altså symboler på truslen mod den muslimske umma. Dette understreges, ifølge både Muhammad og Mostafa, af den egyptiske hær og politis angreb på demonstranterne på Rabi'a al-'Adawiya-pladsen i Cairo i 2013. Dét, der endte med en massakre på demonstranter, som protesterede mod fjernelsen af den legitime valgte præsident i Egypten, Morsi, er for mange muslimer verden over blevet et symbol på uretfærdighed og en generel forfølgelse af muslimer. Med andre ord kan man sige, at Egypten for Mostafa og Muhammad for en tid er blevet en arena for realiseringen af den muslimske umma, hvor ideen om den rene islam legitimerer orienteringen imod, hvad andre ville opfatte som nationalstatslig territorium.

## Nationalstaten som territorial destination

Den anden position i forhold til spørgsmålet om, hvordan ideen om den rene islam forenes med et politisk engagement, kommer til udtryk i opfattelsen af nationalstaten som territorial destination. Opfattelsen af Egypten som noget andet end en arena for muslimers kamp for ummaen viser sig bl.a. i Nabils modstand imod religiøse lærere, der politiserer. Nabil er som nævnt oprindeligt egypter og uddannet fra et teologisk institut.

*Nabil:* Jeg er imod de religiøse lærere, der opfordrer til oprør fx imod hæren. I skal ikke misforstå mig. Jeg er ikke for, at hæren styrer landet, men hvis vi ser de ødelæggelser, der sker i Syrien, så skal der være fornuft.



Man skal se, hvad der tjener befolkningen bedst og hvornår. Vi skal ikke opfordre til at ødelægge landet.

Nabil tager her afsæt i, hvad de alle i princippet var enige om, at de islamiske kanaler og de religiøse lærde skal holde sig fra politik. Alligevel forsøger han at tage højde for indvendinger, der – som det fremgik ovenfor – viser sig at komme fra Mostafa og Muhammad. Det gør han ved at understrege, at han hverken støtter Det Muslimske Broderskab eller hæren, men at en bekæmpelse af landets hær vil føre til en massakre som i Syrien. Han bakkes op af Nasser, som med henvisning til profeten argumenterer for, at Det Muslimske Broderskabs støtter burde have besindet sig og indset, at de havde tabt kampen. I stedet for modstand burde de ifølge ham have arbejdet henimod at vinde det følgende valg.

Både Nabil og Nasser fastholder altså ideen om en autentisk islam, samtidig med at de fastholder engagementet i nationalstaten Egypten og dennes vej igennem politisk tumult. I modsætning til Mostafa og Muhammads position, hvor den rene islam sammenfiltres med ideen om en muslimsk nation, fastholder Nabil og Nasser på den ene side en skarp adskillelse af det religiøse og politiske, hvor de religiøse lærde fx bør undlade at blande sig i politik. På den anden side begrundes Nasser denne adskillelse med henvisning til den moralske destination: islam på profetens tid, hvorved adskillelsen legitimeres med islam. Det vil sige, at nationalstaten som geografisk destination også indskrives i ideen om en autentisk islam. Hvor et politisk engagement i oprindelseslandet kan siges at udgøre en klassisk diasporisk konfiguration, får den her et særligt tvist ved at blive bragt i overensstemmelse med den moralske destination: den autentiske islam.

## **Konklusion: aktualiseringer af diasporiske figurationer**

Diasporabegrebet er blevet brugt til at enten at betegne tilhørsforhold, der opretholdes over tid og på tværs af nationalstatslige grænser, eller til at betegne samtidige tilhørsforhold til flere fysisk adskilte steder. I denne artikel har jeg forsøgt at vise, hvordan seks muslimske mænd, alle indvandret til Danmark som voksne, føler tilhørsforhold og orienterer sig på forskellige måder på forskellige tidspunkter. Det fremstår ikke meningsfuldt at tale

om diasporaidentiteten som summen af disse tilhørsforhold, både fordi de indgår som elementer i interviewpersonernes fortælling om deres fortsatte udvikling henimod at blive sandere muslimer, og fordi disse orienteringer opstår i en konkret politisk virkelighed.

I modsætning til, hvad forskningen med afsæt i andengenerationsindvandreres muslimske identitet har påpeget, er denne gruppe af muslimske mænd lige så optagede af at identificere (sig med) en ren islam, som andengenerationen er. Forskellen er, at første generation ser forureningskilden som en politisering og kommercialisering af islam, mens anden generation ser den nationalkulturelle indflydelse som forureningskilden. Denne forskel kan skyldes kilderne til viden om islam, hvor første generation forholder sig kritisk til de islamiske medier som for politisk og kommercielt motiveret. Anden generation lægger imidlertid afstand til første generations udlægning af islam, som de afviser, idet de ser den som for influeret af første-generationens oprindelsesland. Begge synes således at gøre brug af et kritisk til- og fravalg i fortolkningen af den rene islam, og man finder da også hos de seks mænd en eksplicit ide om, at det er en individuel pligt at tilegne sig viden om islam. Forskellen ligger derfor snarere i tilgangen til kilder, som fx islamiske medier, hvor placeringen i historiske generationer og andre sociokulturelle aspekter kan spille ind. Det kan forklare, hvorfor den ældste interviewdeltager er den, der afviser islamiske medier og autoriteter og i stedet hævder sin egen fortolkningsret. Opvokset på et tidspunkt i Egypten, hvor en sekulær panarabisme dominerede, samtidig med at være højtuddannet, gør Nassers position mindre overraskende.

Udviklingen henimod den rene islam spiller sammen med de tre diasporiske konfigurationer, der udmøntes i materialet: islam som moralsk destination, ummaen som afterritorialiseret destination og nationalstaten som territorial destination. Islam som moralsk destination bliver samtidig legitimerende for orienteringen mod ummaen henholdsvis nationalstaten i de to alternative figurationer. Disse to alternativer skal ses i lyset af de sidste 10 års politiske protester og opstande i Mellemøsten, der fulgte efter Det Arabiske Forår i 2011, som aktualiserer specifikke orienteringer i tid og sted. Hvor den første position rummer elementer af modstand, herunder modstand mod nationalstaternes domesticering af religionen, fremfører den anden position en mere pragmatisk tilgang, begge med henvisning til situa-

tionen efter Det Arabiske Forår. At det er to med marokkansk baggrund, der italesætter den transnationale version, og to med egyptisk baggrund, der italesætter den nationale version kan således ses i lyset af præcis denne situation. Uden at påstå at disse fire mænd er repræsentative for alle med henholdsvis marokkansk og egyptisk baggrund, er resultatet interessant set i lyset af den tidligere undersøgelse af Slade (2014b), der konkluderede tilnærmelsesvis det modsatte. At tid og sted spiller en central rolle viser sig også i flere eksempler på selvmodsigelser i interviewpersonernes udsagn. Når fx Muhammad, som ellers afviser egyptiske og marokkanske film som underlødige, indrømmer, at han ser marokkanske film som svar på sin længsel efter oprindelseslandet, fortæller han sig ind i en klassisk og nostalgisk – diasporisk – længsel efter “hjemlandet”, der for ham eksisterer samtidigt med islam som den moralske destination.

Det er bemærkelsesværdigt, at Danmark som destination kun indgår i diskussionen i meget begrænset omfang, hvilket kan skyldes fokuset på islamiske medier. De diasporiske figurationer skabes således ikke i modsætning til eller modstand imod Danmark. I modsætning til kampen for det “tabte hjemland”, der typisk forbindes med diasporaidentiteten, synes opfattelsen af islam som en moralsk destination at gøre det muligt – også set med førstegenerationens øjne – at mobilisere den islamiske identitet i en akulturaliseret og apolitiseret version, der kan forbindes til et dansk tilhørsforhold, hvilket Muhammad blandt andet tydeligt giver udtryk for, når han om de efterfølgende generationer siger:

Den første generation bruger arabiske medier og sprog, men vores børn bruger det danske. De bruger dansk i deres bøn til Gud. Man ser nu også, at der er flere danskere, der konverterer til islam. De lærer Koranen og islam på dansk. Jeg takker Gud for, at tredje- og fjerdegenerationernes sprog er dansk. De kan også arabisk, men dansk er deres hovedsprog – takket være Gud. Nu findes der oversatte bøger til dansk. Der er jo nu alt på dansk.

Der er således ingen modsætning imellem at fastholde islam som moralsk destination og udvikle et tæt tilhørsforhold til Danmark. Hvorvidt andengenerationens diasporiske konfigurationer kommer til at udvikle sig anderledes end førstegenerationens handler derfor ikke nødvendigvis om forståelser af is-

lam, men snarere af de forskellige sammenfiltringer af politiske og religiøse positioneringer, der er til rådighed i tid og rum, herunder gennem islamiske mediers eksponering heraf.

## Fond

Denne artikel er en del af forskningsprojektet *Mediatized Diaspora – Contentious Politics Among Arab Media Users in Europe*, som er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond, bevillingsnummer: ID 8018-00038B.

## Abstract

New media technologies have shortened the distance between diaspora groups and their countries of origin, while at the same time intensifying the possibility of both national and transnational orientation. This article examines how Muslim men in Denmark with different ethnic backgrounds use Islamic media to identify with an Islam they perceive as equally local, national and transnational. Using the concept of diaspora, it is argued how six men across age, ethnicity, education and religious beliefs position themselves towards several simultaneous “destinations”. Focus is how Islam is understood in everyday life through media use, and the role that media play in various diasporic configurations. While the men’s media use and goals are different, their statements about choosing and opting out of Islamic television become an expression of a personal development towards becoming a better Muslim. On the one hand, they share the ideal of a universal pure Islam free from national and personal interests, thereby portraying Islam as a moral destination and the ummah as a de-territorialized destination. On the other hand, a political event such as the Arab Spring renders the men positioning themselves towards political conditions and thus towards particular national or transnational destinations, where the understanding of Islamic television reflects their diverse political and geographical orientation.

## Litteratur

- Amit, Vered & Nigel Rapport. 2002. *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London: Pluto Press.
- Ang, Ien. 2003. "Together-in-difference: Beyond Diaspora, into Hybridity." *Asian Studies Review* 27(2): 141-154. <https://doi.org/10.1080/10357820308713372>.
- Bailey, Olga, Myria Georgiou & Ramaswami Harindranath. 2007. *Transnational Lives and the Media: Re-Imagining Diasporas*. New York: Springer.
- Bayat, Asef. 2005. "What Is Post-Islamism?" *Isim Review* 16(1).
- Clifford, James. 1994. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338.
- Cohen, Robin. 2008. *Global Diasporas: An Introduction*. London: Routledge.
- Fibiger, Thomas Brandt & Brian Arly Jacobsen. 2019. "Forord: Nye tendenser i studiet af islam i Danmark og Europa." *Tidsskrift for Islamforskning* 13(2): 4-8.
- Galal, Ehab. forthcoming. "Ringfenced Religion? Egypt's Religious Media between Faith and Politics." In Robert Springborg, Aisha I. Saad, Amr I. A. Adly, Anthony P. Gorman, Tamir Moustafa, Naomi Sakr & Sarah Smierciak (eds.): *Routledge Handbook of Contemporary Egypt*. London: Routledge.
- . 2009. "Yūsuf Al-Qaradāwī and the New Islamic Tv." In Bettina Gräf & Jakob Skovgaard-Petersen (eds.): *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, pp. 149-180. London: Hurst.
- . 2010. "The Muslim Woman as a Beauty Queen." *Journal of Arab & Muslim Media Research* 3(3): 159-175.
- . 2011. "Islamisk aatellit-tv og staten." *Babylon Nordisk Tidsskrift for Midtøstenstudier* 1.
- . 2014. "Audience Responses to Islamic TV: Between Resistance and Piety." In Ehab Galal (ed.): *Arab TV Audiences: Negotiating Religion and Identity*, pp. 29-50. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- . 2015. "Saleh Kamel: Investing in Islam." In Naomi Sakr, Jakob Skovgaard-Petersen & D. Della Ratta (eds.): *Arab Media Moguls*, pp. 81-95. London: IB Tauris.
- Georgiou, Myria. 2006. *Diaspora, Identity and the Media: Diasporic Transnationalism and Mediated Spatialities*. New York: Hampton Press.
- . 2013. "Diaspora in the Digital Era: Minorities and Media Representation." *JEMIE* 12: 80.
- Haykel, Bernard. 2009. "On the Nature of Salafi Thought and Action." In Meijer Roel (ed.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, pp. 33-57. New York: Columbia University Press.
- Hocke, Monique. 2014. *Narratives of Piety: An Analysis of the Formation of Moral Selves among Young Muslim Women in Denmark*. Ph.d.-afhandling, Roskilde Universitet.
- Jacobsen, Brian Arly, Drude Daverkosen & Luna Skjoldann Larsen. 2019. "De stille moskéer og kirkeklokkernes genklang." *Tidsskrift for Islamforskning* 13(2): 59-76.
- Jacobsen, Christine M. 2011. "Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety." *Feminist Review* 98(1): 65-82.
- Jeldtoft, Nadia. 2008. "Andre muslimske identiteter: Et studie af

- ikke-organiserede muslimske minoriteter i Danmark." *Tidsskrift for Islamforskning* 3(1): 59-83.
- . 2011. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1134-1151.
- Jensen, Pernille Friis. 2019. "Om moskéer og medborgerskab." *Tidsskrift for Islamforskning* 13(2): 9-37.
- Jung, Dietrich. 2018. "Kan islam og modernitet forenes? (Baggrund-fokus)." *Baggrund-Online Tidsskrift for Kulturvidenskab*.
- Karman, Karen-Lise Johansen. 2002. *Muslimske stemmer. Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*. København: Akademisk Forlag.
- Khalil, Alagha. 2016. "British Arab Youth: Reconstruction of Virtual Islamic Identities after the Arab Spring." In Noha Mellor & Khalil Rinnawi (eds.): *Political Islam and Global Media*, pp. 158-172. London: Routledge.
- Khawaja, Iram. 2010. *To Belong Everywhere and Nowhere: Fortællinger Om Muslimskhed, Fællessgørelse Og Belonging*. Ph.d.-afhandling, Roskilde: Roskilde Universitet.
- Kühle, Lene. 2006. *Moskeer i Danmark: Islam og muslimske bedesteder*. Aarhus: Forlaget Univers.
- . 2016. "Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt: Teoretiske og metodiske overvejelser." *Tidsskrift for Islamforskning* 10(1): 102-116.
- Kühle, Lene & Malik Christian Reimer Larsen. 2017a. "De godkendte muslimske trossamfund - og de nye tendenser." *Religion i Danmark* 9(1): 7-32.
- . 2017b. "Moskéer i Danmark II: En ny kortlægning af danske moskéer og muslimske bedesteder." Aarhus: Aarhus Universitet.
- Levitt, Peggy. 2007. *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: The New Press.
- Levitt, Peggy & Nina Glick Schiller. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society." *International Migration Review* 38(3): 1002-1039.
- Liebmann, Louise Lund & Lise Paulsen Galal. 2020. "Classing Religion, Resourcing Women: Muslim Women Negotiating Space for Action." *Cultural Dynamics*: 1-21.
- Malkki, Liisa. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." *Cultural Anthropology* 7(1): 24-44.
- Mandaville, Peter G. 2003. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge.
- Minganti, Pia Karlsson. 2016. "Introducing 'Fourth Space': Young Muslims Negotiating Marriage in Europe." *Ethnologia Europaea* 46(1): 40-57.
- Pedersen, Marianne Holm. 2010. "Store og små fortællinger: Ritual og fællesskab blandt irakiske kvinder i København." *Kulturstudier* 1(2): 12-37.
- . 2015. *Iraqi Women in Denmark: Ritual Performance and Belonging in Everyday Life*. Manchester: Manchester University Press.
- Pedersen, Sofie. 2017. "Poster Children of Integration and the Question of Being a 'Good Danish Muslim.'" *Tidsskrift for Islamforskning* 11(1): 30-47.
- Rinnawi, Khalil. 2012. "'Instant Nationalism' and the 'Cyber Mufti': The Arab Diaspora in Europe and the Transnational Media." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38(9): 1451-1467.
- Roel, Meijer. 2009. "Introduction." In Meijer Roel (ed.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, pp. 1-32. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier. 2004. *Den globaliserede islam*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Safran, William. 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1(1): 83-99.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark - Muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Uppsala: Universitetsstryckeriet.
- Slade, Christina. 2010. "Media and Citizenship: Transnational Television Cultures Reshaping Political Identities in the European Union." *Journalism* 11(6): 727-733.
- . 2014a. "'Dark Tribalism': Does Arabic Television Undermine Integration in Europe?" In *Watching Arabic Television in Europe*, pp. 7-23. New York: Springer.
- . 2014b. *Watching Arabic Television in Europe: From Diaspora to Hybrid Citizens*. New York: Springer.
- Van Es, Margaretha A. 2016. "Norwegian Muslim Women, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging." *Nordic Journal of Religion and Society*



29(2): 117-33.

Vertovec, Steven. 2001.

“Transnationalism and Identity.”

*Journal of Ethnic and Migration*

*Studies* 27(4): 573-582.

———. 2009. *Transnationalism*.

Routledge.

Vinding, Niels Valdemar. 2018.

“Towards a Typology of Imams of

the West.” In Mohammed Hashas,

Jan Jaap de Ruiter & Niels

Valdemar Vinding (eds.): *Imams*

*in Western Europe. Developments,*

*Transformations, and Institutional*

*Challenges*, pp. 231-254.

Amsterdam: Amsterdam

University Press.