

# TIDSSKRIFT FOR ISLAMFORSKNING

---

Nummer 1: Årgang 5: 2011



Shi'ismen i dag

## ANSVARSHAVENDE REDAKTØR

Post doc., ph.d. Brian Arly Jacobsen

## REDAKTØRER

Professor, ph.d. Jørgen S. Nielsen og post doc.,  
ph.d. Brian Arly Jacobsen

## REDAKTION

Monique Hocke, Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitetscenter - Brian A. Jacobsen, ToRS, Københavns Universitet - Birgitte Schepelern Johansen, Center for Europæisk Islamisk Forskning, Københavns Universitet - Iram Khawaja, Institut for Psykologi og Uddannelsesforskning, Roskilde Universitetscenter - Mikkel Rytter, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet - Mark Sedgwick, Afdeling for Religionsvidenskab, Århus Universitet - Maria Louw, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet - Jørgen S. Nielsen, Center for Europæisk Islamisk Forskning, Københavns Universitet.

## LAYOUT

Brian Arly Jacobsen

## BESTYRELSE FOR FORUM FOR ISLAMFORSKNING

Jørgen S. Nielsen, Center for Europæisk Islamisk Forskning, Københavns Universitet (formand) - Thomas Hoffmann, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet (næstformand) - Nadia Jeldtoft, Center for Europæisk Islamisk Forskning, Københavns Universitet (kasserer) - Birgitte Schepelern Johansen, ToRS, Københavns Universitet - Kirstine Sinclair, Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet (sekretær) - Ehab Galal, ToRS, Københavns Universitet - Lasse Lindekilde, Institut for Statskundskab ved Århus Universitet - Garbi Schmidt, Institut for Kultur og Identitet, Roskilde Universitet

## REFEREE-PANEL

Ali Alfoneh, ph.d.-stipendiat KU - Anders Berg-Sørensen, ph.d., lektor KU - Manni Crone, ph.d., forsker, DIIS - Thomas Hoffmann, ph.d., lektor AU - Jeppe Sinding Jensen, dr. phil., lektor AU - Kurt Villads Jensen, ph.d., lektor SDU - Tina G. Jensen, ph.d., forsker SFI - Jytte Klausen, ph.d. professor, Brandeis University - Lene Kühle, ph.d., lektor AU - John Møller Larsen, ph.d., post-doc AU - Søren Lassen, ph.d. ekstern lektor KU - Carsten Bagge Lausten, ph.d., lektor AU - Mehmet Necef, ph.d., lektor SDU - Hans Christian Korsholm Nielsen, ph.d. - Helle Lykke Nielsen, ph.d., lektor SDU - Jørgen S. Nielsen, professor KU - Jonas Otterbeck, dr. fil, Lunds Universitet - Catharina Raudvere, professor KU - Lene Kofoed Rasmussen, ph.d., kultursociolog - Garbi Schmidt, ph.d., professor RUC - Jørgen Bæk Simonsen, professor KU - Margit Warburg, professor KU - Morten Warmind, ph.d., lektor KU

---

### FORMÅL

Tidsskrift for Islamforskning er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed. Tidsskriftet udgives af Forum for Islamforskning (FIFO).

Tidsskriftet udkommer to gange årligt og er peer-reviewed artikler

Første udgave af Tidsskrift for Islamforskning udkom 17. oktober 2006.

### HJEMMESIDE

[www.islamforskning.dk/Tidsskrift\\_for\\_Islamforskning.htm](http://www.islamforskning.dk/Tidsskrift_for_Islamforskning.htm)

### MEDLEMSKAB AF FIFO

Ønsker man at blive medlem af foreningen, sender man en e-mail ([info@islamforskning.dk](mailto:info@islamforskning.dk)) med en anmodning om optagelse. E-mailen skal indeholde en beskrivelse af ansøgerens forskningsområde og relevante meritter. Kontingent til FIFO betales en gang årligt og udgør 150 kr. (dog 100 kr. for studerende).

### KONTAKT

Tidsskrift for Islamforskning kan kontaktes via Forum for Islamforskning hjemmeside:  
web: [www.islamforskning.dk](http://www.islamforskning.dk)  
e-mail: [info@islamforskning.dk](mailto:info@islamforskning.dk)  
Uopfordrede artikler sendes til redaktøren på det pågældende nummer.

### FORSIDE

Imam Ali-moskeen i Najaf, Irak, hvor den første Imam, □ Ali ibn Abi □ alib, ligger begravet. Foto: Tōushiro.

# Indholdsfortegnelse

## ► **TEMA: SHI'ISMEN I DAG**

- 03 **Introduktion**  
*Af Jørgen S. Nielsen*
- 05 **Shiisme og Shiisme-forskning i de arabiske Golf-stater**  
*Af Thomas Fibiger*
- 23 **Præsidentvalget i Iran 2009 og dets efterspil:  
Hvad ville de symbolske ledere for Den grønne bevægelse egentlig?**  
*Af Claus V. Pedersen*
- 31 **Hizb'allahs råderum i transnationale shia islamiske magtstrukturer**  
*Af Rune Friberg Lyne*

## ► **BØGER**

- 62 Boganmeldelser

# INFORMATION TIL BIDRAGSYDERE

---

Redaktionen modtager gerne forslag til artikler fra forskere og specialestuderende, der arbejder inden for tidsskriftets tema. Tidsskriftet publicerer artikler, der ikke tidligere er udgivet, boganmeldelser samt replikker på tidligere artikler.

Forslag bedes stilet til redaktionen (redaktion@islamforskning.dk) i form af et kort abstract (10-15 linier), samt oplysninger om navn, titel og evt. institutionel tilknytning.

Redaktionen modtager artikelforslag skrevet på hhv. dansk, norsk, svensk og engelsk.

Redaktionen forbeholder sig retten til at afvise forslag. Antages artiklen til tidsskriftet, følges nedenstående skrivevejledning. Er der væsentlige afvigelser herfra, kan redaktionen sende artiklen tilbage med henblik på rettelser.

Der kan indleveres i to formater: hovedartikler på 15 – 20 sider samt mindre artikler på 5 – 8 sider. En side regnes som 2400 enheder. Manuskriptet sendes pr. mail til redaktionen i Word. Bidragsyder får tildelt en referee, der vurderer artiklens faglige indhold. Kontakt mellem tidsskrift og bidragsydere går dog gennem redaktionen.

## Form

Artiklerne skal indeholde en kort og beskrivende titel, evt. med uddybende undertitel og indledes med en manchet på max. 600 tegn. Artiklen inddeles i afsnit med mellemoverskrifter i fed. Afsnit skal ikke nummereres. Noter bør begrænses og placeres som slutnoter. Herefter følger referenceliste, samt en kort forfatterpræsentation, der udarbejdes af forfatteren selv. Hovedartikler forsynes desuden med et kort engelsk resumé på 10-15 linjer. Se i øvrigt nedenstående detaljerede liste over formkrav:

## Artikler skal afleveres i følgende format:

- Times New Roman størrelse 12
- 1½ linie afstand
- 1 linieafstand mellem to afsnit
- Minus tabulator
- Arabisk ord første gang kursiv
- Slutnoter skrives med arabiske tal (1, 2, 3...)
- Der bør ikke benyttes fed skrift og understregning
- 1.mellemoverskrift: fed
- 2.mellemoverskrift: kursiv
- Underoverskrifter angives uden mellemrum til teksten
- Citationstegn bruges kun til citater ellers benyttes anførselstegn
- Længere citater placeres indrykket uden citationstegn
- Citater på andet end engelsk skal altid oversættes
- Stavemåde, herunder forkortelser, følger retskrivningsordbogen
- Suraer i pluralis – ikke surer

## Referencer

Litteraturhenvisninger i teksten placeres i parentes og indeholder forfatternavn, publiceringsår og sidetal, f.eks. (Anderson 1991:53). Referencelisten sidst i artiklen ordnes alfabetisk efter følgende mønster:

Asad, Talal, 2003: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.

An-Na'im, Abdullahi, 1999: "Political Islam in National Politics and International Relations", in: Peter L. Berger (ed.): *The Desecularization of the World*, W.B.E Publishing Company, Michigan.

Safi, Omid, 2003: "What is progressive islam?", in: *ISIM Newsletter*, nr. 13: 48-50.

Ved flere bøger af den samme forfatter, startes med nyeste udgivelse:

Esposito, John L. 2002: *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, Oxford.

- 1992: *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York/Oxford.

Flere udgivelser fra samme år af samme forfatter markeres med 2004a, 2004b osv.

## Translitteration

Ved translitteration af arabiske ord benyttes følgende retningslinjer:

- lange vokaler markeres med ^
- bogstavet djim angives med dj
- bogstavet 'ayn markeres med '´
- alif markeres med med ´, fx qur'ân

Ellers udelades diakritiske tegn, fx ved emfatiske lyde. Titler, navne på organisationer o.l. bibeholdes så vidt muligt som originalen.

Endelig skal man medtage assimilationen i solbogstaverne efter bestemt artikel på følgende måde: al-tafsír og ikke at-tafsír.

## Illustrationer:

Der må kun benyttes illustrationer, hvor der er indhenttet tilladelse til publicering i tidsskriftet. Illustrationerne indleveres med korte, informative billedtekster separat i elektronisk form. Husk kildeangivelser.

## Anmeldelser:

Anmeldelser må max. fylde 2 sider og følger i øvrigt ovenstående retningslinier. Anmeldelser sendes til anmelderredaktøren på det pågældende nummer.

---

## **Introduktion**

Af Jørgen S. Nielsen

I al opmærksomheden omkring udviklingerne i mellemøsten har shi'ismen fået en mere markant profil i offentligheden. Megen af den regionale rivaliseren er blevet forklaret med henvisning til spændinger mellem den sunnitiske og den shi'itiske tradition. Det er naturligvis bekvemmeligt nemt at kunne falde tilbage på en simpel kategorisering som denne – ligesom det forsimplede det libanesiske kaos i sin tid at gøre det til en kristen-muslimsk konflikt.

Nu er emnet naturligvis ret meget mere indviklet og varieret end som så. Der er i disse år en voksende interesse blandt antropologer og religionsforskere i folkelig spiritualitet og ritualer, hvor shi'ismen, især med fokus omkring Karbala/'Ashura fejringerne, tilbyder rigt materiale. Her kan peges på Ingvild Flaskeruds arbejde<sup>1</sup> og ph.d.-afhandling fra Toby Howarth<sup>2</sup> inden for de seneste år ved Vrije Universiteit Amsterdam. Mens Flaskeruds arbejde har fundet sted i Shiraz, har de andre to arbejdet i Hyderabad, Indien. Dels er den sydasiatiske tradition interessant her, men det er også arbejdet med den kvindelige spiritualitet, hvor Karbala narrativet tilbyder en meget stærk og aktiv kvindelig dimension, som komplementerer den mandlige. Selv finder jeg dette interessant, naturligvis, fordi disse dimensioner er blevet importeret til Europa af den muslimske indvandring, som også har inkluderet shi'itiske grupper fra overalt i den shi'itiske verden. Her har Flaskerud og andre så fulgt med og set på hvad der sker med ritualerne og deres mening i de nye kontekster.

Dette er ikke helt urelevant til de emner, der repræsenteres ved de tre artikler med shi'itisk tema i dette nummer af *Tidsskrift for Islamforskning*. Netop de ressourcer, der er at finde i Karbala-narrativet, har været mobiliseret på helt centrale måder i nogle af de politiske udviklinger i mellemøsten de sidste få år. Artiklerne blev præsenteret ved et FIFO seminar i 2010, hvor ideen var at præsentere gængs dansk forskning med fokus på shi'isme. I Danmark er det et lille område, så det er vel ikke tilfældigt, at dagens program havde fokus på mellemøsten.

Thomas Fibigers artikel er placeret i Bahrain, men den peger på kernekoncepterne i shi'ismen – ritual og imam – som nogle af de vigtigste ressourcer i shi'itisk identitets-

formning, blandt andet også når der er fokus på det politiske. Ganske kort men slående analyserer Claus V. Pedersen de roller, der spillede af de to mest fremtrædende – symbolske, som han skriver – ledere af 'den grønne bølge' efter det omstridte parlamentsvalg i sommeren 2009. Her igen var symbolikken omkring fejringen af Ashura den følgende december, altså levendegørelsen af Karbala-narrativet, et betydeligt punkt i begivenhedernes forløb. Her var det dog som symbol på den mere vante politiske betydning, opstanden mod tyranniet, i dette tilfælde særligt vægtig idet det var den samme symbolik, som havde gennemsyret det oprør, der i 1979 bragte Khomainsi og det islamiske styre til magten. I den tredje artikel, Rune Fribergs om Hizbullah, er det ligeledes nødvendigt at begynde med en diskussion om den religiøse diskurs. Uden den forstår man ikke, hvordan Hizbullah fungerer, præsenterer sig selv, eller hvorledes partiet har haft så stor held til at appellere til meget forskellige grupper, inkl. kristne, samt manøvrere mellem modsætningsfyldte støtter.

Hver især belyser de tre artikler vigtige dimensioner af den nutidige situation i tre forskellige lokaliteter i mellemøsten. Deres forskellighed illustrerer, hvor forsigtig udenforstående skal være med at nå en hasteslutning om områdets angivelige fællesstræk – shi'ismen mod sunnismen, religiøse mod sekulære, mm. Man skal også passe på ikke at falde i den fælde, som jeg antyder foroven, at shi'isme ikke kun er noget mellemøstligt.

Jørgen Schiøler Nielsen er professor og leder af Center for Europæisk Islamisk Forskning, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Herudover er han bl.a. formand for Forum for islamforskning.

---

<sup>1</sup> Ingvild Flakerud, *Visualizing Belief and Piety in Iranian Shiism*, London: Continuum, 2010.

<sup>2</sup> Toby Howarth, *The Pulpit of Tears: Shi'i Muslim Preaching in India*, PhD thesis, Faculty of Theology, VU Amsterdam, 2001.

## Shiisme og Shiisme-forskning i de arabiske Golf-stater

Af Thomas Fibiger

### Resumé

I denne artikel om shiisme og shiisme-forskning i Golfen diskuteres begge forhold: 1. hvordan en adskillelse mellem sunni- og shia-muslimer er blevet forstærket i de senere årtiers politiske processer, hvilket afspejles i aktuel forskning i Golfen, og 2. dels hvordan spirituelle forestillinger spiller en rolle, som den samme forskning ofte har tendens til at overse. Der argumenteres for, at et øget fokus på spirituelle dimensioner både vil kunne give en bedre forståelse for politiske forestillinger og politikforståelse i Golfen, og at det vil kunne bidrage til at se lige så meget på ligheder som på forskelle mellem sekteriske identiteter.

I landsbyen Dumistan, på Bahrains vestkyst, ligger en helgengrav for Sheikh Muhammad Abu Ruman. Ligesom til andre helgengrave rundt omkring på øen kommer shia-muslimer her for at bede for deres lykke, for helbredelse, et godt ægteskab, graviditet, en eksamen eller et godt arbejde, idet sheikhen menes at have en særlig forbindelse til det guddommelige og dermed kunne bringe bønnerne videre til Allah. Sheikh Muhammad Abu Ruman er imidlertid særlig kendt for engang at have reddet det shia-muslimske samfund i Bahrain fra en sunni-muslimsk udfordring. Selvom denne historie langt fra er del af det officielle Bahrains historie, er den kendt af alle shia-muslimer i landet. På Muhammad Abu Rumans tid – der er forskellige bud på præcist hvornår det var – havde Bahrain en *wazir* (guvernør), som var meget hård imod Bahrains shia-muslimer. Han var sunni-muslim, ligesom sin regent, der selv var retfærdig over for alle grupper. Waziren ønskede at bevise, at shia-muslimernes særlige version af den tidlige islamiske historie var falsk, og at sunni-muslimernes version var sand. For at bevise dette plantede han et granatæbletræ i sin gård, og om det unge træs fod indgraverede han navnene på de tre første kaliffer efter profeten Muhammad – Abu Bakr, Omar og Uthman – som kun sunni-muslimerne anerkender. Da træet voksede blev indgraveringen synlig, og waziren hævdede at det var et tegn fra Allah om, at disse tre var profetens sande arvtagere, og ikke Ali som shia-muslimerne hævder. Han tilkaldte både regenten og shia-muslimernes ledere, som blev meget overvældede over at se navnene i træet. Shia-muslimerne udbad sig tre dage til at finde frem til et svar på denne udfordring, og som den retfærdige regent han var, accepterede han dette ønske. I disse tre dage gik Sheikh Muhammad Abu Ruman ud i ørkenen for at bede Gud om hjælp. Intet skete, før den sidste nat. Her kom en gammel mand til

sheikhen og fortalte, hvordan historien hang sammen: at waziren selv havde indgraveret navnene, da træet var ungt, og at man kunne finde redskaberne til det i hans hus. Desuden sagde den gamle mand, at sheikhen skulle bede waziren om at åbne én af granatæblerne på træet; de ville kun indeholde aske og ikke frugt. Sheikh Muhammad Abu Ruman skyndte sig tilbage til wazirens gård og afslørede, at waziren selv havde indgraveret navnene og bad ham åbne én af frugterne. Og der var sandelig kun aske i dem. Den gamle mand, sheikhen havde mødt i ørkenen, havde altså haft ret. Denne mand var nemlig ingen anden end Imam Mahdi, den sidste og forsvundne imam efter profeten Muhammad. Shia-muslimer mener, at Mahdi ikke er død, men blot forsvundet fra den synlige verden i det tredje århundrede efter profeten. Han viser sig for særligt troende, når der er mest brug for det, og han forventes at vende tilbage (nogle siger med Jesus ved sin side) ved denne verdens ende. Idet Mahdi kunne afsløre sagens rette sammenhæng for Sheikh Muhammad Abu Ruman viste det sig, at det var shia-muslimernes historie, der var sand. Ifølge visse versioner af denne fortælling blev regenten så overvældet, at han i hemmelighed konverterede til shia-islam.

At denne historie er en levende del af bahrainiske shia-muslimers forestillingsverden i dag kan ikke alene være med til at vise, hvordan forholdet mellem sunni- og shia-muslimer spiller en væsentlig rolle i nutidens samfund, men at også spirituelle forestillinger og forklaringer gør det. I denne artikel om shiisme og shiisme-forskning i Golfen vil jeg diskutere begge forhold: dels hvordan en adskillelse mellem sunni- og shia-muslimer er blevet forstærket i de senere årtiers politiske processer, hvilket afspejles i aktuel forskning i Golfen, og dels hvordan spirituelle forestillinger spiller en rolle, som den samme forskning ofte har tendens til at overse. Jeg vil argumentere for, at et øget fokus på spirituelle dimensioner både vil kunne give en bedre forståelse for politiske forestillinger og politikforståelse i Golfen, og at det vil kunne bidrage til at se lige så meget på ligheder som på forskelle mellem sekteriske identiteter.

I forskningen om de arabiske Golf-lande har der de senere år været en stigende interesse for identitetspolitik. Fokus er især rettet mod forholdet mellem sunni- og shia-muslimer og mod marginaliseringen af shia-muslimer på den arabiske side af Golfen, hvor alle lande er ledet af sunni-arabiske regimer. Bahrain er et ofte fremhævet eksempel i denne forskning, idet majoriteten af bahrainere er shia-muslimer, men ligesom sine arabiske



naboer er landet regeret af et sunni-muslimsk dynasti med rødder i arabiske stammegrupper. Da Bahrain i foråret 2011 ligesom andre arabiske lande oplevede en politisk opstand, blev denne netop ofte tolket som et spørgsmål om forholdet mellem shia- og sunnimuslimer. Bahrain har imidlertid i hele det seneste årti eksperimenteret med såkaldte 'demokratiske reformprocesser', som har åbnet spørgsmål om identitet, legitimitet og ikke mindst om politikforståelse i det lille land,<sup>1</sup> og derfor har diskussionen om sekteriske identiteters betydning været i gang i længere tid og kan ikke entydigt reduceres til et modsætningsforhold mellem sunni- og shia-muslimer.

Det meste af den aktuelle socialvidenskabelige litteratur om Bahrain og Golfen er særligt optaget af shia-muslimer og ikke mindst det store flertal af arabiske shia-muslimer og deres politiske ambitioner. En håndfuld nyere bøger med specifik fokus på shia-islam viser alene i deres titler, hvordan dette er tilfældet: Graham Fuller og Remd Franckes *The Arab Shia – the forgotten Muslims* (1999), Vali Nasrs *The Shia revival* (2006), Yitzhak Nakash' *Reaching for Power – the Shi'a in the Modern Arab World* (2006) samt Laurence Louërs *Transnational Shia Politics* (2008). Disse studier viser alle, hvordan shia-muslimerne i Golfen, og i særdeleshed på Bahrain, føler sig politisk og økonomiske marginaliserede og fraholdt politiske rettigheder i det østlige Arabien, en region som deres forfædre dominerede, men som senere blev invaderet af arabiske sunni-grupper.

I denne artikel vil jeg således pege på to tendenser. For det første at megen forskning i Golfen er fokuseret på religiøs identitet og i særdeleshed på shia-islam. For det andet at dette fokus snarere er på politiske og sociale dimensioner af religiøs identitet end på spirituelle dimensioner. Disse tendenser er velbegrundede i sociale og politiske processer i Golfen de senere år, men jeg vil samtidig pege på, at deres perspektiver er begrænsede og derfor problematiske. Hvad angår det første forhold er religiøse identiteter hverken enerådende eller entydige i denne samfundsudvikling, og hvad angår det andet forhold spiller spirituelle forestillinger en betydelig rolle også for sociale og politiske forståelser i Golfen. Disse aspekter savnes i den aktuelle forskning – for eksempel tildeles helgengrave og historier som den om Muhammad Abu Ruman ikke særlig opmærksomhed i nogen af de ovennævnte bøger – og jeg vil i denne artikel søge at vise, hvordan disse spirituelle dimensioner kan være væsentlige at medtænke og kan udvikle forestillinger både om religiøs identitet og om politik.

Det begreb om spiritualitet, jeg her fremhæver, er inspireret af Michel Foucaults ide om 'politisk spiritualitet'. Foucault rejste i 1978 til Iran for at skrive hjem til franske og italienske aviser om den gryende iranske revolution. Foucault så i denne islamiske revolution en ny politisk ånd, eller spiritualitet, som var mulig i et land med en fremtrædende og offentlig religiøs tradition som i Iran, men som ifølge Foucault var blevet umuliggjort i det sekulære og gennem-rationaliserede Europa (Foucault 1978; Salvatore og LeVine 2005). Foucault var derfor positivt indstillet over for en sådan politisk spiritualitet, som han håbede kunne genfindes også i Europa og andre dele af verden, og som kunne udvikle og revolutionere politiske forhold imod gældende regimer. Især efter revolutionen havde udmøntet sig i et nyt islamisk regime blev Foucault stærkt kritiseret for sine artikler fra Iran (se Afary og Anderson 2005 for en opsummering af denne kritik, samt Žižek 2008), og han udtalte sig ikke senere om Iran og begrebet politisk spiritualitet. Senere har sociologerne Armando Salvatore og Mark LeVine (2005) forsøgt at udvikle begrebet analytisk til mere generelt at undersøge islamiske politiske bevægelser som progressive og samfundsudviklende frem for reaktionære og bagudskuende, sådan som de ofte beskrives. Det er i forlængelse af denne brug, at jeg foreslår et øget fokus på begrebet spiritualitet og politisk spiritualitet som mere åbent end religiøs identitet som politisk ideologi, og som mere sigende for den måde religiøs praksis og fornemmelsen for det spirituelle – som for eksempel Imam Mahdis genkomst og det at bede ved Sheikh Muhammad Abu Rumans grav – spiller en rolle i mange muslimers dagligliv og dermed også politiske forestillingsverden. Som jeg vil vise i det følgende kan denne skelnen mellem religiøs identitet og politisk spiritualitet åbne nye perspektiver i Golf-forskningen, hvor begrebet om religiøs identitet som politisk entitet i øjeblikket er fremherskende.

### **Shiisme som politisk identitet**

Som fortællingen om Muhammad Abu Ruman antyder, trækker forholdet mellem sunni- og shiamuslimer lange historiske linier på Bahrain. Yitzak Nakash, der er én af de forfattere som har analyseret shia-muslimernes nye rolle i den arabiske verden, konkluderer sin diskussion af forholdene på Bahrain således:

A Sunni minority has dominated the Shi'i majority ever since the Al Khalifa ruling family conquered the islands in 1783. The tension between the Shi'is and the ruling family has its historical roots in the class and cultural differences distinguishing the two groups [...] More recently the Al Khalifa's efforts to block the development of an elected parliament that might enable Shi'is to influence state affairs have further intensified political tension in Bahrain, accounting in large measure for the strained relations between Shi'is and the ruling family (Nakash 2006: 159-160).

Nakash eksemplificerer på denne måde et klart fokus på religiøs identitet som grundlag for politisk, historisk og økonomisk marginalisering. Religion har betydning for kulturelle og politiske forskelle og for dannelsen af forskellige klasser i det bahrainske samfund. Opmærksomheden er rettet mod sociale snarere end spirituelle dimensioner af religion og politik, hvilket er kendetegnende for den aktuelle akademiske tilgang til studiet af religiøs identitet i Golf-regionen.

Laurence Louër, som det seneste eksempel i rækken ovenfor og vel nok den mest indsigtfulde forsker i aktuel shiisme i Golfen, fokuserer ligeledes primært på shia-islam som politisk identitet. Hun viser, hvordan shia-politik i regionen er blevet formet af transnationale bånd gennem en lang historie og ikke mindst i det 20. århundrede. Disse bånd har knyttet shia-muslimerne til religiøse og politiske autoriteter og inspirationskilder i Irak og Iran. Imidlertid har dette i nutiden fået shia-muslimer til at fremstå som en distinkt politisk gruppe eller parti inden for en ramme af national politik, for eksempel i de aktuelle reformprocesser på Bahrain.

Loüer kalder dette en ”process of autonomization”, som hendes bog undersøger. Hun formulerer dette formål på de første sider af sin bog:

... the Shia Islamic movements appeared, by some critical aspects of their political action, to be in a process of relative autonomization from the religious transnational chains they were born in a few decades before, taking more and more the form of rather traditional national – and even nationalist – political parties. While the tie to the transnational religious authority was still often asserted as a central element of political identity and legitimacy,

the activists were at the same time very eager to affirm their independence, in political matters, from non-local influences. Assertion of national feelings and identities were even a conspicuous feature of the Shia Islamic political language. Understanding this process of autonomization is the main aim of this book. (Louër 2008: 1-2)

Dette er naturligvis et udmærket formål, og det har dannet grundlag for en af de bedste diskussioner af politisk shiisme, der er tilgængelig i dag. I sådanne analyser bliver shia-islam (og for den sags skyld også indirekte sunni-islam) imidlertid betragtet som en sociologisk og politisk identitet snarere end en særlig form for politisk spiritualitet i Foucaults og dermed Salvatore og LeVines forstand. Jeg foreslår her, at analysen af religiøs identitet også må rumme en analyse af politisk spiritualitet, og af hvordan politiske forestillinger blandt shia-muslimer, lige så vel som blandt sunni-muslimer, er spirituelt inspirerede. Religion drejer sig selvsagt ikke kun om social og politisk identitet, eller om marginalisering og eksklusion. En analyse, som involverer spirituelle dimensioner, kan fokusere på politik på en anden måde og på et andet niveau, hvilket ikke er givet tilstrækkelig opmærksomhed i aktuel Golf-forskning. Dette kan også have mere generelle perspektiver for forskning i spirituel politik samt identitet og politisk forestilling.

### **Politisk identitet og politisk forestilling**

Dermed ønsker jeg at pege på en analytisk skelnen mellem politisk identitet og politisk forestilling. Begrebet 'forestilling' har vundet popularitet i nyere antropologi og sociale studier og kan bidrage til at rette opmærksomheden mod spirituel politik frem for identitetspolitik. Antropologen Vincent Crapanzano, der i øvrigt udførte sine tidlige feltstudier i Marokko, har pointeret, hvordan antropologi som fag traditionelt har undgået diskussioner af muligheder, potentialitet og det han kalder "imaginative horizons" til fordel for et fokus på kultur, struktur, identitet og andre faste og bekræftende sociale former (Crapanzano 2004: 4, 8). Forestillingsbegrebet (imaginary, imagination) synes nu imidlertid på vej til en mere fremtrædende position i de sociale videnskaber. En nylig artikel i tidsskriftet *Ethnos*, skrevet af David Sneath, Martin Holbraad og Morten Axel Petersen (2009), giver udover en original nyudvikling af begrebet som analytisk udgangspunkt også et

kritisk overblik over begrebets brug og identificerer forskellige positioner. Crapanzano fremhæves for sit argument om, at analytiske overvejelser over 'forestillingshorisonter' kan adressere menneskers håb og drømme om udvikling. Filosofen Charles Taylor er en anden indflydelsesrig bidrager i sin diskussion af "modern social imaginaries" (Taylor 2004). Taylor diskuterer, hvordan "ordinary people 'imagine' their social surroundings... in images, stories, and legends. [While] theory is usually the possession of a small minority... the social imaginary is shared by large groups of people, if not the whole society" (*ibid.*: 23). Taylor hævder således, at en sekulær forestillingsverden er blevet så enerådende i den vestlige verden, at "it constitutes a horizon which we are virtually incapable of thinking beyond" (*ibid.*: 185) – men at andre forestillinger og horisonter er mulige og kan eksistere i andre samfund.

Som Sneath, Holbraad og Petersen bemærker, er der en slående lighed mellem Taylors begreb om "the social imaginary" og et klassisk antropologisk kulturbegreb. Som det er tilfældet med kulturbegrebet kan man derfor kritisere Taylor for at antyde en stærk homogenitet inden for en given forestilling. På den måde bliver hans forestillingsbegreb lukket og introvert. Crapanzano kan meget vel rammes af den omvendte kritik, idet han peger på de udtømmelige muligheder i forestillingens horisonter, som kan hævdes at være en temmelig optimistisk og romantisk illusion (Sneath *et al.*: 10). Det jeg ønsker at pege på med dette begreb er imidlertid de måder, politiske forestillinger på Bahrain er omdiskuterede og indbyrdes udfordrede i det bahrainiske samfund. Disse diskussioner på Bahrain tager udgangspunkt i, hvordan samfundet kunne og burde udvikle sig, hvilke magter – menneskelige og guddommelige – denne udvikling kan involvere, samt hvordan disse magter er forbundet til hinanden. I denne sammenhæng synes forestillingsbegrebet meget mere åbent, anvendeligt og passende end begreber som kultur og identitet – og derfor også end religiøs identitet.

Det er ganske rigtigt, at folk i Bahrain diskuterer samfundet ud fra nogle specifikke sociale identifikationer – ikke mindst hvorvidt man er sunni eller shia, arabisk eller persisk, sekulær eller religiøs, muslim eller ikke-muslim og bahraini eller ikke-bahraini. Man identificerer sig muligvis mere eller mindre med en eller flere af disse identiteter, men på samme tid er folk i Bahrain ofte interesseret i at udfordre og kritisere disse modsætningspars rolle og indbyrdes forhold i samfundet. Begreber om politisk forestilling og

spirituel politik er bedre egnede til at adressere disse udfordringer end begreber om politisk eller religiøs identitet. Folk stiller spørgsmålstegn ved de strukturer de identificerer. De forestiller sig alternativer – og de har alternative, forskelligartede forestillinger. På Bahrain involverer mange af disse alternativer en spirituel forestilling, hvad enten det drejer sig om shia- eller sunni-islamiske eller for den sags skyld mere sekulære spirituelle traditioner – for eksempel kan sekulære ideer om demokrati, der som jeg vil vise nedenfor ikke er de eneste ideer om demokrati i en bahrainsk sammenhæng, siges at nære en spirituel forestilling om demokrati som globalt ideal.<sup>2</sup>

### **Sekterisme og politisk spiritualitet**

Ideen om sunni og shia som sekteriske identiteter i den muslimske verden er blevet beskrevet som “primordial or near primordial” af Vali Nasr (2006: 23). Denne essentialistiske vurdering af religiøs identitet bliver aktuelt reproduceret i de politiske strukturer på Bahrain og andre Golf-samfund, hvor sunni og shia er repræsenteret som to modsatrettede politiske blokke og som religiøst-politiske identiteter. Som Nasr fremhæver, går dikotomien sunni-shia ganske rigtigt helt tilbage til de første år af islams historie, idet splitelsen skete allerede i forbindelse med profeten Muhammads død og udpegelsen af en efterfølger som leder af det muslimske fællesskab, hvor de der siden blev kendt som sunni-gruppen valgte Abu Bakr, mens de der blev kendt som Alis parti – *shiat Ali*, forkortet til shia – ønskede at lederskabet skulle forblive i profetens familie og derfor ønskede Ali, profetens fætter og svigersøn, som leder. Imidlertid synes bevidstheden om sunni og shia som modsatte identiteter at have fået fornyet styrke de seneste årtier, ikke mindst efter den shia-islamiske revolution i Iran og den samtidige fremvækst af ortodoks og konservativ sunni-islam, som har spredt sig fra Saudi-Arabien til nabolandene. Som jeg vil pege på i det følgende, rummer disse politiske processer i høj grad spirituelle dimensioner.

I dag er shiismen ikke mindst kendetegnet ved at holde tolv imamer for særligt væsentlige og helliggjorte skikkelser.<sup>3</sup> De tolv imamer nedstammer alle fra profeten, og deres status skyldes disse direkte blodsband. De regnes for ufejlbarlige (*ma' sum*) og derfor som retfærdige og retmæssige ledere af det muslimske samfund. Shia-muslimer er desuden kendt for at besøge grave, både deres egne familiegravsteder men ikke mindst helgengra-

ve både på og uden for Bahrain. I det internationale shia-samfund er de væsentligste af disse grave imamernes grave i blandt andet Najaf og Karbala i Irak, men som beskrevet i indledningen til denne artikel spiller også lokale helgeners grave på Bahrain, som for eksempel Muhammad Abu Rumans grav i Dumistan, en betydelig rolle for bahrainiske shia-muslimers trosforestillinger og praksis. Blandt ortodokse sunni-muslimer ses denne dyrkelse af imamer, helgener, gravsteder og andre 'forestillingsteknologier' (jf. Sneath, Holbraad og Petersen) som en art afgudsdyrkelse, idet imamer og helgener optræder som mediatorer mellem den menneskelige og den guddommelige verden. Ifølge denne sunni-kritik bør der ikke være noget mellem menneske og Gud. Kun en direkte forbindelse i form af bøn og koranlæsning er tilladte religiøse praksisser, ikke besøg ved helgengrave, brugen af amuletter, eller helliggørelsen af imamer. I denne optik gør shia-muslimerne sig skyldige i religiøs innovation, *bida'*, som er strengt forbudt.

Mine sunni-informanter på Bahrain erindrede, hvordan de selv havde besøgt grave og brugt amuletter inden de, som én formulerede det, 'begyndte at søge efter den rette islam'. Som bevægelse udvikledes denne søgen i 1970'erne og 1980'erne. I dag er adskillelsen mellem sunni og shia på Bahrain i høj grad baseret på forholdet til disse spirituelle praksisser. Sunni-muslimer, og ikke mindst den indflydelsesrige gruppe af konservative salafi-muslimer, understreger at ortodoks islam bygger på koranen og på profetens ord og handlinger alene. De følger derfor de moralske idealer fra de 'fromme forfædre' (*al-salaf al-salih*), de første generationer efter profeten, som havde levet med ham og kendte hans ideelle praksisser og værdier bedst. På den anden side er shia-muslimer i højere grad blevet optaget af spirituelle praksisser som besøg ved helgengrave og at dyrke mindet om imamerne, ikke mindst efter den islamiske revolution i Iran har givet politisk opbakning til sådanne praksisser. Siden Saddam Husseins fald i Irak er dette yderligere blevet forstærket, idet irakiske shia-muslimer inspirerer shiiter i nabolandene, og fordi det er blevet betydeligt nemmere for Golfens shia-muslimer at besøge de vigtige helgengrave i Irak. Dette har samtidig betydet, at ritualer som Ashura-ritualet, der mindes slaget på Karbala-sletten i Irak hvor profetens barnebarn, den tredje imam Hussein, blev dræbt, er vokset i antallet af deltagere, i sin udtryksform og intensitet, ligesom de fleste andre imamers dødsdage nu også mindes med processioner gennem shia-kvarterernes gader, hvor delta-

gerne slår sig på brystet, mens religiøs poesi reciteres, på samme måde som under Ashura-ritualet (se Fibiger 2010 for en nærmere beskrivelse af Ashura-ritualet på Bahrain).

Religiøs identitet og identitetspolitik spiller en åbenlys rolle i disse processer. Men jeg vil derudover pege på, at spirituelle dimensioner af disse politiske forestillinger er blevet overset i akademiske analyser. Hvor det meste ny forskning primært omhandler shiisme som politisk identitet og shia-muslimers politiske ambitioner i dag, gør Vali Nasr ganske vist meget ud af at beskrive baggrunden for skillet mellem sunni og shia som funderet i uenigheden om den islamiske historie og shia-muslimernes dyrkelse af deres særlige version gennem spirituelle praksisser som for eksempel Ashura-ritualet (Nasr 2006: 44ff). Men Nasrs ærinde synes at være, at sådanne historier og praksisser understreger forskelle og konflikter mellem sunni og shia, som for ham viser at disse konflikter, særligt efter Saddam Husseins fald i Irak, vil blive toneangivende i den islamiske verdens fremtid. Jeg vil foreslå, at en grundigere brug af analytiske begreber om politisk spiritualitet både vil anskue spirituelle dimensioner af aktuel politik mere konstruktivt – hvor det viser alternative måder at forstå og føre politik på – og samtidig vil kunne inkludere både sunni- og shia-muslimers politisk-religiøse praksis. Både sunni- og shia-muslimere involverer særlige spirituelle forestillinger i deres aktuelle liv – forestillinger om rettroende forfædre eller om imamer og helgengrave. Så måske er forskellen mellem de to grupper ikke så stor som den somme tider synes. Og måske er politisk spiritualitet, som Salvatore og LeVine argumenterer for, mindst lige så progressiv og reformorienteret som bagudskuende eller essentialistisk, sådan som for eksempel Vali Nasr beskriver det.

### **Shiisme og Bahrains politiske reformer**

I det følgende vil jeg derfor se nærmere på spirituelle dimensioner af aktuelle politiske forestillinger om demokratiseringsprocesser i Bahrain. Såvel sunni- som shia-muslimere har vundet repræsentation i det folkevalgte nationale parlament (repræsentanternes kammer, som dubleres af den udpegede *Shura*-forsamling), som blev genåbnet med politiske reformer i 2002. Dette folkevalgte parlament har fordelt sig i to blokke, som er defineret som henholdsvis sunni og shia-muslimsk. Jeg vil imidlertid også her hævde, at det der på overfladen ser ud som sunni- og shia-muslimske religiøse og politiske identiteter – der af



andre i øvrigt ses som en hindring for demokratisk udvikling – tager sig anderledes ud gennem den analytiske ide om politisk spiritualitet, hvis fokus er, hvordan politik er præget af forestillinger om det guddommelige, snarere end hvordan sekteriske positioner står i modsætning til hinanden.<sup>4</sup>

Parlamentet i 2002 er som sagt en genetablering af et tidligere parlament på Bahrain. Det første parlament blev grundlagt umiddelbart efter Bahrains nationale selvstændighed i 1971, men eksisterede kun 1973-75. Den daværende regent, Sheikh Isa Al Khalifa, opløste parlamentet, da medlemmerne enstemmigt afviste et forslag til en ny sikkerhedslovgivning. Det er i dag en udbredt holdning blandt bahrainere, at den største forskel mellem de to forsøg med parlamentarisme er, at parlamentsmedlemmerne i 1970'erne byggede på ideologier som arabisk nationalisme, socialisme og baathisme, mens det nye parlament bygger på religiøse og sekteriske identiteter. I dag er flertallet af parlamentsmedlemmer sunni-muslimer, som alle støtter regeringens linje, mens et mindretal er shia-muslimer. Shia-muslimerne er organiseret i den politiske gruppe *al-Wifaq* og er i opposition til regeringen, der fortsat er udpeget af kongen og hans onkel, premierministeren. Ifølge mange observatører, både på og uden for Bahrain, er denne parlamentariske struktur mellem sunni- og shia-muslimer en bevidst taktik fra regimets side og er blandt andet skabt af den særlige fordeling af valgkredse. Selvom flertallet af befolkningen er shia-muslimer, er flertallet i parlamentet sunni-muslimer, fordi der skal færre stemmer til at sikre et mandat i sunni-dominerede områder af landet, ligesom det er blevet hævdet, at stemmer er blevet flyttet fra en valgkreds til en anden for at sikre regeringsloyale repræsentanter. Dette sidste er især fremhævet af repræsentanter for den sekulære gruppe *al-Wa'd*, som ikke har vundet et eneste mandat hverken i 2006 eller 2010. Ifølge denne kritik er regimet ikke interesseret i at have sekulære parlamentsmedlemmer, der for det første ville støtte oppositionen og for det andet ville mudre det klare billede af, at sunni-muslimer er det loyale flertal og oppositionen udelukkende består af shia-muslimer, der er potentielt destabiliserende og orienterede mod Iran. Dette sikrer at parlamentet forbliver låst i sekteriske positioner, hvilket svækker dets styrke, og regeringen kan samtidig fremstille sig selv som hævet over denne sekterisme. Ifølge denne fremstilling ville Bahrain blot blive hjemsted for stærkere sekterisk politik og sammenstød, hvis regeringen slap tøjlerne til fordel for 'fri parlamentarisme' eller 'fuldt demokrati'.

For at gentage pointen ovenfor: Denne analyse – som ikke kun er akademisk, men som deles af mange bahrainere og som tilsyneladende er en politisk strategi for regimet – er en analyse af religiøs identitet som sociale og politiske identiteter. Den siger ikke meget om de spirituelle dimensioner af politik. En stærkere interesse for spirituel politik vil imidlertid muliggøre en analyse af religiøs politik som andet og mere end fastlåst sektarisme og en trussel mod 'fuldt demokrati', men snarere som en væsentlig del af politiske forestillinger. Fordi de er de mest aktive i debatten om politisk forandring og demokratiske forhåbninger – snare end fordi de er shia-muslimer – er disse forestillinger mest interessante at diskutere med oppositionsgruppen *al-Wifaq* som eksempel.

### **“I religiøse forhold stemmer jeg ikke – jeg spørger”**

Al-Wifaqs repræsentanter i Bahrains parlament gør meget ud af at understrege, at der ikke er noget modsætningsforhold mellem at arbejde for konstitutionelle forandringer og at arbejde inden for den gældende forfatning, og samtidig mellem at være for demokrati og for religiøse lærdes politiske autoritet i moralske og religiøse anliggender. I løbet af mit feltarbejde har jeg diskuteret disse forhold med en række shia-muslimske parlamentarikere og andre politiske aktivister. I det følgende vil jeg reflektere over nogle interviewudsagn fra to af disse parlamentarikere. De er klar over, at kombinationen af religiøs autoritet og demokratiske reformer er genstand for kritik både fra det lokale regime og fra folk i Vesten, som ser dette som et eksempel på den manglende sammenhæng mellem islam og demokrati. Men en af parlamentarikerne udfordrede dette synspunkt:

Jeg ved godt, at i Vesten er der mange, som forsøger at beskrive islam som værende imod demokrati. Vi mener ikke, det er rigtigt. Der er nogle islamister, som ikke hjælper religionen, når de udfører terrorhandlinger eller dræber uskyldige mennesker. Disse islamister repræsenterer en form for islam, som vi ikke tror på. Den islam som vi tror på er, at hvis vi taler om en islamisk stat, så taler vi om retfærdighed, om respekt for mennesket – ikke kun for muslimer, vi taler om alle mennesker. Hvis vi tager den form for islam, er det noget andet end den form der sommetider, eller det meste af tiden, bliver beskrevet i vestlige medier.

Denne vision om demokrati har imidlertid en ramme af religiøs rådgivning, og i religiøse spørgsmål ligger svarene ikke hos den enkelte parlamentariker men snarere hos religiøse lærde, som derfor bør konsulteres i disse anliggender. I det følgende udsagn anerkender den samme parlamentariker, at dette er et skridt væk fra demokratiets grundtanke, men at de to beslutningsformer – den ene hvor man selv stemmer og den anden hvor man konsulterer de lærde – kan fungere sammen:

I demokrati – i ægte demokrati, som kun forekommer sjældent – er der som regel ikke noget med religion. Alting afgøres ved afstemning. Men for mig er det sådan, at jeg ikke kan stemme om noget, der har med religion at gøre; der er ikke demokrati i alting. I religiøse forhold stemmer jeg ikke – jeg spørger. De lærde må beslutte, om jeg kan stemme, og hvad jeg kan stemme. Jeg er enig i, at dette ikke hænger sammen med egentligt demokrati, men jeg tror det gælder for såvel sunni- som shiamuslimer, at de ikke ønsker demokrati i religiøse forhold.

Her bliver demokrati og politisk deltagelse rammesat af religiøse autoriteter og lærde med en viden, der anerkendes som nødvendig til at bestemme i moralske eller religiøse anliggender. På en vis måde adskilles religion her fra politik. Der er et politisk domæne, hvor de valgte politikere kan stemme for, hvad de mener, er godt. Men uden for dette er der et religiøst domæne, hvor de rette eksperter og autoriteter må spørges. I Bahrains aktuelle politiske sammenhæng er det i særlig grad shia-muslimerne, som understreger dette punkt, hvilket viser deres ambition om at finde frem til et andet forhold mellem politiske og religiøse autoriteter, end det der gælder på Bahrain i dag. Shia-muslimerne ønsker, at deres religiøse ledere skal have formel politisk indflydelse. Dette adskiller sig fra både regimets og sunni-parlamentarikernes intentioner. Selv om den ovenfor citerede parlamentariker kan have ret i, at både sunni- og shia-politikere mener, at religiøse og moralske anliggender er hævet over demokrati, ønsker sunni-grupperingerne i parlamentet (som fordeler sig på henholdsvis uafhængige, salafister og enkelte tilknyttet det Muslimske Broderskab) først og fremmest, at islam skal danne baggrund for lovgivning og politisk udvikling i Bahrain, hvorimod det shiitiske al-Wifaq mener – i det mindste som politisk teori – at religiøse autoriteter står over, hvad de ser som demokratisk politik. I den shiitiske tradition er dette i overensstemmelse med tanken om *marja' iyya*, den lille gruppe af kvalificerede lærde som almindelige shia-muslimer skal referere til. Selv shia-

parlamentarikere, som det ovenstående citat viser, må rette sig mod deres *marja* i religiøse og moralske spørgsmål og ikke stemme, som i politiske spørgsmål. Et umiddelbart eksempel på en sådan islamisk stat, hvor religiøse autoriteter har denne formelle indflydelse, er Iran, hvor 'vogternes råd' og den øverste leder i institutionen *vilayat al-faqih* er religiøse lærde, som kan kontrollere, at lovgivningen falder inden for islamiske rammer.

Men Bahrain er ikke Iran, og i Bahrain understreger al-Wifaq, at man ikke arbejder henimod et iransk system. Al-Wifaq arbejder for forfatningsmæssige forandringer såvel som større indflydelse for sine visioner om et islamisk samfund og islamisk politik. Inspirationen til sådanne forandringer kan imidlertid lige såvel komme fra vestlige demokratier som fra Iran. Som et andet medlem af parlamentet forklarede mig:

Vi ønsker at vort lands forfatning kan sammenlignes med den demokratiske verden, vi taler ikke om Iran. Vi siger, lad os se hvad vi kan bruge i den franske eller den amerikanske forfatning, lad os se hvad andre gør, lad os forbedre vores forfatning. Det er det, vi arbejder for. I al-Wifaq mener vi ikke, at den nuværende forfatning er den, vi kunne ønske os. Men vi kan ikke tvinge forandringer frem. Vi ønsker at tale om forandringer, vi ønsker at tale med regenten om det, vi vil tale i parlamentet, og vi vil se på, hvor vi kan skabe forandringer. Det er det vi siger, offentligt og blandt vore egne. Vi har ingen skjult dagsorden.

Derfor respekterer al-Wifaq den gældende forfatning og accepterer at arbejde inden for dens rammer. På samme tid forsøger denne gruppe at ændre de politiske forhold i retning af en stat, der både er tættere knyttet til islamiske principper, som det shiitiske al-Wifaq ser dem, og på samme tid vil medføre øget demokratisering. Men selv om mange medlemmer af al-Wifaq tidligere har været meget inspireret af den islamiske revolution i Iran, ses en islamisk stat ikke nødvendigvis som et særligt politisk system. Det gælder snarere, at islamiske værdier og en islamisk ånd præger det politiske system, hvor "den humanitære stat er den islamiske stat... uanset hvem der er denne stats ledere", som den samme parlamentariker fremfører. I denne forståelse er en islamisk stat defineret ved humanitære værdier og ikke ved statens lederskab eller statssystemet som sådan. De forandringer, al-Wifaq og dets støtter ønsker ses derfor som på én gang islamiske og demokratiske, men i et demokrati som er vejledt af religiøse lærde.

Der er ingen *marja* i selve Bahrain, og Bahrains shia-muslimer må derfor følge for eksempel Ali Sistani i Irak, Ali Khamenei i Iran eller indtil han døde i juli 2010 Muhammad Fadlallah i Libanon.<sup>5</sup> Disse tre er de væsentligste religiøse ledere i den shia-muslimske verden, hvilket er med til at styrke shiismen som transnationalt fællesskab, også politisk, jævnfør titlen på Laurence Louërs bog. Men idet Louër netop pointerer, hvordan national politik i stigende grad er blevet rammen om shia-muslimers politiske forhold, giver hun selv særlig opmærksomhed til de lokale ledere, som er vokset ud af denne transnationale bevægelse. Dette gælder på Bahrain for eksempel Sheikh Isa Qasem, der i dag er den spirituelle leder for shia-muslimer og har et afgørende ord for al-Wifaq, selvom han ikke formelt er del af lederskabet i denne politiske gruppe. Al-Wifaq konsulterer væsentlige parlamentariske beslutninger, særligt af religiøs og moralsk karakter, med Sheikh Isa Qasem og det øvrige råd af religiøse lærde, som er organiseret blandt shia-muslimer. Isa Qasem er måske i mindre grad politisk aktiv end sin forgænger, Sheikh Abdel Amir Jamri (død 2006), der var den centrale figur i 1990'ernes politiske opstand mod regimet. Men begge disse ledere, hvis religiøse og politiske baggrund og position skyldes mange års studier og ophold i Najaf, Irak, synes at foretrække en dialogsgørende linje i forhold til Bahrains regime, hvor politiske forandringer vil ske gennem forhandling og politisk dialog, sådan som parlamentarikerne fra al-Wifaq har lagt op til med deres hidtidige deltagelse i parlamentet og forsøg på dialog med regimet også under og efter opstanden i 2011. Forud for opstanden, da jeg selv sidst var på Bahrain under Ashura-ritualet mod slutningen af 2010 – et år med parlamentsvalg og omfattende fængslinger af udenomsparlamentariske aktivister på Bahrain, prædikede Sheikh Isa Qasem således om religiøs og politisk 'værdighed', som et krav til både magthavere og opposition, men ikke om forfatningsmæssige forandringer, modstand eller social opstand. Værdighed blev i stedet foreslået som en spiritualitet, der kunne og burde præge politisk udvikling og moralsk orientering på Bahrain.

### **Konklusion**

Ideen om en religiøs autoritets særlige position og rolle rummer en spirituel forestilling om en udveksling mellem den menneskelige og den guddommelige verden. Dette gælder for både sunni- og shia-muslimer (og for andre former for spirituel politik), men for shia-

muslimerne er nogle særligt kvalificerede som mediatorer mellem disse to verdener. Denne politiske forestilling er derfor også, hvad der blandt shia-muslimerne retter særlig opmærksomhed mod de ufejlbarlige imamer, som var profetens efterkommere, og mod helgener som kan hjælpe til at formidle bønner til Allah – ligesom lignende politiske forestillinger blandt konservative sunni-muslimer retter særlig opmærksomhed mod 'de fromme forfædre' som fulgte profeten Muhammad. Disse forestillinger om et forhold mellem menneskelige og guddommelige domæner har betydning for politiske forestillinger og er med til at skabe spirituel politik. For mange bahrainere må demokrati således rammesættes af politisk spiritualitet. Når mange analyser ikke tager disse spirituelle dimensioner i betragtning, nødsages de til at benægte et forhold mellem islam og demokrati eller til at anskue religiøse identiteter som politiske partier. Et øget fokus på spirituelle dimensioner i politik vil gøre perspektivet på politik og politikforståelse både bredere og dybere.

Sådanne spirituelle dimensioner af politik og det offentlige rum – i parlamentet, i ritualer og i andre religiøse praksisser – har givetvis fået øget betydning over de senere årtier. Ikke desto mindre synes de forbigået af megen forskning, som i stedet er optaget af religiøse grupperinger som politiske identiteter ud fra en almen sociologisk klassificering. Spirituelle dimensioner overses derfor ofte af en type forskning, som er under indflydelse af et ideal om modernitet, som fremhæver temaer som civilsamfund, politisk udvikling, moderne politikformer og lignende. Den stærke optagethed i Golf-befolkningerne af imamer, rettroende forfædre, rituelle praksisser og andre spirituelle dimensioner nødvendiggør imidlertid en øget forståelse for religiøse moralske idealer og den indflydelse, disse figurer og praksisser øver på politiske forestillinger.

Der er i den vestlige verden som sådan – blandt intellektuelle, politikere og forskere – en stor udfordring i at forstå det spirituelles plads i politiske forestillinger – noget som i øvrigt blev eksemplificeret ved den voldsomme kritik mod Foucaults brug af begrebet politisk spiritualitet. Jeg vil hævde, at vi i vesten på dette område kan lære meget af aktuelle politiske forestillinger i den islamiske verden, og Golf-regionens flerhed af sunnitiske, shiitiske og mere sekulære politiske forestillinger har særligt meget at byde på i denne sammenhæng og bør studeres nærmere, ikke mindst ved at fokusere på spirituel politik snarere end på religiøs identitet.

Thomas Fibiger er ph.d. og museumsinspektør på Moesgård Museums Etnografiske Samlinger.

<sup>1</sup> Bahraíns areal på 741 km<sup>2</sup> er mindre end Bornholms, og landet tæller en samlet befolkning på en million indbyggere, hvoraf omkring halvdelen er migrantarbejdere uden bahraínsk statsborgerskab, især fra Sydasi-en.

<sup>2</sup> Jeg vil i denne artikel begrænse mig til en diskussion af shiisme på Bahrain og ikke af sekulære bevægelser. Min artikel i antologien *Varieties of Secularism in Asia* (Fibiger 2011) giver en nærmere diskussion af sekulære bevægelser og forestillinger i Bahrain.

<sup>3</sup> Dette gælder for den altovervejende del af shia-muslimer og ikke mindst i Iran. Denne gruppe kendes som 'tolvere', idet de følger tolv imamer. Der findes imidlertid undergrupper inden for shiismen, som vælger en alternativ imam-linie efter henholdsvis den femte og den syvende imam og som derfor er kendt som 'femmere' (Zaidier, i Yemen) eller 'syvere' (Ismailier, særligt i Indien). Momen (1985) kan bruges som generel introduktion til shia-Islam.

<sup>4</sup> Som følge af regimets voldelige svar på opstanden for reformer i 2011 har den shiitiske oppositionsgruppe al-Wifaq trukket sig fra parlamentet. I denne artikel vil jeg imidlertid diskutere forholdene forud for opstanden. For mere generelle akademiske analyser af Golfens politiske reformer i 2000-tallet, se især Lawson (2007), Niethammer (2008) og Teitelbaum (2009). Disse former sig alle som diskussioner af i hvor høj (eller snarere ringe) grad reformerne kan gælde for at være demokratiske. Disse analyser er ikke specielt orienteret mod shiisme og undgår alle at overbetone sekteriske forskelle, men kommer måske af samme grund til at mangle en diskussion af, hvordan politisk spiritualitet præger politiske forestillinger i Golfen i dag.

<sup>5</sup> Et lille mindretal blandt shia-muslimer på Bahrain tilhører den såkaldte *akhbari*-skole, der blandt andet er karakteriseret ved at kunne følge en afdød *marja* og derfor kan følge tidligere lokale religiøse ledere, især Sheikh Hussein al-Asfoor, der døde i begyndelsen af 1800-tallet og i sin tid var en betydelig teolog med base på Bahrain (for en historisk og teologisk fremstilling af *akhbari*-islam, se Gleave 2007).

## Litteratur:

- Abou El Fadl, Khaled. 1994: "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society*, 1(2), 141-187.
- Afary, Janet & Kevin B. Anderson 2005: *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent 2004: *Imaginative Horizons. An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fibiger, Thomas 2011: Sectarian Secularism in Bahrain. *Varieties of Secularism in Asia*, red. Nils Bubandt & Martijn van Beek. Oxford: Taylor & Francis.
- Fibiger, Thomas 2010: Ashura in Bahrain – Analyses of an Analytical Event. *Social Analysis* 54(3),: 29-46.

- Foucault, Michel 1978: *Á quoi Rêvent les Iraniens?* *Nouvel Observateur*, 16-22 October: 48-49.
- Fuller, Graham & Rend R. Francke 1999: *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims*. New York: St. Martin's Press.
- Gleave, Robert 2007: *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*. Leiden: Brill.
- Momen, Moojan 1985: *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven: Yale University Press
- Lawson, Fred 2007: Intraregime Dynamics, Uncertainty, and the Persistence of Authoritarianism in the Contemporary Arab World. *Debating Arab Authoritarianism*, red. Oliver Schlumberger: 109-127. Stanford: Stanford University Press.
- Louër, Laurence 2008: *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*. London: Hurst and Company.
- Nakash, Yitzak 2006: *Reaching for power: The Shi'a in the Modern Arab World*. New York: Princeton University Press.
- Nasr, Vali 2006: *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. New York: W.W. Norton.
- Niethammer, Katja 2008: Opposition Groups in Bahrain. *Political Participation in the Middle East*, red. E. Lust-Okar & S. Zerhouni: 143-169. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Salvatore, Armando & Mark LeVine 2005: Socio-Religious Movements and the Transformation of "Common Sense" into a Politics of "Common Good". *Religion, Social Practice, and Contested Hegemony: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*: 29-56. New York: Palgrave Macmillan.
- Sneath, David, Martin Holbraad & Morten Petersen 2009: Technologies of the Imagination: An Introduction. *Ethnos* 74(1): 5-30.
- Taylor, Charles 2004: *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Teitelbaum, Joshua (red.) 2009: *Political Liberalization in the Persian Gulf*. London: Hurst Publishers.
- Žižek, Slavoj 2008: *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.



## **Præsidentvalget i Iran 2009 og dets efterspil: Hvad ville de symbolske ledere for Den grønne bevægelse egentlig?**

*Af Claus V. Pedersen*

### *Resumé*

Efter en præsidentvalgkamp, hvor præsident Ahmad-Nejâds to modkandidater, Mir Hoseyn Musavi og Mehdi Karrubi, med støtte fra græsrodsbevægelsen Den grønne bevægelse havde forsøgt at erobre magten via en islamisk-revolutionær retorik, skiftede bevægelsen retning og blev til en egentlig opposition mod det teokratiske politiske system i Iran. Musavi og Karrubi stod stadig som bevægelsens ledere, men som artiklen vil vise gennem læsning af nogle taler og kommunikéer fra de to ledere, er det vanskeligt at se, at Musavi og Karrubi er på linje med græsrodsbevægelsen i dens opposition til systemet. Snarere forholder det sig modsat.

Præsidentvalget i Iran, der blev afholdt den 12. juni 2009, udviklede sig til et opgør mellem den siddende præsident Mahmud Ahmadi-Nejâd (mere eller mindre tydeligt flankeret af Irans leder ayatollâh Khâmene'i) og den såkaldt oppositionelle kandidat Mir Hoseyn Musavi, tidligere statsminister i Iran (1981-1989) med en anden oppositionel kandidat hojattolislam Mehdi Karrubi, tidligere parlamentsformand på sidelinjen. Begge de to sidstnævnte præsidentkandidater var således en del af det politiske system og i første omgang kun oppositionelle i forhold til Ahmadi-Nejâd – og måske også i forhold til ayatollâh Khâmene'i - men red også på en bølge, en grøn én af slagsen, *jonbesh-e sabz*, Den grønne bevægelse,<sup>1</sup> hvor Musavi og Karrubi kom til at stå som de symbolske ledere af bevægelsen, der var en decideret græsrodsbevægelse.<sup>2</sup>

Valget endte med en meget omstridt sejr til Ahmadi-Nejâd, og sandsynligheden for at der blev manipuleret med stemmeafgivelsen til valget til fordel for den siddende præsident er bestemt til stede.<sup>3</sup> De slagte kandidater til præsidentvalget samt andre ledende politikere og meningsdannere stillede spørgsmål ved afstemningens gyldighed, og Den Islamiske Republik Iran blev kastet ud i sin største legitimitetskrise siden revolutionen og den nye statsdannelse i 1979, og selv ayatollâh Khâmene'i må vurderes at have tabt både anseelse og legitimitet i forbindelse med valget og hans endelige fulde opbakning til og godkendelse af Ahmadi-Nejâds fortsatte præsident-værdighed.

Den grønne bevægelse med Karrubi og Musavi i spidsen fortsatte i det næste godt halve år med at udfordre valghesultatet og Ahmadi-Nejâd gennem massedemonstrationer (bærende skilte hvorpå der stod "Where is my vote") og andre tiltag. Et af disse tiltag var, at

folk, når mørket var faldet på, råbte ”Gud er stor” ud i natten og ind imellem også råbte et ”Død over diktatoren”, som kunne være både Khâmene’i og Ahmadi-Nejâd. Især søgte Den grønne bevægelse at annektere Âshurâ-dagene (se nedenfor) i december 2009 og fejringen af revolutionsdagen, 11. februar 2010. Myndigheder forstod dog hurtigt efter valget at lukke effektivt og brutalt ned for demonstrationerne, således at ethvert tilløb til en græsrodsrevolution blev kvalt i fødslen.

Denne artikel vil i det videre ikke handle så meget om Den grønne bevægelse, de politiske begivenheder eller det iranske styre, som den vil prøve at afdække, hvad Den grønne bevægelses ledere Musavi og Karrubi egentlig står for, ledere som jeg vælger at kalde symbolske. ”Symbolske” i den forstand at de nok fremstår som ledere af bevægelsen, men på afgørende punkter ikke ser ud til at dele ideologi og politik med Den grønne bevægelse, hvilket vil fremgå af det følgende.

Inden valget den 12. juni drejede den politiske debat mellem præsidentkandidaterne sig mest om økonomien, udenrigspolitikken og håndteringen af forhandlingerne omkring atomkraftprogrammet.<sup>4</sup> Kun i (meget) mindre grad var det en debat om menings- og yttringsfrihed samt Irans politiske systems retfærdighed og legitimitet. Dette kom til gengæld i fokus efter valget, både på græsrodsniveau og i Musavis og Karrubis retorik. Og netop denne debat er velegnet til at vise, hvor Musavi og Karrubi står *vis-a-vis* det politiske system i Iran, hvis legitimitet pludselig blev udfordret af Den grønne bevægelse.

Strategien for Den grønne bevægelse efter valget lader ingen tvivl tilbage. Man ville genobre eller overtage de symboler, der var kernen i den islamiske revolution i 1978/79 og som var essensen i revolutionens leder ayatollah Khomeinis budskab og samtidig grundlaget for hans og revolutionens (folkelige) legitimitet. Inden vi går videre med dette, lad os kort give et rids af, hvad Khomeinis og revolutionens budskab var.

Begivenhederne under revolutionen i Iran 1978-79 lader sig lettest sammenfatte som en gennemspilning af sørgespillene omkring shiitternes tredje Imam Hoseyns martyrium den 10. Âshurâ 680, hvor han og hans lille følge blev dræbt af ummayadecaliffen Yazids hær i slaget ved Karbalâ.<sup>5</sup> Shah Mohammad Rezâ Pahlavi blev fremstillet som undertrykkeren, udbytteren og tyrannen Yazid med den mægtige hær (og de imperialistiske magter og zionisterne) i ryggen, og rollen som offer for tyrannen blev givet til hver enkelt borger i

Iran. Dog var det Khomeini, der noget blasfemisk (se note 6 nedenfor) fik eller tog rollen som den (genkomne) Imam, der skulle lede kampen mod tyranniet. Men, som det hed, ”Hver dag Âshurâ”, og alle troende burde eller skulle tage om nødvendigt martyriet på sig i kampen mod Shahen. Denne retorik samlede den iranske befolkning, og den iranske, islamiske revolution sejrede og mundede ud i den nuværende Islamiske Republik Iran. Også i dag gennemføres ritualerne omkring Imam Hoseyns martyrium med lige dele fokus på den oprindelige begivenhed fra år 680 og på begivenhederne under revolutionen. Symbolikken og retorikken omkring Âshurâ er således en levende legitimering af Den Islamiske Republik og dens styreform.

Som nævnt kom urolighederne efter præsidentvalget i 2009 til at udspille sig som en kamp om de revolutionære, shiitiske symboler og dermed også om hvem, der har retten og legitimiteten til den politiske ledelse. *Allâhu akbar*-råbene om aftenerne var en gentagelse af, hvad man gjorde under revolutionen umiddelbart før Khomeini vendte tilbage til Iran i 1979. Og Den Grønne Bevægelses forsøg på at annektere Âshurâ december 2009 og Revolutionsdagen den 11/2 2010 var ligeledes et forsøg at erobre de religiøse og revolutionære symboler og retorikker fra de siddende magthavere, personificeret af Ahmadi-Nejâd og Khâmene'i. Dette kan ses som en politisk taktik af to årsager: For det første viste det sig jo i 1979, at den religiøst farvede retorik virker, og man kunne nu pludselig fremstille de nuværende ledere, med deres store opbud af politi og sikkerhedsstyrker, som personificeringerne af Yazid. For det andet tillader Den Islamiske Republik ingen politiske tilkendegivelser, der ikke hviler på en islamisk platform, så muligheden for at demonstrere utilfredshed og protest ligger netop i at iklæde protestmarcher religiøse gevandter. Og apropos Den Grønne Bevægelse: Grøn er shi'a-islams farve.

Under protestmarcherne efter valget viste skiltene med ”Where is my vote”, råb som ”Død over dikatoren”, ”I har stjålet vores stemmer”, samt de protester der slap ud af Iran via billeder, videoer taget med mobiltelefoner og e-mails, at Den Grønne Bevægelse nu ikke blot satte spørgsmålstejn ved de nuværende ledes politiske agendaer, men åbent satte spørgsmålstejn ved hele det politiske systems legitimitet. Det var nyt i forhold til perioden før valget, hvor der som nævnt mest blev diskuteret politik inden for rammerne af det politiske system. Men hvad sagde de to slagte præsidentkandidater og ledere for Den Grønne Bevægelse efter valget i denne forbindelse? I det følgende vil jeg præsentere

et lille udvalg af mange lignende eksempler hentet fra deres hjemmesider. Det er uddrag af kommunikéer, taler og interviews.<sup>6</sup>

### **Mehdi Karrubi:**

I en artikel den 17. marts 2010 fra Karrubis hjemmeside Sahâm news kommer Karrubi ind på, hvorledes Khomeini under indtryk af shahens despoti understregede, at folkets stemme skulle være afgørende for det politiske system, og at Khomeini af samme årsag selv blev indirekte valgt til leder. Derefter bevæger Karrubi sig til emnet 'lukkede kommunikationsveje' (efter valget lukkede regimet næsten helt af for elektronisk kommunikation i Iran) og citerer Shahen for at sige, at BBC hjalp revolutionen på vej ved at transmittere fra bl.a. Khomeinis opholdssted i Paris lige inden Shahens fald. Dette var jo godt, set fra en revolutionær synsvinkel, så hvorfor må BBC og andre medier ikke virke i Iran under urolighederne. Karrubi siger hermed også, ganske vist indirekte, at de nuværende magthavere er mere tyranniske, end Shahen var. Kernen i Karrubis budskab her er, at revolutionen har udviklet sig i en forkert og diktatorisk retning, men lig så klart er det, at det politiske system skal forblive, som det er. Karrubi siger: "... mâ mikhâhim ke jomhuri-ye islâmi hefâzat konim, sâkhtâr-shekan ham nistim" (Vi vil beskytte (eller bevare) Den Islamiske Republik, vi er jo ikke "system-brydere" (evt. dissidenter)).<sup>7</sup>

I et interview givet til en italiensk avis (Corriera della Sera) den 26. februar 2010 frakender Karrubi også Ahmadinejad legitimitet, men, understreger Karrubi, folket skal ikke råbe slogans mod lederen og for en sekulær stat. Vi vil ikke vælte men reformere systemet, er hans budskab.<sup>8</sup>

Sidste citat, jeg vil bringe er fra 27. december, Âshurâ, hvor Karrubi udtrykker sin sorg til hele nationen over forløbet af demonstrationerne og de martyrer, de har givet, under overskriften: "Shahens regime respekterede Âshurâ's hellighed". Karrubi indleder med, hvorledes man under valget gjorde vold mod grundlov, republikkens system og Imam Khomeinis formaning om: "mizân ray-e mellat ast" (målestokken er folkets stemme). Og Karrubi afslutter med en passage meget lig de sørgesange, der fremføres ved Âshurâ. Rytmisk gentages tre gange "Yâ rab che shode ast ke..." (Oh Gud, hvad er hændt siden...) således (her forkortet):

Oh Gud hvad er der hændt, siden respekten omkring Âshurâ og de sørgende omkring Zahras søn, Hoseyn, ikke bliver opretholdt, og at de sørgende bliver slæbt gennem blod og søle? Oh Gud hvad er der hændt, siden man i denne søde måned ikke værdsætter folkets blod. Oh Gud, hvad er der sket siden I angriber ligfølget til en marja'-taqlid... (= dengang nyligt afdøde storayatollah Montazeri)

Og Karrubi afslutter kommunikéet med sætning fra en *hadis*: ”agar din nadârid, lâ'aqal âzâdmard bâshid!” (Hvis I ikke er troende, så vær i det mindste ædle af sind!).<sup>9</sup>

Som det ses er Karrubi dybt indfældet i Den Islamiske Republik Irans religiøse diskurs, og han har i ovenstående citater samt mange andre steder udtrykt ønsket om en reform af det politiske system uden at sætte spørgsmålstegn ved den teokratiske ramme omkring det samme system, han kritiserer men ønsker bevaret.

### **Mir-Hoseyn Musavi:**

I et møde med studenterorganisationen *Tahkim-e Vahdat* 11. april 2010 gør Musavi rede for sine motiver for at deltage i valget året før: For genetablere folkets ret på basis af moral, menneskelighed og islam. Og det gør han (som også Karrubi siger) som en deltager snarere end leder.<sup>10</sup>

I et større interview 8. april 2010 under et møde med Mojaheddin Enqelâb- Islami er Musavi først og fremmest tidligere statsminister i perioden ”defâ-ye moqaddas” (Det hellige forsvar), en anden betegnelse for krigen mod Irak. Her fremhæver Musavi, at der nu tegnes et helt forkert billede af Khomeini fra officielt hold. Musavi derimod kendte Khomeini og kan berette, at alle politiske grupperinger skulle høres i Khomeinis tid, og at Khomeini så det som sin ”vazife-ye shari'i” (pligt i henhold til religiøs lov), at have mangesidet rådslagning før beslutninger.<sup>11</sup>

Så tidligt som den 24. juni 2009 i en officiel meddelelse til iranere uden for landet advarer Musavi: Forbliv tro mod det hellige system (*nezâm-e moqaddas*) i Den Islamiske Republik og distancer jer fra dem, der ikke gør.<sup>12</sup>

En uge efter præsidentvalget udsendte Musavi en officiel meddelelse til det iranske folk indledt med et korancitat. Han indleder med en hyldest til revolutionen i 1978/9 og fort-

sætter som hos Karrubi ovenfor, hvorfor det ikke sådan mere? Og så fortsætter M, som var han den genkomne Imam: ”Man âmadeam tâ...” (Jeg var kommet for (evt. var rede til) at...), hvilket gentages mange gange og slutter med: ”Jeg var kommet for endnu en gang at invitere jer til den islamiske revolution, som den var og til den islamiske republik, som den bør være.” (âmade budam tâ bâr-e digar be enqelâb-e eslâmi ân gunê ke bud va jomhuri-ye eslâmi ân gunê ke bâyard bâshad da’vat konam).<sup>13</sup>

Af citaterne ovenfor fremgår det, at Musavi ligesom Karrubi er meget loyal over for både det politiske system i Den Islamiske Republik og det islamiske fundament, som revolutionen og Khomeini gav Iran. Musavis budskab ser ud til at være, at det teokratiske system i Iran er godt nok, blot er dets nuværende repræsentant, Ahmadi-Nejad, ikke i stand til at løfte arven efter Khomeini. Musavi, der var tæt på Khomeini, går så vidt som at hævde, at den siddende regering har tegnet et forkert billede af Khomeinis budskab og antyder hermed, at Ahmadi-Nejâd går det samme ærinde som udenlandske fjender.

### **Konklusion**

Der er ingen tvivl om, mener jeg, at Musavi og Karrubi som en del af og sammen med Den Grønne Bevægelse har forsøgt at bemægtige sig arven fra den iranske, islamiske revolution. Men hvor der er blevet stillet tydelige spørgsmålstejn ved eksistensberettigelsen for det politiske system i Den Islamiske Republik Iran under protesterne, som Den Grønne Bevægelse arrangerede efter valgt, er der ikke spor af disse hos Musavi og Karrubi. Begge er helt loyale over for styreformen i Den Islamiske Republik. Oven i købet advarer Musavi mod de fjender, der vil skade Den Islamiske Republik.

Man kunne antage, at Musavi og Karrubi såvel som Den Grønne Bevægelse låner revolutionens retorik og symboler af taktiske årsager. Dels fordi man ved, at det vækker genklang i den iranske befolkning, dels fordi det er den eneste diskurs, der er tilladt i Iran. Dog må det fremhæves, at Musavi og Karrubi meget kontant afviser enhver form for grundlæggende ændring af det teokratiske, politiske system i Iran (”nezâm-e moqaddas”), mens der under demonstrationerne efter præsidentvalget var tydelige stemme i Den Grønne Bevægelse, der krævede et nyt politisk system i Iran og råbte ”Død over diktatoren”, rettet mod både Ahmadi-Nejâd og Khâmene’i. Dette gør, mener jeg, Musavi og

Karrubi til trofaste støtter af systemet i Iran, der blot er utilfredse med den nuværende politiske ledelse, Ahmadi-Nejâd og hans regering (og nok ikke engang en utilfredshed med Khâmene'i), men ellers er parate til at føre Iran videre, som det er nu, blot med reformer af ledelsesmåden. Både Karrubi og Musavi har da også været en integreret del af Den Islamiske Republik Irans magtelite siden revolutionens dage.

Repræsenterer Musavi og Karrubi så overhovedet Den grønne Bevægelse? Umiddelbart må svaret være nej de to herrers loyalitet over for det iranske politiske system taget i betragtning. Nu ved vi imidlertid ikke, hvad den meget sammensatte Grønne Bevægelse, en decideret græsrodsbevægelse, består af. Det kan meget vel være, at mange deltagere i Den Grønne Bevægelses demonstrationer efter præsidentvalget er enige med Musavi og Karrubi i deres undsigelse af den siddende regering under Ahmadi-Nejâd (og måske også en indirekte kritik af Khâmene'i og hans støtte til Ahmadi-Nejâd). Men det kan ligeså vel være, at flertallet i Den Grønne Bevægelse, og måske også flertallet i den iranske befolkning,<sup>14</sup> ønsker sig et systemskifte med en overgang til et egentligt demokrati. Én ting må man imidlertid gøre sig klart: Musavi og Karrubi, som både i Iran og i de globale medier kom til at stå som lederne af Den Grønne Bevægelse, ikke ønsker dette systemskifte.

Claus V. Pedersen er ph.d. og lektor i persisk sprog og kultur på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

---

<sup>1</sup> Bevægelsen bliver også kaldt Den grønne vej og Den grønne bølge. Farven var det gennemgående adjektiv og naturligvis en pendant til andre "græsrodsrevolutioner", fx den orange revolution i Ukraine, der lykkedes med at fjerne en siddende regering.

<sup>2</sup> For en gennemgang af historikken omkring Den grønne bevægelse og dens endnu ikke definerede organisering, se fx Walter Posch, "A Last Chance for Iran's Reformists? The "Green Struggle" Reconsidered", <http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/arbeitspapiere/PoschGreenStruggle.ks.pdf>

<sup>3</sup> Den mest sobre analyse af valget kan læses i Ansari *et al.*, Preliminary Analysis of the Voting Figures in Iran's 2009 Presidential Election, Chatham House and the Institute of Iranian Studies, University of St Andrews, June 2009, [http://www.chathamhouse.org.uk/files/14234\\_iranelection0609.pdf](http://www.chathamhouse.org.uk/files/14234_iranelection0609.pdf)

<sup>4</sup> Det skal tilføjes, at der også var en del mudderkastning kandidaterne imellem (især imellem Ahmadi-Nejâd og Musavi) i de TV-debatter, der for første gang i Den Islamiske Republik Irans historie var blevet tilladt. For disse se Rasmus Ellings artikel, "En sejr for den islamiske republik", Information, 10. juni 2009, <http://www.information.dk/194122>

<sup>5</sup> For en komplet gennemgang sørgespillenes af oversættelse til politisk handling under revolutionen se Peter Chelkowski & Hamid Dabashis *Staging a Revolution: The art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, New York University Press, 1999, især siderne 20-85.

Ritualet omkring Imam Hoseyns martyrium d. 10. Âshurâ består især af store sørgeoptog, hvor deltagerne taktfast slår sig for brystet, slår sig med kæder hen over ryggen eller – i lidt mere ekstreme tilfælde – slår

sig for panden med en kniv, så det bløder. Alt dette for at vise den trofaste shiits loyalitet over for og solidaritet med den tredje Imam og Profetens barnebarn.

Udfrielsen fra lidelserne og uretfærdigheden, der er overgået shiitterne, skal ske, når shiitternes sidste og 12. Imam, der er gået i okkultation (i år 873) og befinder sig i en anden verden, vender tilbage på de sidste dage og genskaber retfærdighed og harmoni i verden.

For en gennemgang af shiismens trosartikler se fx *Den Store Danske Encyklopædi* under opslaget **Shiisme** med referencer.

<sup>6</sup> Nogle af teksterne er hentet fra en Princeton-hjemmeside, som forhenværende ambassadør Tomas Anker Christensen gjorde mig opmærksom på:

<http://www.princeton.edu/irandataportal/elections/pres/2009/candidates/>

<sup>7</sup> Jf. <http://sahamnews.org/?p=1360>.

<sup>8</sup> Jf. <http://sahamnews.org/?p=1010>.

<sup>9</sup> Jf. <http://www.rahesabz.net/story/6460>.

<sup>10</sup> Jf. <http://tahavolkhahi.info/component/content/article/43-titr/5974-1389-01-22-07-32-23.html>.

<sup>11</sup> Jf. <http://www.irangreenvoice.com/article/2010/apr/08/2342>.

<sup>12</sup> Jf.

[http://www.princeton.edu/irandataportal/elections/pres/2009/candidates/mousavi/Mousavi\\_Letter\\_To\\_Irans\\_Abroad\\_24.6.2009.pdf](http://www.princeton.edu/irandataportal/elections/pres/2009/candidates/mousavi/Mousavi_Letter_To_Irans_Abroad_24.6.2009.pdf)

<sup>13</sup> Jf. <http://kalemeh.ir/vdcf.cd1iw6dexgiaw.tx>.

<sup>14</sup> Ved præsidentvalgene i 1997 og 2002 (Khâtami vandt begge gange), lokalvalgene i 1999 og parlamentsvalget i år 2000, hvor en reformfløj var synlig i iransk politik, stemte omkring 2/3 af vælgerne på reformpolitikere. Dette kunne indikere, at en stor del af den iranske befolkning ønsker en reel reform eller ændring af det nuværende politiske system i Iran. Se Claus V. Pedersen, "Reform eller retræte?" i *Et nyt Mellemøsten?*, red. Lars Erslev Andersen & Peter Seeberg, Syddansk Universitetsforlag, 2003, pp. 59-72.



## Hizb'allahs råderum i transnationale shia islamiske magtstrukturer

Af Rune Friberg Lyme

### Resumé

Lige siden Hizb'allah første gang fandt vej til alverdens forsider for et kvart århundrede siden, har den Islamiske Republik Iran og *ayat'allah* Muhammed Hussein Fadlallahs indflydelse på organisationen været genstand for megen debat. Artiklen foreslår, at en diskursanalytisk og kritisk diskursanalytisk forståelse af religiøse magtstrukturer kan være med til at nuancere forståelsen af Hizb'allahs aktøråderum og relationskomplekser. Der argumenteres således for, at organisationen er underlagt *wali al-faqih*s autoritet, men i de senere år har udviklet stadig større frihedsgrader. I udfyldelsen heraf har *marja al-taqlid* Muhammed Hussein Fadlallah været en vigtig inspirationskilde, om end organisationen officielt følger Ali al-Khamenis *marjaiyyat*. Som konsekvens har organisationens medlemmers hverdag på mange områder været mere præget af *maraji al-taqlid*, Ali al-Sistani og afdøde Muhammed Hussein Fadlallah end af Ali al-Khamenei.

Libanesiske Hizb'allah har i løbet af sin godt tre årtier lange eksistens udviklet sig til verdens mest indflydelsesrige shiaislamiske ikke-statslige organisation. Siden revolutionsgardister og diplomater fra den Islamiske Republik Iran i 1982 samlede, finansierede, trænede og udrustede en broget flok af libanesiske *ulama*, gejstlige, og modstandsorganisationer i det østlige Libanons Beqaadal i den paraplyorganisation, som skulle blive kendt som Hizb'allah, har et tilbagevendende tema i det omfattende korpus af litteratur på området været, hvem der i sidste ende trækker i trådene i organisationens alsidige og omfattende virke. En dominerende tilgang både i forskningen og i medierne har været, at Hizb'allah groft sagt fungerede som en forlænget arm for det Iran, som siden organisationens etablering rundhåndet har leveret blandt andet finansiel, efterretningsmæssig, militær og politisk støtte. Hizb'allah har da heller aldrig selv lagt skjul på de særdeles tætte bånd til den islamiske republik (jf. eks. Qassem 2005:235-239, Alagha 2007:172). Samtidig har megen opmærksomhed samlet sig om Libanons højestrangerende shiitiske *alim*, ental af *ulama*, Muhammed Hussein Fadlallah, der i en alder af 74 år den 4. juli 2010 sov ind på Bahman hospitalet i Harat Hreik, en af Beiruts sydlige forstæder. Den indflydelsesrige *ayat'allah*, Guds tegn, der fungerede som en væsentlig drivkraft og et omdrejningspunkt i det (såvel sunni som shia) islamiske miljø i Libanon, blev af mange observatører betragtet som Hizb'allahs *murshid ruhi*, religiøse leder, eller med den amerikanske Hizb'allahforsker Martin Kramers ord *the Oracle of Hizbullah* (Kramer 1997, se endvidere Ranstorp 1997:37, 42, Almond, Sivan og Scott Appleby 1995:141, Piscatori, 2000:27). Alt for sjældent er der dog blevet stillet spørgsmålstegn ved, hvordan Hizb'allah skulle

kunne fungere som forlænget arm for det teokratiske styre i Iran og på samme tid være underlagt en religiøs leder, som i mere end ti år havde så betændte forbindelser til det iranske regime, at parterne ikke var på talefod (Shaery-Eisenlohr 2008: 144, Sankari 2005: 267, Chehabi 2006b: 300). Paradokset indikerer den store kompleksitet i Hizb'allahs relationer. Inddragelse af og forøget opmærksomhed om religiøse faktorer har dog i nyere forskning vist sig frugtbar i bestræbelserne på at forstå Hizb'allahs komplekse relationsstrukturer og hjælpe til at identificere nogle af de mekanismer, der strukturerer og omformer forholdet mellem parterne og deres betydning for organisationen (se eksempelvis Saad-Ghorayeb, 2002, Harb og Leenders, 2005, Hamzeh, 2004, Alagha, 2006). I de senere år har man i litteraturen i stigende grad fået øjnene op for betydningen af Hizb'allahs accept af *ayat'allah* Ruhollah al-Mussawi Khomeinis religiøse ideologi indenfor *usuli* skolen i den *ithna'ashari* shiitiske tradition, *velayat e-faqih*, Juristens (i religiøs jura, *fiqh*) formynderskab/vejlederskab, eller på arabisk *wilayat al-faqih*. Ali Akbar Mohtashami, der spillede en vital instrumentel rolle i etableringen af Hizb'allah som iransk ambassadør i Syrien (der i 1982 kontrollerede blandt andet den libanesiske Beqaa-dal), kaldte meget sigende i 2006 Hizb'allah for *Imam Khomeini og den islamiske revolutions spirituelle afkom* (Minoui 2008: 89). Mange af organisationens grundlæggere havde ved de religiøse akademier i Najaf været en del af den samme aktivistiske religiøse bevægelse, som Khomeini var vokset ud af. Udover at knytte tætte familiære og venskabelige bånd, udveksledes religiøse ideologier og ideer på tværs af nationaliteter og landegrænser. Ligesom mange iranere – heriblandt Khomeinis to sønner - før revolutionen trænede i Libanon, var en række libanesiske shiiter engageret i støttekomiteer og frivillige brigader til den iranske revolution (Alagha 2006: 28, Mervin 2008: 78, Chehabi 2006: 203). Som sådan så mange libanesiske islamister sig selv som en direkte forlængelse af den islamiske revolution. Khomeinis *wilayat al-faqih*, der fire år tidligere havde fungeret som ideologisk *blueprint* for den nye islamiske republik i Iran, blev således også én af blot tre punkter, som libanesiske islamister og modstandsorganisationer i 1982 lagde til grund for det senere Hizb'allah – de to øvrige værende en islamisk identitet og væbnet modstand mod Israel som led i *jihad*, stræben i og for Guds vej (Qassem 2005:19). Lige siden har *wilayat al-faqih* fungeret som ideologisk hjørnesteen for organisationen og dermed accepteret *wali al-faqih*s, den juridiske formynders, religiøse autoritet. *Wali al-faqih*

er dog ikke den eneste religiøse autoritet, som Hizb'allah anerkender. Også den traditionelle institution i den shiitiske tradition, *marjyyia at-taqlid*, kilde til efterlevelse, spiller en afgørende rolle for Hizb'allah. Men hvilken betydning har det så for Hizb'allah og organisationens medlemmer at acceptere disse religiøse autoriteter? Det er netop omdrejningspunktet for nærværende artikel. På baggrund af en analytisk forståelse af religiøse magtstrukturer i organisationens religiøse ideologi vil denne tekst således forsøge at nuancere forståelsen af Hizb'allahs aktørråderum og organisationens forhold til og påvirkning fra eksterne religiøse autoriteter.

Undersøgelsen vil finde sted i tre etaper. Indledningsvis opridses en analytisk forståelsesoptik af religiøse magtstrukturer og deres betydning for de involverede aktører med afsæt i diskursanalytisk og kritisk diskursanalytisk tankegods. Efterfølgende vendes blikket mod Hizb'allah med en redegørelse af de primære magtstrukturelle karakteristika i organisationens religiøse diskurs. På den baggrund analyseres de religiøse magtstrukturers betydning for organisationens råderum og relationer til religiøse magtinstitutioner.

### **Analytisk ramme: Religion som diskursiv kategori**

*Historically, what exists is the church. Faith, what is that? Religion is a political force* (Foucault i Carrette 1999:107)

Religion bliver i denne tekst forstået som en generisk diskursiv kategori i et poststrukturalistisk spor baseret på diskursanalytiske og kritisk diskursanalytiske forståelser.<sup>1</sup> I dette perspektiv tildeles religion som diskurs tre overordnede funktioner. Religion menes således at have en ideationel eller meningsskabende funktion, idet de religiøse diskurser konstruerer systemer af viden og overbevisning. Den fungerer tillige relationsskabende, da der i diskurserne konstrueres og organiseres sociale relationer mellem folk. Endeligt er religionen identitetsskabende, da sociale identiteter konstrueres i diskurserne (Laclau & Mouffe 2001 [1985]:96, Fairclough 1992:64, 1995: 6, 1995b:55).<sup>2</sup> Sidstnævnte funktion er det kritiske diskursanalytiske bidrag – med Fairclough i spidsen - qua tilgangens fokus på, hvordan diskursive praksisser bidrager til at skabe og reproducere magtforhold mellem sociale aktører. Her betones diskursernes (i Norman Faircloughs terminologi benævnt ideologier) produktion og reproduktion som funktion af sociale magtrelationer gennem hegemoniske kampe, som placerer aktører i partikulære dominansrelationer, der

reproduceres og transformeres qua den kontinuerlige italesættelse (Fairclough 1995:17,76, Heather 2000:33). Som sådan betragtes religion altså ikke som et *sui generis* fænomen, men som en social praksis, der af natur sidestilles med andre diskursive kategorier, blot konstitueret med meningsbetydninger, som vi kategoriserer som religiøse, eksempelvis overjordiske autoriteter, distinkte eskatologiske opfattelser og opfattelser af belønninger og straf i det hinsides. Selvom det derfor vil mere dækkende at tale om diskurser med religiøse karakteristika, vil betegnelserne religion og religiøse diskurser blive anvendt i det følgende for læsevenligheds skyld.

Religiøse diskurser indebærer - som alle andre diskurser - meningsudfyldelsen af et kontekstuel bestemt felt og med et distinkt, diskurskontekstuel indhold, men vil - som diskurs - være ustabil, foranderlig og genstand for kontinuerlig debat og redefinering og hegemonisk konkurrence med andre diskurser. Nogle religiøse diskurser er - i konkurrencen med andre diskurskategorier - forvist til at meningsudfylde en begrænset del af sine subjekters hverdagsvirkelighed af sociale relationer, begreber og sprog - her er det oplagt at pege på den dominerende religiøse diskurs i den danske folkekirke -, mens andre gør krav på at være altomfattende, således at hele den sociale virkelighed skal meningsudfyldes på baggrund af og i forhold til den viden, der eksisterer i den religiøse diskurs. Hvad religion som kategori udgøres af og hvor grænserne går, defineres og redefineres altså konstant af de sociale og historiske kontekster af det sociale menneskelige liv (Asad, u.d, Carrette 2000:146). Det har den umiddelbare konsekvens, at det ikke giver analytisk mening at snakke om rigtig eller forkert religion, eller om et *a priori* skel mellem religion og politik. Tilsvarende vil udtrykket for religiøs retledning - eksempelvis gennem ortopraksis eller ortodoksi - bestemmes i den konkrete religion. Til forskel fra primordiale og instrumentelle tilgange til religion vil man altså i dette perspektiv hævde, at religion er, hvad den konkrete religions subjekter gør den til. I relation til Hizb'allah betyder det i al sin enkelhed, at man som analytiker må arbejde på baggrund af netop den specifikke religiøse opfattelse og dens legitimitetsområde, som organisationen selv italesætter.

Religionens diskursfunktioner indebærer, at den religiøse diskurs' viden fremstår som *the ensemble of rules according to which the true and false are separated* for diskursens subjekter (Foucault 1980a:132, jf. endvidere Carrette 1999:32). Viden om sociale sammenhænge og verdensforståelser bliver defineret i selve diskursen - religionen - således at

subjekter, der arbejder indenfor og på baggrund af denne, vil trække på fortolkning af hændelser og handlemuligheder meningsudfyldt i forhold til den diskursive viden. Med andre ord kan religionen fundamentalt forme opfattelsen af selve den sociale verden, som folk opfatter og handler meningsfyldt i forhold til. Verdens kosmologi, aktørers målsætninger og identiteter, konstruktioner af relationer til venner og fjender, hvad der er tilladt og hvad der ikke er – alt sammen henter det mening i religionen. En religiøs diskurs kan på den måde give en mening til den verden, som subjektet oplever sig en del af, subjektets opfattelse af egenidentitet, øvrige sociale aktørers identiteter og relationen til disse samt handlingsanvisninger – hvis den konstant foranderlige religiøse diskurs vel at mærke er meningsfikseret med et krav om at skulle meningsudfylde disse felter.

Det leder til relationerne mellem de forskellige subjekter, der arbejder indenfor diskursen samt deres adgang til at reformulere religionen og dermed også den deri indlejrede viden. Den religiøse diskurs' meningsfiksering af sociale relationer mellem aktører og disses identiteter involverer således også positionering af aktører i partikulære dominansrelationer. Den diskurskonstruerede viden kan involvere formulering og omformulering af sociale hierarkier blandt aktører, eller mere præcist, aktørpositioner. Et eksempel vil være mellem lægmand/troende og præster, imamer, skriftefædre, paven etc. Magtstrukturerne vil dog gerne være mere komplekse eller med Foucaults ord, indebære *a multiform production of relations of domination* (Foucault 1980b: 142). For at opnå mening må relationen mellem aktører meningsfikseres i forhold til den øvrige diskursive viden om eksempelvis kosmologi, eskatologi, målsætninger og handlingsanvisninger. Et oplagt eksempel er den katolske kirkes legitimering med reference til Jesu ord om Peter som den klippe, at han vil bygge sin kirke på i Matthæusevangeliet 16:18. I dette perspektiv bør en religions institutionelle set up – kirken, om man vil - ikke betragtes som eksogen af religionen, men i høj grad en endogen del af den religiøse diskurs eller religionen. En sådan religiøs magtstruktur indebærer differentieret adgang til redefinering af religionen. Dette kan umiddelbart synes at modstride den diskursteoretiske forståelse af, at ethvert subjekt har ligelig vægt i den konstante artikulation og reartikulation af diskursen. Alle har de den samme vægt, når det kommer til at producere og reproducere religionen, da de alle er subjekter til samme diskurs. Diskursen eksisterer som sådan kun fordi alle subjekterne konstant italesætter og gen-italesætter den, inklusive de indbyggede magtstrukturer. Ikke

desto mindre kan aktørpositionerne i de dominansrelationer, der er indlejret i de religiøse diskurser, også kan være konstitueret med diskursspecifikke sociale identiteter, der har asymmetrisk privilegering i forhold til den religiøse diskurs' redefinering.<sup>3</sup> Med andre ord, så kan religionen tildele specifikke aktørpositioner differentieret adgang til eksempelvis at fortolke, hvad der er religiøst retledet i en given situation, således at disse i sidste ende får privilegeret indflydelse på, hvordan religionen ser ud. Hvis nogle positioner – eksempelvis shamaner, præster etc. – meningsfikseres med særlige rettigheder til eller forudsætninger for at forstå og fortolke Guds ord, finder en sådan differentiering sted. Idet alle religiøse diskurser – som alle andre diskurser – vil være partikulære, vil det uundgåeligt betyde, at forskellige religiøse diskurser har distinkte magtstrukturer med forskellige potentielle asymmetrier i aktørernes adgang til reartikulation af religionen. De privilegerede aktørers position i relation til andre subjekter samt deres adgang til at italesætte verdensbillede, venne-fjenderelationer og det religiøst tilladte og forbudte, vil derfor afhænge af og blive defineret i den enkelte religiøse diskurs. Med andre ord, hvad det vil sige at være en 'religiøs leder' altså afhænge af den konkrete religiøse diskurs. Ligeledes vil øvrige aktører – være det sig organisationer eller individer – få deres agency, råde- og handlerum indenfor det sociale felt, som den aktuelle diskurs meningsudfylder, defineret i den diskurs, som de beror på. For en aktør, der er subjekt til en religiøs diskurs, kan det altså betyde, at aktørens eget råderum til at fortolke, italesætte aktører, begivenheder og redskaber, er meningsfikseret i den konkrete diskurs' magtstrukturer.

Idet den religiøse diskurs er foranderlig, vil også de indlejrede magtstrukturer være genstand for løbende forandring over tid. Denne forandring vil være underlagt den konstante overordnede udfordring af diskursen fra andre diskurser, samtlige subjekters artikulation og reartikulation vil samtidig være underlagt aktørernes differentierede adgang til at reartikulere religionen samt meningsfikseringen i forhold til den øvrige religiøse diskursive formation. Aktører, der er italesat i privilegerede positioner, kan således meget vel også være dem, der har privilegeret adgang til at reartikulere magtstrukturer, hvor transformationen legitimeres med reference til allerede kendte religiøse begreber.

Med afsæt i diskursanalytisk og kritisk diskursanalytisk tankegods kan man altså opnå en opmærksomhed på, at religioner indlejrer diskursspecifikke partikulære magtstrukturer i hvilke aktørpositioner er relationelt positioneret med potentielt asymmetrisk adgang til at

definere og redefinere religionen. Som endogene til den religiøse diskurs er magtstrukturerne meningsfikserede i forhold til og på baggrund af den diskursive religiøse viden – den religiøse mytologi, kosmologi og eskatologi – og derfor også foranderlig over tid.

### **Metodiske overvejelser**

En forståelse af hvordan en aktør, der er subjekt til en given religiøs diskurs, bliver påvirket af de religiøse magtstrukturer kræver, at man går ned af ikke ofte trådte analytiske stier. I den traditionelle diskursanalyse er det analytikerens opgave at indkredse diskursen eller, om man vil, identificere arkivet, der regulerer, hvad der er blevet sagt og ikke sagt i et givent samfund. I den kritiske diskursanalyse er målsætningen i stedet at identificere eksisterende dominansstrukturer i diskurserne. Denne tekst vil forsøge at gå et skridt videre ved, gennem en optik bestående af den ovenfor præsenterede religionsforståelse, deduktivt at forsøge at forstå, hvorledes magtstrukturer indlejret i Hizb'allahs diskurs påvirker organisationens handlerum og med hvilket resultat.

Hizb'allah behandles som en enhedsaktør og i analytisk forstand et enhedssubjekt. Man har tidligere oplevet enkelte åbne kontroverser om religiøs legitimitet indenfor organisationens egne rækker, men generelt har organisationen fremstået særdeles uniform.<sup>4</sup>

Undersøgelsen vil finde sted i to trin. Indledningsvis vil relevante magtstrukturer i den religiøse diskurs, som Hizb'allah beror på, blive identificeret og forklaret. Efterfølgende vil med afsæt i ovennævnte religionsforståelse blive analyseret, hvilken indvirkning det har og har haft på Hizb'allah på baggrund af den historiske udvikling, udtalelser de historiske udvikling som de magtstrukturer har resulteret i, blive undersøgt. Med andre ord vurderes ikke blot på retoriske strukturer, men også de handlinger som er fulgt, givet en forhåndsforståelse af, at disse har været meningsudfyldt i forhold til den religiøse diskurs og som sådan er produkter heraf. Derfor anvendes et langt bredere materiale end en diskursanalyse bygger på. Således vil det i høj grad hvilke handlinger, som aktørpositionen har manifesteret sig i.

### **Signifikante magtstrukturer i Hizb'allahs religiøse diskurs**

Den religiøse diskurs, som Hizb'allah er med til at producere og reproducere, hævdes altomfattende legitimitet. Som Hizb'allahs tidligere ansvarlige for internationale relationer og nuværende parlamentsmedlem Nawaf al-Mussawi for nogle år siden forklarede denne forfatter: *Islams ånd er altomfattende og inkluderer alle aspekter af livet* (Mussawi, int.). Det er naturligvis ikke overraskende, at Hizb'allah som islamisk organisation hævder dette, men det betyder, at organisationen må forstås som fuldt impliceret i den religiøse diskurs. Ikke alene beror Hizb'allah i sin subjekt opfattelse på den religiøse diskurs, men denne tildeles samtidig primat, således at andre diskurser som Hizb'allah forholder sig til, også skal hente mening i forhold til den religiøse diskurs, som organisationen hævder, skal meningsudfylde alle aspekter af det sociale liv. Hvad enten der er tale om politik, rituelle praksisser, gennemførelse af væbnede handlinger eller familieforhold, må disse derfor meningsfikseres i og på baggrund af den religiøse diskurs. Den konkrete religiøse diskurs fungerer dermed som begrebsapparatet, som Hizb'allah trækker på i sin meningsfiksering og fortolkning af den sociale virkelighed. Alle argumenter, aktiviteter og vurderinger må artikuleres i forhold til den religiøse diskurs' nodalpunkter og øvrige meningsfikserede indhold for at give mening og hente legitimitet. Organisationen trækker således på den religiøse kosmologi, mytologi og eskatologi i sin italesættelse af verdens begivenheder og aktører. Verden hævdes at være organiseret omkring en bipolar kosmisk konflikt mellem det sataniske og det rette, der vil vare frem til Dommedag og gennemsyrrer alle sociale niveauer fra international politik, krig og fred til den enkelte menneskes hverdagsproblemer og dagligliv.<sup>5</sup> I denne konflikt hævdes Gud at have pålagt mennesket pligt til at yde modstand og opretholde et irrekonsibelt konfliktuelt, *khilaf*, forhold til det onde, en pligt, hvis opfyldelse vil føre til en belønning for den enkelte i det hinsides (eks. Nasrallah 24.4.2000, 17.11.2003, Qassem, 2005:35) og for fællesskabet i det jordiske.<sup>6</sup> På den baggrund kan i Hizb'allahs retorik identificeres fire aktørpositioner, som organisationen inddeler og vurderer alle aktører i den jordiske verden.<sup>7</sup> Enkelte jordiske aktører artikuleres som jordiske manifestationer af Satan og dermed immanent og uforanderligt undertrykkende og onde.<sup>8</sup> Alle andre end de jordiske materialiseringer af den sataniske ondskab konstitueres med muligheden for at vælge mellem det rette og det onde strid eller konflikt, *ikhtilaf*.<sup>9</sup> *Ikhtilaf* adskiller sig fundamentalt fra *khilaf*. I modsæt-



ning til det irrekonsible forhold, *khilaf*, som de retlede skal opretholde, giver *ikhtilaf* nemlig mulighed for fredelig sameksistens og et harmonisk forhold med de retlede (Saad-Ghorayeb 2002:108).

Ligeledes må rammer for handlingsanvisninger være baseret på og finde mening i forhold til den religiøse diskurs. For Hizb'allahs vedkommende gælder, at *jihad*, at stræbe i og for Guds vej, og overkomme de medfølgende vanskeligheder, fremstilles som selve forudsætningen for det religiøst retlede liv.<sup>10</sup> *Jihad* er ikke desto mindre en alsidig affære med syv differentierede modaliteter, der fremstilles som uløseligt forbundne og gensidigt afhængige (Khashan og Moussawi, 2007).<sup>11</sup> Således bindes anvendelse af våben, herunder martyrmissioner/selvmoedsbombere, organisk og uløseligt sammen med socialt arbejde og politisk deltagelse. I den religiøse diskurs må disse aktiviteter hente mening i forhold til den religiøse mytologi. Et vitalt nodalpunkt for meningsfikseringen af *jihad* har således været den ufejlbarlige Imam Husseins martyrium i kamp mod Umayyad-leders Yazeeds overtallige tropper i Karbala i år 680. Som den hyppige recitering af Khomeinis gamle slogan: *Hver dag er ashura og alle steder er Karbala* understreger, trækkes lige linjer mellem den religiøse mytologi og den umiddelbare hverdag (Alagha 2006:107). Men som generalsekretær Nasrallah videre forklarer: *Gud kan ikke adlydes ved ikke at adlyde Ham* (Nasrallah 8.11.2003, jf. Mussawi, int.). Ordene henfører til de stramme regler for, hvordan *jihad* må udføres. *Jihad* indebærer nemlig ikke blot at stræbe eller kæmpe for Guds vej. *Jihad* forudsætter også, at denne stræben sker i Guds vej. Målet helliger i sig selv ikke midlet, men er underlagt en række begrænsninger, som findes i den religiøse diskurs.<sup>12</sup> Det betyder, at anvendte midler skal kunne retfærdiggøres i forhold til de i den religiøse diskurs opstillede præmisser.

I artikulationen af Hizb'allahs verdensbillede og handlingsanvisninger spiller de religiøse magtstrukturer en afgørende rolle. To sådanne, delvist overlappende strukturer er af vital betydning for Hizb'allah, nemlig de strukturer, der resulterer af henholdsvis *marjayyya at-taqlid* og *wilayat al-faqih*.

*Marjayyya at-taqlid al-mutlaq*, øverste kilde til efterlevelse, kan som religiøs institution dateres tilbage til midten af det attende århundrede, men fremkomsten af massemedier har medført, at den religiøse magtstruktur har udviklet sig markant op gennem det tyven-

de århundrede (Rosiny 2007). *Marjayyia at-taqlid* er bygget op om to grundideer. Den første er praktiseringen af *ijtihad*, hvilket vil sige rationel deduktion på baggrund af de religiøse kilder såsom Quran og *hadith*. *Ijtihad* praksissen er italesat i forhold til den shiitiske mytologi med en rodfæstning i opfattelsen af, at mennesket – på grund af sin egen fejlbarlighed – på ethvert givent tidspunkt skal efterleve anvisningerne fra de ufejlbarlige Imamer, der som efterkommere af Profeten menes at have fuldstændig og ufejlbarlig indsigt i Guds vilje (Al-Mussawi, int., Khuri 1990). Alene herved kan mennesket sikre, at det lever i overensstemmelse med den religiøse retledning, som Gud ønsker af mennesket. Lige siden den tolvte Imam forsvandt endelig i okkultation, *ghayba al-kubra*, i år 941 har mennesket været afskåret fra umedieret adgang til imamernes ufejlbarlige vejledning. På den mytologiske baggrund argumenteres indenfor *usuli* skolen for, at man må identificere nogle principper, *usul al-fiqh*, til at udlede de islamiske regler med udgangspunkt i de religiøse skrifter. Hvordan man rent praktisk skal overføre principperne for, hvad der er religiøst retledet i den moderne verden, forudsætter rationaliseringen, *ijtihad*, over hvordan principperne skal gennemføres i den aktuelle virkelighed. Hvad der er retledet, skal hele tiden vurderes i forhold til samtiden. Det er dog langt fra alle, der tildeles ret til at foretage *ijtihad*. Det hævdes nemlig at kræve et meget højt niveau af viden og forståelse af de religiøse skrifter og deres applicerbarhed, som kræver gerne 20-25 års avancerede religiøse studier (uden at man derved er selvskreven) (Abisaab 2006: 249-250). De få personer, der opnår den fornødne indsigt, kaldes *mujtahid*.

Det andet rationale, som *marjayyia al-taqlid* involverer, ligger i snæver forlængelse af den første, nemlig at de mange mennesker, som ikke besidder den nødvendige indsigt i religionen, i stedet må efterleve og følge *mujtahids* vurdering og eksempel for at sikre deres religiøse retledning, hvilket kaldes *taqlid*. De folk, der efterlever *mujtahids* vurderinger, kaldes *muqallideen*, de der imiterer, i flertal og *muqallid* i ental (jf. Saad-Ghorayeb 2002:60, ICG 2005:20, Fayyad, int.). Der er dog den vigtige forskel på vejledningen fra henholdsvis Imamerne og *mujtahid*, at sidstnævnte ikke regnes for ufejlbarlige, idet de ikke har fuldstændig indsigt i Guds planer. Hvor Imamerne altså per definition er fejlfri i sine religiøse vurderinger, kan *mujtahid* potentielt set tage fejl. Tilsammen indebærer *taqlid* og *ijtihad*, at der etableres en relationel magtstruktur mellem *mujtahid* og *muqallideen*, hvor *mujtahid* – i Imam al-Mahdis fravær - har til opgave og ansvar for at

sikre, at almindelige mennesker, *muqallideen*, lever i overensstemmelse med de religiøse bud på ethvert givent tidspunkt ved at foretage kvalificerede, rationelle vurderinger af, hvad der er religiøst korrekt i nutiden, når nu disse ikke forhold ikke er direkte beskrevet i de religiøse kilder. Dermed er selve *mujtahid*-positionen konstitueret med en mere privilegeret adgang til formuleringen af den religiøse diskurs end *muqallideen*, men samtidig betyder fejlbarligheden, at der er plads til forskellige vurderinger af den religiøse retledning.

I tilgift til relationsstrukturen mellem *mujtahid* og *muqalideen* findes der internt blandt *mujtahids* et uformelt hierarki, hvor de mest lærde *mujtahid* betragtes som *maraji at-taqlid*, autoritative kilder til efterlevelse, en anerkendelse der er de allerfærreste forundt. Qua sin store (om ikke ufejlbarlige) forståelse af Guds vilje menes en sådan *marja*, ental af *maraji*, at fungere som et fyrtårn for almindelige menneskers, og andre lavere rangerende *mujtahids*, bestræbelser på at holde sig på den snævre sti af religiøst retledning. For at leve op til det, skal en *marja* ideelt set kombinere en unik forståelse af religiøs lærdom og ræsonnement med en personlig fromhed, overbevisning og retfærdig karakter (Walbridge, 2001). Ideelt set burde der i teorien blot eksistere én ultimativ *marja*, *al-marja al-tamm*, som i så fald ville være den universelt anerkendte autoritet med den ultimativt største indsigt i religionen. Ikke desto mindre har der altid været en pluralitet af *maraji*.<sup>13</sup>

Det flydende og relativt abstrakte hierarki mellem *maraji* etableres dog ikke blot af den gensidige anerkendelse af kunnen og antallet af *mujtahid*, der følger hans lektioner, men også størrelsen af deres følge af *muqalideen* (Alagha 2006:74-75). Der er tale om en meget uformel struktur, hvor en *mujtahid* selv kan erklære sit *marjaiyya*, men samtidig forudsætter anerkendelse både fra lægmand og kolleger. Den enkelte *muqallids* valg af *marja*, som skal ske blandt nulevende *maraji*, er også uformelt og foranderligt. Det gør det meget vanskelig at identificere og vurdere, hvor mange tilhængere de enkelte *maraji* har. Netop fordi *marjaen* er konstitueret som fejlbarlig, er det – i modsætning til forholdet til imamen - op til folk selv at vælge en *marja*, som de mener kan vejlede dem til det retledede liv, som skal sikre dem en plads i himmerige. Dette valg – eller rettere den akkumulering af valg – medfører, at selvom *muqallid*-positionen altså umiddelbart er artikuleret med en mindre privilegeret direkte adgang til religionens refortolkning end *marja-*

positionen, er positionen samtidig konstitueret med stor indirekte indflydelse, fordi *muqallideen* er med til at så at sige vælge hvem, der skal have en privilegeret adgang til religionen, idet størrelsen af den enkelte *marjas* følge er af stor betydning.

Idet omfang at folk er tilstrækkeligt impliceret i den religiøse diskurs til at følge en *marja*, og dermed selv acceptere en *muqallid*-position, nyder *marjaen* stor betydning med sin meningsfiksering af dele af folks livsverden<sup>14</sup>. De dele af *muqallideens* livsverden, som *marjaen* accepteres legitim ret til at meningsudfylde, har varieret betragteligt over tid og mellem de enkelte diskurser. Traditionelt har *marjaens* autoritet overvejende omfattet sociale, familiemæssige og personlige livsområder med behandling af alt daglig hygiejne, ægteskabelige forhold og religiøse ritualer, men har også rakt langt ind i det politiske rum. Den religiøse nyfortolkning, som fremtrædende *ulama* med blandt andet Ruhollah Khomeini og Baqir al-Sadr – qua deres *marja*-status – i spidsen formulerede ved Najafs akademier i 1960'erne, indebar således en øget legitimitetsrækkevidde langt ind i det politiske felt, således at de *maraji*, der tilhørte den aktivistiske strømning, også gjorde krav på indflydelse i det politiske rum. Strømningen rummede dog forskellige fortolkninger af hvordan. Nogle vurderede, at den religiøse retledning indebar at give politisk retning og fungere som politisk drivkraft, mens andre mente, at de religiøse ledere ligefrem skulle fungere som samfundets politiske lederskab. Blandt sidstnævnte fandt man *ayat'allah* Khomeini, som på baggrund og i tilgift til *marjaiyyat al-taqlid* institutionen foretog en sammenkobling af det religiøse og det politiske lederskab. Det skete i hans teori om *velayat-e faqih*, eller på arabisk *wilayat al-faqih*, Juristens (i religiøs jura, *fiqh*) formynderskab/vejlederskab.

### ***Wilayat al-faqih***

Khomeinis teori om *wilayat al-faqih*, Juristens formynderskab, sammensmeltede det religiøse og det politiske lederskab i én person, *wali al-faqih*. Det var netop placeringen af politisk autoritet hos én retfærdig *faqih*, der udgjorde grundlaget for etableringen af en islamisk stat, hvilket ellers hidtil havde været betragtet som en umulighed uden de ufejlbarlige imamers tilstedeværelse (Alagha 2006:90). *Wali al-faqih* blev således institutionaliseret som *rahbar moazzam*, øverste leder i Den Islamiske Republik Iran med særdeles

omfattende beføjelser, som øverste instans indenfor såvel den lovgivende, udøvende og dømmende magt (jf. Den Islamiske Republik Irans forfatning, art. 57, 110).<sup>15</sup> Det var denne post, som Khomeini selv beklædte frem til sin død i 1989, hvorefter han blev efterfulgt af den til dato siddende Ali al-Khamenei. Qua sin position som *marja al-taqlid* havde Khomeini privilegeret adgang til at videreudvikle *marjayyia*-institutionen med en genfortolkning, der ændrede de ellers fremherskende religiøse magtstrukturer. Den politiske autoritet blev fortsat legitimeret med reference til den mytologiske Imam al-Mahdi, men i Imamens fravær skulle den politisk, økonomiske og juridiske autoritet betros til én centraliseret religiøs ledelse, der kunne sikre retledning. Dét, der ifølge Khomeini kvalificerede *wali al-faqih* til en så ultimativ magt, var en unik indsigt i guddommelig lov, jordiske forhold samt hans unikke egenskaber indenfor retfærdighed og fromhed, som gjorde *faqih* i stand til lede det retledede samfund i overensstemmelse med Guds ønske herfor (Khomeini 1970). *Wali al-faqih* blev altså meningsfikseret med en yderst privilegeret adgang til religionen. Adgangen adskilte sig fra *marjaiyyatet* på navnlig to måder. For det første blev én person tildelt en helt unik adgang til religionen i modsætning til de facto pluraliteten af *maraji*. Hvor *muqalideen* kunne vælge indenfor denne pluralitet af *maraji*, svandt lægmands råderum ind i forholdet til *wali al-faqih*, idet dennes unikke formynderskab hævdes at være gyldig for hele *ummah* (og dermed heller ikke kun indenfor Irans nationalgrænser). Hvor *marjayyia al-taqlid* institutionen altså resulterede i en pluralitet af uformelle, sidestillede magtstrukturer af positioner, *maraji*, hver med privilegeret adgang til fortolkning af religionen, blev med *wilayat al-faqih* italesat med en unik adgang. For det andet var det felt, som privilegeringen omfattede anderledes end *marjaens*. *Wali al-faqih*s politiske autoritet blev ikke meningsfikseret som en erstatning for, men snarere et supplement til *marja al-taqlid* institutionen. I lidt forsimplet form kan man sige, at det traditionelle *marjayyia* overvejende har bestået i vejledning af sine tilhængere i det spirituelle og private rum, mens *wali al-faqih*s lederskab tæller det politiske rum. *Wali al-faqih*s lederskab var dog funderet i dennes position som *marja al-taqlid*. Den nøjagtige distinktion mellem de to er dog forblevet uklar. Khomeini formåede således aldrig at afklare den præcise relation og afgrænsning mellem de to institutioner inden sin død.

### ***Wilayat al-faqih*s betydning for Hizb'allah**

Det er vanskeligt at overvurdere *wilayat al-faqih*s betydning for Hizb'allah. *Wilayat al-faqih* har ganske enkelt været hjertet og rygraden i hele Hizb'allahs ideologiske struktur lige siden organisationens dannelse. Accept af *faqih*'s autoritet er derfor en forudsætning for adgang til organisationen, ligesom ideologien formidles i alle organisationens aktiviteter med billeder af *wali al-faqih* på gader og stræder til organisationens undervisningsorganer såsom *hawzas*, skoler og spejderkorps (Saad-Ghorayeb 2002:kap 2, Harb og Leenders 2005). Én Hizb'allah-forsker har ligefrem kaldt *the party [Hizb'allah] itself [...] an extension of wilayat al-faqih* (Hamzeh 2004:34). Organisationen betragter således *wali al-faqih* som legitim stedfortræder og formynder for den tolvte imam, imam al-Mahdi og derfor som en decideret hellig position (Mussawi, 2004). Den nuværende generalsekretær Hassan Nasrallah forklarede kort efter organisationens oprettelse, at *He who rejects the authority of the wali al-Faqih, rejects God, Ahlul beit* [ efterkommerne af Imam Ali og hans kone Fatima] *and is almost a polytheist* (Nasrallah, i Saad-Ghorayeb, 2002:64). Med andre ord er en afvisning af *wali al-faqih* i Hizb'allahs øjne grænsende til at afvise religionen selv. Ifølge Hizb'allah er det altså nødvendigt at følge de regler og systemer, som *wali al-faqih* opstiller, for at leve og handle i overensstemmelse med islam (Qassem 2005:70-71). En accept af religionen betyder altså også en accept af *wali-faqih*-magtstrukturen. *Wali al-faqih* bliver på den måde meningsfikseret med en unik position i forhold til formulering af religionen. Som daværende leder af Hizb'allahs tænketank, nuværende parlamentsmedlem, Ali Fayyad forklarede: *It is wali al-faqih that guides everything, and it is the compas* (Fayyad int., jf. Hizb'allah 1985: art. 1).<sup>16</sup>

*Wali al-faqih*s unikke adgang til at fortolke religionen betyder, at Hizb'allahs verdensbillede og handlemuligheder formuleres af *wali al-faqih* qua dennes unikke adgang til at fortolke religionen. Det er således *wali al-faqih*, der anerkendes ret til at rubricere verdens aktører i de aktørkategorier, som Hizb'allah opfatter og arbejder på baggrund af. Det er altså *wali al-faqih*, og ikke Hizb'allah selv, der i sidste ende definerer organisationens løbende definering og redefinering af venner og fjender (jf. Saad-Ghorayeb 2002:67). Der har derfor aldrig været forskel på de fjendebilleder, som *wali al-faqih* Ruhollah Khomeini eller senere Ali al-Khamenei, har tegnet op og de, som Hizb'allah har fulgt og handlet i forhold til. I den religiøstinformerede meningsfiksering, som Hizb'allah trækker

på, er det den amerikanske ledelse (ikke den amerikanske befolkning) og den israelske stat, der er italesat som nutidige manifestationer som henholdsvis kilden til ondskab<sup>17</sup> og produktet af rendyrket ondskab.<sup>18</sup> Italesættelsen indebærer, at den amerikanske ledelse og staten Israel tillægges nogle immanente, uforanderlige motiver samt en specifik relationel position som de retledes definatoriske modsætning i den kosmiske konflikt. Øvrige nationale og internationale aktører italesættes kontekstuellet som venner og fjender i forhold til, hvorvidt disse opretholder et fjendskab til og gør modstand mod de jordiske manifestationer af det onde, altså den amerikanske ledelse og Israel.

Ligeledes er *wali al-faqih* konstitueret med privilegeret adgang til at formulere rammerne for religiøs retledet handlinger, givet de konkrete omstændigheder. *Faqihen* lægger således rammerne for, hvordan modstanden i den kosmiske konflikt skal ske og med hvilke redskaber, eller, med andre ord, hvad der er tilladt indenfor de syv forskellige *jihad*modaliteter, som Hizb'allah arbejder med. Fayyad forklarede således:

He [wali al-faqih] draws the basic principles, the basic goals and the general policies, but he does not get involved in specific details. According to Hizb'allah, the wali al-faqih draws the basic path, but the way this basic path is taken and used is according to each arena (Fayyad, int.).

Dermed menes *wali al-faqih* at skabe konsistens i de retledes modstand i den kosmiske konflikt mod det onde for at skabe størst mulig effekt (Qassem 2005:70). Fayyads udtalelse peger på to væsentlige aspekter: Dels at *wali al-faqih* har en unik privilegering i forhold til at definere, hvad der falder indenfor den religiøse retledning, dels at hvad der er religiøst retledet betinges af de konkrete, lokale betingelser. To eksempler herpå har været brugen af martyrmissioner/selvordsmissioner heri samt politisk deltagelse i, hvad der ellers betragtes som et illegitimt system. Det var således efter en sanktionering fra *wali al-faqih* Khomeini, at det blev tilladt for Hizb'allah at foretage sin første martyrmission i Zur i november 1982. Uden *wali al-faqih*s billigelse havde denne praksis ikke været tilladt (Saad-Ghorayeb 2002:67). Et andet eksempel var Hizb'allahs deltagelse i det første parlamentsvalg i Libanon efter borgerkrigen i 1992. Her var det den nuværende *wali al-faqih* Ali al-Khamenei, som traf beslutning, om at dette var tilladt (Qassem 2005:191). Betoningen af den konkrete lokale kontekst reflekteres i de to overordnede måder, som *faqihen* udarbejder sine vurderinger på.

For det første udstikker *wali al-faqih* på eget initiativ vurderinger, som gælder generelt for hele *ummah*'en - i praksis dem der anerkender hans legitimitet, herunder Hizb'allah. For det andet kan han tage stilling til spørgsmål ved konkrete nationale kontekster på forespørgsel af eksempelvis aktører såsom Hizb'allah. (Qassem 2005:187-189).

Der er dog tale om udstikning af overordnede retningslinjer og ikke indblanding i detailregulering. Således hævdes Hizb'allahs lederskab, planer og implementering styret af organisationen selv. Som Nasrallah i 1993 selv formulerede det:

*[...] both the supreme leader and the Imam, who wields legal authority, believe that we are an occupied country and that, as such, it is our legal right right to resist this occupation. As to how we do it, they leave the matter for us to decide whether we throw a bomb or attack a position with Katyushas, and do not interfere at all.[...] the supreme leader, who has the right to interfere, does not do so at all; he only says that there should be a resistance, and Hezbollah does the rest (Nasrallah 31.8.1993: 134 , se endvidere Hamzeh 2004: 70).<sup>19</sup>*

*Wali al-faqih* udspænder så at sige den bane, som Hizb'allah må spille på og bestemmer hvilke redskaber som organisationen har til rådighed i værktøjskassen, men hvordan og hvornår de bliver brugt, er op til Hizb'allah selv. På den måde underlægger Hizb'allah sig fuldt ud *wali al-faqih*s lederskab qua dennes magtposition i religionen. Det er således i dag Khameneis beføjelse at lægge rammerne for Hizb'allahs gøren og handlen i forhold til de forskellige typer *jihad* samt klassificering af venner og fjender.

Hizb'allah synes dog at have opnået stadig større aktørautonomi indenfor *wali al-faqih*s vejledning i løbet af sine snart tre årtiers eksistens. Det mest håndfaste eksempel herpå så man i forbindelse med, at Hizb'allah for første gang valgte at gå med i den libanesiske regering i 2005. Selvom det var et markant skift i forhold til partiets tidligere praksis, faldt den religiøse legitimering ikke fra Khameneis hånd, men fra den Hizb'allah allierede libanesiske *sheikh* Afif al-Naboulsi i Jabal Amail (Alagha 2006:174, 192). Man kan pege på to primære årsager hertil. For det første har Hizb'allah med tiden udviklet stor egenkapacitet til at foretage religiøse vurderinger. Sammen et veludbygget apparat af præcedensskabende vurderinger fra Khomeini og Khameneis hånd, der har nuanceret grundlaget for at foretage vurderinger – har det givet bedre grundlag for at vurdere religiøse



øsiteten af egne handlinger. Dette er som sådan en bevægelse *indenfor* magtstrukturen, mens den anden årsag som sådan indebærer en forandring af *wali al-faqih* og Hizb'allahs relationelle position i strukturen og dermed den religiøse diskurs som sådan. Årsagen skal nemlig identificeres i den udfordring, som *ayat'allah* Khomeinis død medførte, som umuliggjorde den hidtidige sammenkobling af *marjaiyya al-taqlid* og *wilayat al-faqih*, som ellers havde været en essentiel komponent i den oprindelige begrundelse for sidstnævntes religiøse legitimitet.

Med *ayat'allah* Khomeinis død den 3. juni 1989 blev *wilayat al-faqih* institutionen fundamentalt udfordret. Ved hans død var der ingen *maraji*, der længere tilsluttede sig Khomeinis version af *wilayat al-faqih*, som den var blevet gennemført i Iran. Få år efter Khomeinis død var *ayat'allah* Hosein Ali Montazeri, der ellers var udpeget af Khomeini som sin efterfølger, blevet stadig mere skeptisk over den praktiske implementering af ideologien og udtrykte blandt andet sine tanker om at begrænse *faqih*'ens autoritet i en 600 sider lang afhandling (Ehteshami og Zweiri 2007: 28). I mangel af bedre blev den tidligere præsident – og *wilayat al-faqih*-tro – Ali al-Khamenei udpeget (Roy 1994:173-174). Det var et yderst kontroversielt valg, da Khamenei før indsættelsen ikke besad de tilstrækkelige religiøse akkreditiver. Khameneis religiøse akkreditiver begrænsede sig til en status af *hojjat al-islam*, islams bevis, og han havde derfor ikke den nødvendige religiøse rang. Dette var ellers et krav stadfæstet i den iranske forfatning, men med henvisning til at Khameneis tjeneste for den islamiske republik talte lige så meget som avanceret religiøs træning, blev forfatningen revideret (Roy 1994:173-174, Takeyh 2009: 117). Som nævnt var selve *wali al-faqih* en videreudvikling af *marjaiyyat al-taqlid* institutionen, idet det var en unik indsigt i *fiqh*, den religiøse jura, i kombination med indsigt i temporale forhold, der kvalificerede en person til at varetage det politiske lederskab. Der var derfor mange – heriblandt nedenfor nævnte *ayat'allah* Muhammed Hussein Fadlallah –, der så det som en erodering af selve institutionens religiøse legitimitet. Ikke desto mindre anerkendte Hizb'allah med det samme Khameneis autoritet om end organisationen ikke tildeler Khamenei den samme religiøse status som Khomeini (Qassem 2005: 55). Selvom Hizb'allah derfor fortsat arbejder indenfor rammerne udstykket af Khamenei kan hans suboptimale religiøse akkreditiver have været medvirkende til at skabe større plads i Hizb'allahs udfyldelse heraf. Selvom *wali al-faqih* helt overordnet fortsat udstikker ram-

merne for Hizb'allahs handlinger, har organisationen i dag således langt større frihedsgrader og ansvar for udførelsen af handlinger, end det var tilfældet tidligere.

### **Hizb'allahs aktørstatus i forhold til *marjaiyya al-taqlid***

Hizb'allah har haft et sammenfald mellem *wali al-faqih* og *marja al-taqlid*, når det har været muligt. Således betragtede Hizb'allah indledningsvist Ruhollah Khomeini og fra 1994 Ali al-Khamenei som organisationens officielle *marja* (eks. Nasrallah 26.5.2000, Fayyad, int.). Khomeini tildeles dog en helt særlig betydning af organisationen. Hizb'allah benævnte ham ligefrem som 'religionens fornyer' med henvisning til den shiitiske traditions betoning af, at der én gang i hvert islamisk århundrede skulle fremkomme en person, der vil bringe ny liv i religionen. Med udnævnelsen af Khomeini til religionens fornyer, sidestilles han ligefrem med et par af Imamerne, der tillige i deres tid blev udpeget til denne ærestitel (Saad-Ghorayeb 2002:65). Hizb'allahs *hawzat al-ilmiyya*, religiøse akademier, var derfor også underlagt Khomeinis autoritet, ligesom organisationen fulgte Khomeinis vurdering af tidspunkter for religiøse højtider som *ashura* og *ramadan* (Abisaab 2008: 243, 246). Efter Khomeinis død fulgte en række turbulente år, hvor Hizb'allah pegede på forskellige *maraji*. Indledningsvis pegede organisationen på *ayat'allah sayyed Abdul Qasim al-Khoi*, men da han døde pegede Hizb'allah fra 1993, i lighed med Khamenei, på den iranske *alim* Muhammed Ali al-Araki, som dog døde allerede året efter (hvilket dog ikke kunne som den store overraskelse, eftersom han var 106 år, da han blev *marja*). I det deraf følgende magttomrum erklærede Khamenei i december 1994 sit eget *marjaiyya*, med hjælp fra en magtfuld organisation af undervisere fra de religiøse akademier i den Qom, der udfærdigede en anbefalingsliste over syv *ulama*, inklusive Khamenei, som folk opfordredes til at vælge som deres *marja* (Chehabi 2006b:299). Den mødte (og møder) stor modstand i konservative, religiøse kredse i Iran (og udenfor landets grænser), fordi hans religiøse akkreditiver blev anset som utilstrækkelige til, at han kunne accepteres som den mest lærde i *fiqh*, kravet for at blive *marja* (Sankari 2005:264). Resultatet blev den kuriøse og nyskabende konstruktion, at Khameneis *marjaiyya* begrænsede sig til muslimer *udenfor* Iran. Argumentet var, at hans ansvar som *wali al-faqih* for hele den muslimske nation, *ummah*, nødvendiggjorde hans *marjaiyyat*, idet det gjorde det muligt at tilbyde shiiter udenfor Iran, som boede i et ikke-revolutionært miljø, mulighe-

den for at vælge en *marja*, der videreførte den islamiske revolution. Andre kvalificerede revolutionære *marajis* tilstedeværelse i Iran betød, ifølge ham selv, at det ikke var påkrævet, at han også var det (Chehabi 2006b:300). På den måde forsøgte Khamenei igen at sammenbinde de to magtstrukturer, der er afledt af henholdsvis *wilayat al-faqih* og *marjaiyya*, på trods af at han selv var årsag til, at disse blev brudt. Khameneis (selv)forfremmelse til *marja* på trods af manglende religiøse akkreditiver fremstod samtidig i høj grad som et forsøg på at binde det vigtige *marjaiyyat* i den Islamiske Republik Iran som *primus inter pares* i den shiitiske verden, eller med Shaery-Eisenlohns ord *shia-islams Vatikan* (Shaery-Eisenlohr 2008: 144). Det var en status, som Hizb'allah fra starten formelt accepterede. Som sådan anerkendte Hizb'allah altså Khamenei en privilegeret religiøs position også indenfor de sociale områder, der hører under *marjaiyyatet*. Dét sagt, har Hizb'allah aldrig lagt skjul på, at Khamenei ikke når Khomeinis niveau indenfor *fiqh*.

Khameneis *marjaiyyat* og Hizb'allahs tilknytning hertil sendte organisationen på kollisionskurs med Libanons mest prominente og respekterede *alim*, Muhammed Hussein Fadlallah. Fadlallah havde ellers været en helt afgørende figur og drivkraft i det islamiske miljø, *hala al-islamyyah al-shiyyah*, som Hizb'allah voksede ud af, og siden haft stor betydning for og indflydelse mange i og omkring organisationen som en fast støtte til den væbnede modstand mod Israel.<sup>20</sup> Efter en kort flirt med *wilayat al-faqih* i starten af 1980'erne var Fadlallah blandt de mange kritikere af institutionens implementering (Sankari 2005: 287, Saad-Ghorayeb 2002:64, Kramer 1997: 104). Hizb'allah betragtede det derfor i høj grad også som en udfordring af Khameneis autoritet i Libanon, da Fadlallah erklærede (efter et intermezzo med Sistani som sin *marja*) sit eget *marjaiyyat* i stedet for at anerkende Khameneis. Fadlallah begrundede dette med, at arabere behøvede en leder, der talte deres sprog og forstod deres umiddelbare miljø i stedet for en iransk *marja*, der ikke havde indsigt i den arabiske libanesiske hverdag. I forlængelse heraf langede han ud efter den iranske *ulama* for at forsøge at etablere Iran med en særlig status indenfor shia islam. Det førte i de følgende år til kold luft mellem Fadlallah på den ene side og Khamenei, det religiøse establishment i Qom i Iran og Hizb'allah, på den anden (Shaery-Eisenlohr 2008: 144).<sup>21</sup>

Hizb'allahs forhold til Khamenei, Fadlallah og de herres respektive *marjaiyyat* er dog mere kompliceret end som så. For det første har Hizb'allah opnået større egenautonomi indenfor sin relation til Khameneis *marjaiyyat*. Den 17. maj 1995 blev generalsekretær Hassan Nasrallah og Muhammad Yazbak, leder af Hizb'allahs juridiske dimension, udnævnt til Khameneis religiøse repræsentanter, *wakilayn shariyyan*, i Libanon (Alagha 2006: 45). Derved blev de bemyndiget til blandt andet til at modtage den religiøse afgift *khums* og andre religiøse donationer fra *muqalideen* på vegne af *marja al-taqlid* Khamenei. I denne sammenhæng er det dog vigtigere, at udpegelsen af Nasrallah og Yazbeck som *wakilayn* også betød, at disse blev bemyndiget til i nogen grad og indenfor visse sociale områder selv at fortolke udførelsen af religiøse pligter i en libanesisk kontekst i Khameneis navn (Alagha 2006: 192). Hizb'allah blev således et 'filter' for Khameneis overordnede religiøse vurderinger indenfor de private, familiemæssige og rituelle sfærer skulle igennem, før de nåede ud i de libanesiske gader og hjem. Dette giver Hizb'allah et øget aktørråderum. Selvom Hizb'allah altså anerkender Khameneis religiøse autoritet som *marja al-taqlid*, har den libanesiske organisation altså i praksis opnået selvstændighed i implementeringen indenfor dette område – i lighed med hvad man så i forhold til *wali al-faqih positionen*.

For det andet synes Hizb'allahs forøgede frihedsgrader i forhold til Khameneis *wilayat* og *marjaiyyat* udfyldt med et øre til en anden religiøs autoritet, nemlig *marja al-taqlid* Muhammed Hussein Fadlallah. Mens Fadlallahs forhold til Iran i femten år forblev så betændt, at *alimen* først omkring nytår 2009 igen mødtes med iranske repræsentanter, var forholdet til Hizb'allah mere foranderligt. Forholdet mellem Hizb'allah og Fadlallah tødde i først omgang op, da sidstnævnte lovpriste den islamiske modstands bedrifter efter Israels tilbagetrækning i 2000 og forsvarede Hizb'allahs ret til at bevare sine våben (Sankari 2005:268). Alligevel oplevede man blandt andet en fyring af en højtstående person i Hizb'allahs store organisation – chefen for organisationens tv-station *al-Manar* – med henvisning til, at han var loyal mod Fadlallah (Norton 2007:118). Ligeledes var Fadlallah og Hizb'allah på kant i forholdet til Hizb'allahs ageren i det libanesiske politiske system, hvor *ayat'allahen* flere gange kritiserede, at organisationen kaldte politisk deltagelse en religiøs pligt, *taklif*, hvilket han mente var at bruge det religiøse begreb som 'salgsvarer i en politisk basar' (Alagha 2006: 62). På den anden side har organisationen aldrig stillet

spørgsmålstegn ved Fadlallahs religiøse autoritet, men tværtimod et utal af gange rost hans religiøse meritter (se eks. Nasrallah 31.8.1993: 137, Moussawi, int.). Højtstående ledere i Hizb'allah har således kontinuerligt frekventeret Fadlallahs prædikener, ligesom det er velkendt, at vice-generalsekretær Naim Qassim jævnligt besøgte Fadlallah for konsultationer (Sankari 2005:268). Det har sat sig spor. Navnlig på tre områder synes Fadlallahs reformistiske gradualisme og pragmatisk aktivisme at have været en stor inspirationskilde for Hizb'allah. Således menes Fadlallah indenfor det politiske område dels at have haft stor indflydelse på den fløj i Hizb'allah, der gik ind for deltagelse i det libanesiske politiske system fra 1992, dels at have fungeret som retningspil for den *infital*-strategi, åbenheds-strategi i forhold til samarbejde med andre konfessionelle grupper, som organisationen har fulgt siden 1991 (Azani 2009:98, Sankari 2005:246). Derudover virker Fadlallah til at have inspireret et skift i organisationens forsøg på at udbrede den islamiske bevidsthed. Fra at Hizb'allah i de første år arbejdede med at frembringe en islamisk atmosfære oppefra ved hjælp af ydre tvang, hvor eksempelvis tøjregler blev håndhævet med korporlige midler og hvor butikker, der solgte alkohol kunne risikere at få smadret hele lageret, foregår udbredelsen i dag langt mere diffust, med en spredning nedfra gennem organisationens sociale apparat og medier, i lighed med den praksis, som Fadlallah altid har promoveret.<sup>22</sup> Mens et Hizb'allah med forøgede frihedsgrader indenfor Khameneis *marjaiyyat* og *wilayat* navnlig i det seneste årti i praksis har været præget af Fadlallahs *marjaiyyat*, har grænsen dog gået ved udfordringer af hjørnестenen i Hizb'allahs religiøse univers, *wali al-faqih*s unikke autoritet. Fadlallahs udråbelse af eget *marjaiyyat*, og den dermed implicite udfordring af Khameneis ditto, udfordrede *wali al-faqih*s autoritet, dels fordi den implicit satte spørgsmålstegn ved Khameneis religiøse legitimitet, dels fordi det kunne tolkes som en kritik af Hizb'allahs accept af iransk politisk styring qua *wilayat al-faqih*-institutionen.

Der er dog endnu et væsentligt aspekt af Hizb'allahs relation til *marjaiyyatet*. Om end Hizb'allah stærkt opfordrer sine medlemmer og tilhængere til at følge organisationens eksempel og acceptere Khomeini og senere Khamenei som *marja*, fritstilles medlemmer og tilhængere i deres personlige valg af *marja* (Saad-Ghorayeb 2002:65). Ganske få menes at have fuldt disse opfordringer. I stedet følger overvejende arabiske *maraji*. Hizb'allahs accept af Khomeinis *marjaiyyat*-adskillelse sig således fra et flertal af libane-

siske shiiter (i den udstrækning, at de libanesiske shiiter på dette tidspunkt overhovedet fulgte en *marja*), som fulgte den Najafbaserede Abu al-Qasim al-Kho'i, der siden 1970 var blevet betragtet som *marja at-taqlid* (Walbridge 1997:63-87). Selvom Hizb'allah opbakning blandt den shiitiske befolkning er vokset massivt i årene, der er passeret siden Khomeinis død, synes det ikke at have medført et stort libanesisk følge til Khameneis *marjaiyya*. Der findes dog ingen præcise opgørelser på området, idet forholdet mellem *muqallid* og *marja* er uformelt, omskifteligt og vanskeligt målbart. Forskere på området er dog samstemmende enige i deres vurdering af, at et stort flertal af Libanons shiiter, heriblandt Hizb'allahs støtter og medlemmer, i stedet har fulgt enten *ayat'allah* Ali al-Sistani i Irak eller den libanesiske *ayat'allah* Fadlallah. Enkelte menes dog fortsat at følge Khomeini eller Khoi posthumt, selvom dette bevæger sig i gråzonen af det tilladelige. (Deeb 2006:71, 94)<sup>23</sup>. Det betyder, at hverdagslivet i privaten hos de fleste libanesiske shiiter i højere grad er påvirket af Sistani og Fadlallah end af Khamenei. Når den almindelige libanesiske shiit – herunder Hizb'allahs støtter og tilhængere – søger mod sin *marja* i forhold til hvordan familiære og rituelle aspekter af det sociale liv skal indrettes til at leve i overensstemmelse med Guds ord, vender de sig altså i højere grad mod Sistani og indtil for nylig Fadlallah end Khamenei.<sup>24</sup> Det bemærkelsesvise herved er, at såvel Ali al-Sistani som Muhammed Hussein Fadlallah afviser Hizb'allahs *wilayat al-faqih* i den nuværende implementerede udgave, som Khamenei og Hizb'allah bakker fuldstændig op om (Sankari 2005: 287, Saad-Ghorayeb 2002:64, Kramer 1997: 104, Sistanis hjemmeside, sistani.org). På den måde kan man groft sagt konkludere, at Hizb'allahs politiske rammer udstikkes af *wali al-faqih* Ali al-Khamenei, mens de menige shiiters hverdag fra Hizb'allahs side i praksis er blevet overladt til Sistani og Fadlallah.

Hizb'allahs position indenfor de religiøse magtstrukturer, der resulterer af *marjaiyyat al-taqlid* institutionen, er altså ganske kompleks. Selvom Hizb'allah anerkender Khameneis *marjaiyyat*, er det en tilknytning, der kvalificeres på tre måder. For det første overlades organisationens medlemmer og støtter selv at vælge, hvilket betyder, at størstedelen i stedet har fulgt *maraji* Sistani og Fadlallah i deres dagligdag. For det andet har Hizb'allah som organisation opnået forøgede frihedsgrader i forhold til Khameneis *marjaiyyat* som organisation. For det tredje har Hizb'allah fundet stor inspiration hos Fadlallah i udfyl-

delsen heraf. Grænsen har dog været, når denne udfordrede den vitale magtstruktur, som følger af *wilayat al-faqih*, i Hizb'allahs religiøse ideologi.

### **Khamenei optegner banen, men Fadlallah og Sistani bestemmer hverdagen**

En opmærksomhed på de religiøse magtstrukturer, der er indlejret i Hizb'allahs religiøse diskurs, kan bidrage med en væsentlig nuancering af, hvorfor Hizb'allah handler som de gør, og hvordan de påvirkes af eksterne aktører. Religiøse magtstrukturer influerer således signifikant på Hizb'allah som en organisation, der forstår og fremstiller sig selv i og på baggrund af en altomfattende religiøs ideologi, har religiøse autoriteter privilegeret adgang til at forme både organisationens grundlæggende verdensbillede samt rammerne for religiøs retledning indenfor distinkte sociale felter. Organisationens position indenfor disse strukturer har dog udviklet sig signifikant gennem tiden, så den i dag handler med større autonomt aktørråderum indenfor de religiøse magtstrukturer end tidligere. Hjørnestenen i Hizb'allahs ideologi har siden organisationens etablering været *wilayat al-faqih*, som har placeret det religiøse lederskab indenfor det politiske felt hos én autoritet, tidligere Ruhollah Khomeini, efterfulgt af Ali al-Khamenei. Det betyder, at organisationen følger de overordnede rammer for handlinger og kategorisering af venner og fjender, som *wali al-faqih* meningsfikserer i og på baggrund af den religiøse diskurs. Organisationens frihedsgrader til autonomt at udfylde (og i nogen grad forme) rammerne er dog i dag omfattende. I udfyldelsen af dette råderum har *marja al-taqlid* Muhammed Hussein Fadlallah frem til sin død i 2010 nydt stor indflydelse, på trods af Hizb'allahs formelle accept af Khameneis *marjaiyyat*. Samtidig menes et flertal af Hizb'allahs individuelle medlemmer og støtter at følge Ali al-Sistani og indtil hans død, Fadlallah. Det betyder, at mange libanesiske shiiters hverdag i højere grad præges af arabiske *maraji* end Khamenei. Groft set op betyder det altså, at det er Khamenei, der tegner banen udadtil, mens det er Sistani og Fadlallah, der i praksis optegner hjemmebanen – i hvert fald så længe, at de ikke truer Khameneis politiske autoritet.

Rune Friberg Lyme er cand.scient.pol. og har forsket i Hizbollah og libanesiske forhold ved Dansk Institut for Internationale Studier samt fungeret som rådgiver for Udenrigsministeriet.

### **Primære kilder**

Hizb'allah, 1985: "Open letter addressed by Hizbullah to the oppressed in Lebanon and the world", in Alagha, Joseph, 2006: *The Shifts in Hizbullah's ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*, Amsterdam University Press

Interview med Ali Fayyad, Director of the Consultative Center For Studies & Documentation og medlem af *Majlis al-Siyassi*, foretaget den 27. juni 2004, Haret Hreik, Beirut

Interview med Nawaf al-Mussawi, Chargé de Relations Internationales, foretaget 27. juni 2004, Haret Hreik, Beirut

Nasrallah, Hassan, taler og interviews. Hvis ikke andet er angivet er disse fundet på [www.hizbollah.org](http://www.hizbollah.org), som idag er ude af drift

31.8.1993: "Who is Sayyed Hassan Nasrallah?", in Noe, Nicholas, 2007: *Voice of Hezbollah - The statements of Sayyed Hassan Nasrallah*: 143, Verso

24.4.2000: Text of the Interview arranged by "al Jazeera" Satellite Channel with the Secretary General of Hizbullah his Eminence Sayyed Hassan Nasrallah

19.3.2002: Interview with the Al Watan Newspaper

24.3.2002: The Secretary-General of Hizbullah "Sayyed Hassan Nasrallah" addresses the people at the conclusion of their march on the 10th day of Muharram

23.5.2002: The Secretary General of Hizbullah "Sayyed Hassan Nasrallah" addressing the people at the great festival celebrated by Hizbullah prior to the national day for the resistance and liberation, and the anniversary of the Birthday of the Honorable Prophet Muhammad (P)

4.6.2002: Address of his eminence the secretary general of Hizbullah Sayyed Hassan Nasrallah on the 13th commemoration of his holiness Imam al Khomeini

8.11.2003: Word of the Secretary-General of Hizbullah, his eminence, Sayyed Hassan Nasrallah on the Ritual Iftar of the Women's Association in Hizbullah



- 17.11.2003: Word of the Secretary-General of Hizbullah, his eminence, Sayyed Hassan Nasrallah on the night preceding 23rd of the blessed month of Ramadan 1424
- 20.2.2004: Word of the Secretary-General of Hizbullah, his eminence, Sayyed Hassan Nasrallah, on the First Night of the Sacred Month of Muharram 1425 A.H.
- 2.3.2004: Word of the Secretary-General of Hizbullah, his eminence, Sayyed Hassan Nasrallah on Day 10 of Muharram year 61 A.H.
- 27.3.2004: Word of the Secretary-General of Hizbullah, his Eminence, Sayyed Hassan Nasrallah In memory of Martyr Sheikh Ahmad Yassin
- 18.5.2004: Word of the Secretary-General of Hizbullah, His Eminence, Sayyed Hassan Nasrallah, At the Festive Assembly, in Support of the Wronged Iraqi People
- 23.2.2006: Hizbullah Sec.-Gen. Hassan Nasrallah- the Destruction of the Samarra Mosque is a zionist Plot in Preparation for the Destruction of the Al-Aqsa Mosque

### **Sekundær litteratur**

- Abisaab, Rula Jurdi, 2006: "The Cleric as Organic Intellectual: Revolutionary Shi'ism in the Lebanese Hawzas", in: Chehabi (ed.): *Distant relations – Iran and Lebanon in the last 500 years*: 231-258, I.B.Tauris
- Alagha, Joseph, 2006: *The Shifts in Hizbullah's ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*, Amsterdam University Press
- Almond, Gabriel A., Sivan, Emmanuel og Appleby, R. Scott, 1995: "Fundamentalism: Genus and Species", in: Martin E. Marty og R. Scott Appleby (Eds.) *Fundamentalisms Comprehended*: Chap. 16. vol. 5, University of Chicago Press
- Azani, Eitan, 2009: *Hezbollah: The Story of the Party of God – From Revolution to Institutionalization*, Palgrave Macmillan
- Carrette, Jeremy R. (ed.), 2000: *Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality*, Routledge
- 1999: *Religion and Culture by Michel Foucault*, Routledge
- Chehabi, H.E, 2006: "Iran and Lebanon in the Revolutionary Decade", in: Chehabi (ed.): *Distant relations – Iran and Lebanon in the last 500 years*: 201-230, I.B.Tauris
- 2006b. "Iran and Lebanon after Khomeini", in Chehabi (ed.): *Distant relations – Iran and Lebanon in the last 500 years*: 287-308, I.B.Tauris

- Deeb, Lara, 2006: *An Enchanted Modern – Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press
- Dreyfus, Hubert L. og Rabinow, Paul, 1983: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. ed., The University of Chicago Press
- Ehteshami, Anoushiravan og Zweiri, Mahjoob, 2007: *Iran and the rise of its neoconservatives: the politics of Teheran*, I.B.Tauris
- Fairclough, Norman, 1995: *Critical discourse analysis: the critical study of language*, Longman Group Limited
- 1992: *Discourse and Social Change*, Polity Press
- Foucault, Michel, 1980a: "Truth and Power", in Gordon, Colin (ed.): *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*: 109-133, Harvester Press
- 1980b: "Power and Strategies", in Gordon, Colin (ed.): *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*: 134-145, Harvester Press
- 1980c: "The Confessions of the Flesh", in Gordon, Colin (ed.) *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*: 194-229, Harvester Press
- Hamzeh, Ahmad Nizar, 2004: *In the Path of Hizbullah*, Syracuse University Press
- Harb, Mona & Leenders, Reinoud, 2005: Know thy enemy: Hizbullah, 'terrorism' and the politics of perception, *Third World Quarterly*, Vol. 26, no.1: 173-197
- Heather, Noel, 2000: *Religious Language and Critical Discourse Analysis – Ideology and Identity in Christian Discourse Today*, Bern: Peter Lang
- International Crisis Group (ICG), 2005: *Understanding Islamism*, Middle East / North Africa Report No.37 – 2 March
- Jaber, Hala, 1997: *Hezbollah – Born with a Vengeance*, Columbia University Press
- Khashan, Hilal og Mousawi, Ibrahim, 2007: "Hizbullah's Jihad Concept", in: *Journal of Religion & Society*, vol. 9
- Khomeini, Ruhollah al-Musavi, 1970: *Islamic Governance: Governance of the Jurist*, oversat af Algar, Hamid, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, se eks. <http://www.al-islam.org/islamicgovernment/>
- Kramer, Martin, 1997: "The Oracle of Hizbullah: Seyyid Muhammad Husayn Fadlallah", in: Appleby, R. Scott (ed.) *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*: 83-181, University of Chicago Press

- Laclau, Ernesto og Mouffe, Chantal, 2001: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2.nd ed., Verso
- Mervin, Sabrina, 2008: "Le Lien Iranien", in: Mervin, Sabrina (ed.): *Le Hezbollah – état des lieux*: 75-89, Sindbad
- Minoui, Delphine, 2008: "Les revelations d'un cofondateur Iranien du Hezbollah", in: Mervin, Sabrina (ed.): *Le Hezbollah – état des lieux*: 89-93, Sindbad
- Noe, Nicholas, 2007: *Voice of Hezbollah - The statements of Sayyed Hassan Nasrallah*, Verso
- Norton, Augustus Richard, 2007: *Hezbollah: a short history*, Princeton University Press
- NowLebanon, 2008: *What lies beneath – Are the earthquakjes acts of God or acts of man?*, tilgængelig på <http://nowlebanon.com/NewsArchiveDetails.aspx?ID=50323>
- Qassem, Naim, 2005: *Hizbullaha: The Story from Within*, Saqi Books
- Piscatori, James, 2000: *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*, Leiden ISIM
- Ranstorp, Magnus, 1997: *Hizb'allah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage Crises*. Macmillan Press Ltd.
- Roy, Olivier, 1994: *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press
- Saad-Ghorayeb, Amal, 2002: *Hizbu'llah – Politics and Religion*, Pluto Press
- Sankari, Jamal, 2005: *Fadlallah – The Making of a Radical Shi'ite Leader*, Saqi Books
- Shaery-Eisenlohr, Roschanack, 2008: *Transnational Religion and the Making of National Identities*, Columbia University Press
- Rosiny, Stephan, 2007: "The Twelver Shia Online: Challenges for its Religious Authorities", in: Monsutti, Alessandro, Naef, Silvia and Sabahi, Farian (eds.): *The Other Shiites – From the Mediterranean to Central Asia*: 245-262, Peter Lang
- Takeyh, Ray, 2009: *Guardians of the revolution: Iran and the world in the age of the Ayatollahs*, Oxford University Press
- Torfinng, Jacob, 1999: *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*, Basil Blackwell
- Walbridge, Linda (ed.), 2001: *The Most Learned of the Shi'a – The Institution of Marja' Taqlid*, Oxford University Press

<sup>1</sup> Denne tekst vil terminologisk ligestille benævnelserne diskursteori og diskursanalyse som en forkortelse for en diskursteoretisk analytik (jf. Torfing 1999:12). Dette indikerer en midterposition i diskussionen om diskursanalysen skal ses som en metodologi eller som en teori. Michel Foucault selv opfattede sit arbejde som værende en magtanalyse, ikke en magtteori (Foucault 1980c:199), og Dreyfus & Rabinow hævder da også at både arkæologien og genealogien i bund og grund er metodologier (1983[1982]:Introduction). Til støtte for denne position kan anføres, at der ganske rigtigt ikke er tale om en teori som hævder specifikke kausalrelationer eller søger at producere empirisk deducerbare hypoteser. Men samtidig er det problematisk at reducere tilgangen til instrumentel metode, som repræsenterer et givent felt fra et punkt udenfor (Torfing 1999:12). I stedet indgår det teoretiske og analytiske aspekt i en gensidig udviklende relation (jf. Fairclough 1999:16)

<sup>2</sup> Fairclough selv kollapser ved senere lejlighed de to sidstnævnte kategorier i en såkaldt interpersonel funktion (Fairclough 1995:14)

<sup>3</sup> Hvor Fairclough med sine dominansrelationer fokuserer på de sociale dominansrelationer, der er indlejret i diskurserne – eller i hans retorisk, ideologierne – hævdes i dette perspektiv at disse strukturer involverer differentieret adgang til at foretage fortolkninger og italesætte begivenheder og derved reartikulere den diskursive viden. Med afsæt i Foucaults viden/magt nexus, vil disse strukturer i det følgende blive benævnt magtstrukturer.

<sup>4</sup> Det mest prominente – og et af de meget få kendte - eksempel på intern splittelse i forhold til religiøs legitimitet har været i spørgsmålet om organisationens deltagelse i det libanesiske politiske system. Hizb'allahs første generalsekretær, den radikale Subhi al-Tufeili fastholdte fra midten af 1991 et ønske om en islamisk republik i Libanon og gik dermed imod *wali al-faqih*s religiøse vurdering - og den nye generalsekretær Abbas al-Mussawi. Tufeili forblev i første omgang en del af organisationen *majlis al-shura* efter, at han mistede generalsekretærposten. Det var dog en stakket frist. I maj 1997 annoncerede han en ny bevægelse, den såkaldte ” De sultnes revolution”, og kaldte på civil ulydighed. Den 24. januar 1998 kom reaktionen, da Tufeili officielt blev smidt ud af Hizb'allah. Få dage efter svarede han igen ved sammen med et par hundrede væbnede mænd at besætte et af Hizb'allahs religiøse seminarer, hvilket førte til et blodigt sammenstød med den libanesiske hær (Qassem 2005: 124-125, Alagha 2006: 48)

<sup>5</sup> I marts 2002 forklarede Hizb'allahs generalsekretær oprindelsen af dette kosmiske fjendskab: Da Gud i tidernes morgen har skabt mennesket, befales alle englene at knæle for mennesket. Drevet af sin arrogance og misundelse, nægter Satan, der er *jinni*, en dæmon skabt af ild, som Gud har tilladt at være sammen med englene, at falde på knæ for Guds nye skabning. Det får Gud til at forbande Satan og fratage ham sin nåde. Satan udelukkes dermed fra en plads i Paradis ved Dommendag og må i stedet tilbringe Evigheden i Helvede. Satan erklærer derfor sit evige fjendskab til mennesket og sværger, at han vil gøre, hvad han kan for at skade Guds yndling, mennesket, ved at lokke det væk fra den vej, som Gud har udstukket for mennesket. Derved skabes konflikten mellem Satan og mennesket med et fundamentalt fjendskab mellem Satan og de mennesker, der følger ham, *hizb'Shayan*, på den ene side og på den anden de mennesker, der handler i overensstemmelse med Guds bud og modgår Satans og hans støtter, Guds parti eller gruppe, *hizb'allah* (Nasrallah, 19.3.2002). Den kosmiske konflikt står altså ikke mellem Satan og Gud, men mellem mennesket og Satan. Det skyldes, at Gud i sin almægtighed er hævet over konflikten, idet universet er under Hans ultimative autoritet.

<sup>6</sup> Hizb'allahs vice-generalsekretær Naim Qassem stiller regnestykket enkelt op: *Der er to frugter af jihad-handlingen: Martyrium og sejr. Martyren opnår martyriet, mens ummah og dets frihedskæmpere opnår sejren* (Qassem 2005: 44).

<sup>7</sup> De fire aktørkategorier udledes af to delvist overlappende begrebsdikotomier: *Hizb'shayan* og *hizb'allah* samt undertrykkere, *mostakbarin*, og undertrykte, *mostaz'afin*, som blev ayat'allah Ruhollah Khomeini formulerede. En del forskere har fejlagtigt fortolket dikotomien som en parafrasering af *dar al-harb*, krigens hus, og *dar al-Islam*, Islams hus i betydningen fredens hus, som ikke desto mindre er et specifikt sunni begreb, der ikke genfindes i den shi'itiske tradition, som Hizb'allah bygger sin ideologi på. De to dikotomisæt er i stedet delvist overlappende. *Mostakbarin*, undertrykkerne, er sammenfaldende med *hizb'shayan*, og består altså af Satan og de støtter, som Satan har formået at lokke over på sin side. Omvendt adskiller *hizb'allah* og *mostaz'afin* sig lidt fra hinanden. Hvor *hizb'allah* betegner den gruppe af mennesker, som lever efter Guds ord og aktivt modgår *hizb'shayan*, tæller gruppen af *mostaz'afin*, de undertrykte, såvel de retlede, der aktivt bekæmper *hizb'shayan*, og de mennesker, der ligger under og er offer for *hizb'shayan*s aggressive overmagt, men (endnu) ikke har valgt aktivt at modgå *hizb'shayan*, som de ellers

burde. De støtter altså ikke Satan og er derfor ikke på 'det onde hold', men modarbejder ham heller ikke, som de bør, hvilket koster dem pladsen på 'førsteholdet', *hizb'allah*.

<sup>8</sup> Mere specifik artikuleres *Shaytan*, og dermed også de jordiske magter, der meningsfikseres på den baggrund, med to overordnede karaktertræk. For det første er han af natur uforanderligt ond, hvilket giver sig udslag i herskertrang, racisme, misundelse samt arrogance - netop misundelsen og arrogancen ved menneskets skabelse og særstatus foranledigede ham til at afvise Guds skaberværk. For det andet er Satan bedragerisk, snydende og misledende og forsøger med alle forhåndenværende korrumpere midler at udbrede samme ondskabsfulde arrogance, racisme og misundelse, som han selv står for (Nasrallah 19.3.2002). Hvor den første type karaktertræk består i en indbygget ondskab, er den anden type så at sige et medium for den første type, altså en måde som Satan forsøger at udbrede sin ondskab på.

<sup>9</sup> Dette skyldes en fundamental italesættelse i 'menneske-kategorien', som Hassan Nasrallah har forklaret: *Mennesket har en fri vilje til at vælge alt, hvad der vedrører sit personlige livs detaljer såsom mad, drikke, beklædning, tale og selv private spørgsmål. Man kan blive en fjende eller en ven*. Han fortsatte med at forklare, hvad der var afgørende i kategoriseringen af venner og fjender: "[...] *konflikt med den israelske fjende og modgåelse af den zionistiske fjende er de primære regler, der bestemmer vores relationer, venskaber, fjendskaber etc.*" (Nasrallah 19.3.2002). Italesættelsen i menneskepositionen gælder således også blandt andre Danmark og de øvrige europæiske lande, som ikke er uforanderligt onde, men 'blot' har ladet sig forblænde af *Shaytans* fristelser, men når handlingen ændrer, ændres også fjendeforholdet. Foranderligheden er kommet særlig til udtryk i Hizb'allahs forhold til Frankrig. Frankrig var det første land, der i august 1982 indsatte landtropper som en del af en multinational styrke i Libanon. Styrken blev dog hurtigt involveret i de interne kampe og derfor set som part i borgerkrigen. Det resulterede i et selvmords/martyrangreb på de franske faldskærmstropper i oktober 1983, som kostede 58 mennesker livet. Franskmændene slog igen med angreb på de islamiske akademier og træningslejre i Beqaa, hvor den shiitiske islamiske vækkelse blomstrede. I dag har situationen ændret sig. Hizb'allah har flere gange støttet fransk involvering i Libanon, blandt andet i form af den franske deltagelse i komiteen til implementering af den første nedfældede våbenhvile, den såkaldte April-aftale fra 1996. Som Hizb'allahs vicegeneralsekretær Naim Qassim senere har forklaret: *Franskmændene blev betragtet som vores fjender, fordi de angreb vores baser i Beqaa. Frankrigs position i forhold til os har ændret sig, så vi har også ændret vores* (Citeret i Alagha 2006:53).

<sup>10</sup> Som Hizb'allahs vice-generalsekretær, Naim Qassem, forklarer det således: *Det [jihad] er en integral del af ens sande overbevisning, uden hvilken Guds accept af denne overbevisning ikke er accepteret.* og fortsætter: *De, der ikke lever i jihad lever i personlig ydmygelse og har underlagt sig fjenden, altså Satan* (Qassem 2005: 34).

<sup>11</sup> Overordnet skelnes mellem den store *jihad*, *al-jihad al-akhbar*, og den lille, *al-jihad al-asghar* (Qassim, 2005:34). Den lille *jihad* kan, igen, opdeles i to: En offensiv og en defensiv. Den lille, offensiv *jihad*, *ibtida'i*, består i at udbrede Guds budskab og dermed retledningen i form af Islam over hele kloden. Den lille, defensive *jihad*, *difa'i jihad* er påkrævet, når *al-ummah*, den muslimske nation, rent konkret og i manifest form trues udefra af undertrykkelse, besættelse eller ydmygelse (Qassem 2005:36). Den lille, defensive *jihad* består af mere end blot udførelsen af den væbnede handling i sig selv. Hizb'allah mener, at der religiøst kan udledes tre underformer af den lille, defensive *jihad*, udover den væbnede handling: En forebyggende *jihad*, en logistisk *jihad* og en forhandlings*jihad*. Den store *jihad* adskiller sig markant fra den lille *jihad*, idet den ikke består i bekæmpelsen af ydre fjender, men de indre. Den store *jihad* gør det enkelte individ og hele samfundet klar til at deltage i den lille *jihad* og dermed også i den væbnede kamp. Den store *jihad* har i Hizb'allahs perspektiv både et individuelt og et kollektivt niveau. Hizb'allahs store, kollektive *jihad* består af to elementer: Den samfundsmæssige *jihad* og den politiske *jihad*. (Khashan og Mousawi 2007:13)

Det er værd at bemærke at en offensiv *jihad*, følge Hizb'allah og den shiitiske tradition generelt, ikke er tilladt før Dommagedag. Kun de *ufejlbarlige*, altså Profeten Muhammed og de tolv Imamer, som har fuldstændig indsigt i Guds ønske og derfor kan bryde påbuddet om den tvangsfri religion, har nemlig ret til at erklære offensiv *jihad* (Alagha 2006:87). Indtil da skal den kosmiske konflikt

<sup>12</sup> Som Nasrallah i 2004 forklarede: [...] *Vores kamp forudsætter legitimitet, så vores død bliver til martyrium. Vi må sikre, at detaljerne i kamphandlingerne harmoniseres til Guds tilladelse og tilfredsstillelse og at vores handlinger bringer os tættere på Gud* (Nasrallah 20.2.2004). For et diskursendogent subjekt vil en overtrædelse af de i diskursen altså kunne true det ligeledes diskursivt definerede mål, ambitionen om paradisi til fordel for en evighed i det helvede qua den religiøse kosmologiske viden indlejret i diskursen. Som

Nasrallah forklarede om en ung dreng med martyraspirationer: *Hvis vi fortæller ham, at dette er haram, at dette er selvmord og en synd, så vil denne unge mand ikke bevæge et skridt fremad og ingen kan tvinge ham til at tage et skridt fremad.* (Nasrallah 25.3.2002).

<sup>13</sup> Til tider hævdes den iranske og Qom-baserede *ayat'allah seyyed Hossein Burujerdi* at have været *al-marja al-azam* mellem 1946 og frem til sin død i 1961. I praksis fulgte mange arabere dog den irakiske og Najaf baserede *ayat'allah Muhsin al-Hakim* (Walbridge, 2001: 5). Ligeledes var Khomeini selv ikke på højden af sin popularitet den eneste *marja*. Faktisk menes han overgået i antal af tilhængere af den højt-estimerede *storayat'allah Abu'l Qasim Khoi*, der var en stærk modstander af sammenblandingen af temporal politik og religion, som Khomeini var en af de største eksponenter for (Walbridge 2001: 5, se også Shaery-Eisenlohr 2008: 97-98).

<sup>14</sup> I Libanon er det først indenfor de seneste årtiers religiøse vækkelse, at større dele af den shiitiske befolkning reelt er begyndt at følge en *marja*. Samtidig har der været tale om store geografiske forskelle, som betød, at man helt op i 1980'erne kunne møde shiiter i den stammedominerede Beqaadal, der ikke var bekendt med *marjaiyya*-institutionen, mens det var langt mere almindeligt i det sydlige Libanon, der generelt havde en større religiøs bevidsthed (Walbridge 2001:6). I dag er den dog vidt udbredt i Libanon og er med til fundamentalt at strukturere relationen mellem Hizb'allah og Iran.

<sup>15</sup> Af den iranske forfatnings artikel fem kan man således læse, at *[u]nder okkultationen af wali al-amr [tidens herre, Imam al-Mahdi] pålægges formynderskab [wilayah] og lederskabet af ummah [den muslimske nation] den retfærdige ['adil] og fromme [muttaqi] jurist [faqih], som er fuldstændig bevidst om forholdene i sin samtid, modig, ressourcestærk og med administrative egenskaber.* Som en kuriositet kan det nævnes, at Michel Foudcault faktisk selv overså hierarkierne indenfor den shiitiske *ulama* da han som journalist rapporterede fra den islamiske revolution i Iran.

<sup>16</sup> Autoriteten, som Hizb'allah tilskrev og tilskriver *faqih*, rodfæstes altså ikke i hans position som den øverste leder for den Islamiske Republik Iran, men alene i hans position i den religiøse ideologi. Som Nasrallah i 1993 forklarede: *Forholdet med den øverste religiøse leder er uhyre vigtig for vores islamiske bevægelse, uanset om han er i Najaf eller Neauphles-le-Chateau [hvor Khomeini var i eksil 1978-1979] eller om han er leder over et helt land [...] Forholdet er derfor ikke underlagt geografi eller nationalitet: Det er et spørgsmål om religiøs kompetence og legalitet, uanset hvor det er placeret* (Nasrallah 31.8.1993: 133, jf. Qassem 2005:57).

<sup>17</sup> Dette kommer blandt andet til udtryk i det klassiske *Amerika, Amerika, du er den store Satan* (eks. Nasrallah 23.2.2006) eller udtalelser som *moderen til al ondskab og korruption, den store Satan* (Nasrallah 4.6.2002). Denne satanisering betyder, som Hizb'allahs generalsekretær Nasrallah hævder, at *alle vores problemer og vanskeligheder kommer fra USA og dets politik. Det er amerikansk hegemoni, spil og tilskyndelse til vold* (Nasrallah 2.3.2004), hvilket var en gentagelse af Hizb'allahs oprindelige manifest fra 1985 hvoraf fremgår *Den primære rod til dårlighed er Amerika* (Hizb'allah:1985). Hizb'allah mener således, at USA – qua sin sataniske natur – i bund og grund alene bestræber sig på at dominere verden økonomisk, politisk og kulturelt (eks. Mussawi int, Nasrallah 18.5.2004). Idet al dårlighed i det religiøstinformerede verdensbillede kun kan komme fra shaytan, som den amerikanske ledelse altså fremstår som en nutidig materialisering af, må skadelige naturfænomener også oprinde herfra. Da en række jordskælv gennemrystede levanten med epicentrum i det nordlige Israel fra februar til juni 2008, erklærede Hizb'allah således også, at det var USA's værk (NowLebanon, 9.7.2008).

<sup>18</sup> Israel hævdes at være *[...] en monstrøs, terroristisk og kræftbefængt enhed. Denne enhed besidder en aggressiv natur, der gør den forbryderisk* (Nasrallah 27.3.2004). Idet staten Israel ses som et rendyrket produkt af den sataniske, zionistiske ideologi, rummer og kondenserer den al Satans ondskab i en uforanderlig trang til at slavebinde, korruptere og hegemonisere sine naboer. Det får generalsekretær Hassan Nasrallah til at konkludere, at *[d]et zionistiske projekt i vores region i dag udgør spidsen af ondskab, tyranni, terror og korruption* (Nasrallah 24.3.2002).

<sup>19</sup> I forhold til Hizb'allahs lederskab har generalsekretær Nasrallah således udtalt: *” Vi mener, at wali al-faqih rent faktisk har ret til at udpege vores ledere, men hvad sagde Khamenei, den øverste leder, til det? Han sagde 'Nej, jeres egen konklave skal vælge jeres ledere'”* (Nasrallah 31.8.1993: 134).

<sup>20</sup> Fadlallah havde blandt andet undervist mange af de bærende kræfter i Hizb'allahs dannelse og opfordret flere mindre organisationer til at gå med i den paraplyorganisation, som Hizb'allah var ved sin dannelse (Se eks. Sankari 2005: 167, 201, Saad-Ghorayeb 2002: 13, Azani 2009: 58-59).

<sup>21</sup> Forholdet var så dårligt, at Fadlallah i de følgende femten år fra hans etablering af sit *marjaiyya* har Fadlallahs forhold til Iran så dårligt, at han har fraholdt sig fra at rejse til Iran eller mødes med iranske officials til trods for gentagne invitationer (Sankari 2005: 267, Chehabi 2006b: 300).

<sup>22</sup> Se eks. Jaber, 1997:53 for de første år.

<sup>23</sup> På rygtebasis skulle dette ligefrem inkludere organisationens vice-generalsekretær Naim Qassem, der altid har været tæt på Fadlallah og ofte har besøgt hans prædikener.

<sup>24</sup> Meget lidt kendes desværre til Sistanis indflydelse på de libanesiske shiiter, da opmærksomheden i litteraturen herom hidtil har været sparsom. Der mangles således studier, der behandler Sistanis eller hans *wakil*, stedfortræder, i Libanon, Hamed al-Khalfs, betydning for den shiitiske befolkning i Libanon.

**Lisbet Christoffersen, Kjell Å Modéer and Svend Andersen (eds.): *Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives*. Djøf Publishing, Copenhagen, 2010. 638 pp.**

This heavy volume is the result of work within the wide ranging Nordic Research Network on Law, Religion and Ethics in the Nordic Countries funded by NordForsk during the period of 2005-2008. It reports the state of the art of research on law and religion in the Nordic countries organized under three general themes.

The first theme, 'Law and Religion', details the specific relation between state and church in each of the 5 Nordic countries. The papers provide information on how the legal relations between state and church have developed in the Nordic states and on recent political debates about the historically emerged settlements.

The second theme, 'Late Modern Challenges', covers a more diverse range of issues, including the understanding of 'late modernity' and its symptoms as expressed in the relation between law and religion in the Nordic states and human rights challenges to established state-religion relations. These papers combine empirically detailed accounts of particular problems involving law and religion with more theoretically informed discussion and criticism.

The third theme, 'Challenges from Particular Normative Traditions', presents normative perspectives on the law-religion relationship, including Lutheran natural law, Islam, Feminism and human rights, and discussions of specific cases from the Nordic countries in this light.

The three themes are finally set within a more general research framework raising the question about the relation between law and religion. This framework, and the various questions and debates it gives rise to, receives ample treatment in several (sic!) introductory essays and concluding discussions.

As is apparent from this sketchy overview, the collection is not only big in quantitative terms, it is also both multi-disciplinary, multi-national, and wide ranging in the issues addressed. This broad scope is both the strength and the weakness of the volume considered as a whole. The collection provides anyone interested in the relation between law and religion in general, or its particular evolution or current state in the Nordic countries, with much relevant and interesting information. It also provides detailed and thorough treatments of a number of more particular cases, controversies and issues. On the other hand, the focus of the volume is only unified by the very broad and quite vague idea of 'Law and Religion', the understanding of which is not obviously the same in the different contributions – whereas some contributions take 'law' and 'religion' as more or less fixed and independently defined categories, e.g. 'law' as constitutional texts and international human rights precedent, others take them to be interdependent or as points on a continuum, e.g. the idea of 'legal traditions' as encompassing both black letter law and religious norms. The choice of specific cases and issues furthermore does not always follow any systematic rationale – this is especially the case for the 'late-modern challenges' and some of the 'normative traditions'.



In the remainder of this review I will therefore not attempt to cover the entire volume but will instead focus on two aspects or underlying themes. One theme touched upon many times, mostly as a way of motivating the concern with the relationship between law and religion, is *multiculturalism*. As Silvio Ferrari observes in his 'Introduction to European Church and State Discourses', European states are no longer homogenous nation-states, but now host within their borders different cultural, ethnic, religious, linguistic, and racial communities (36). This fact of multiculturalism raises the issue of the relation between law and religion in countries which formerly relied on having reasonably religiously homogeneous populations. Hjalti Hugason thus begins his case study of the evolution of the Icelandic majority church by noting that 'As multiculturalism has grown in the Nordic countries it has become increasingly difficult to defend' the special status of the Lutheran majority churches (107). In his informative discussion of in what sense Norway can be characterized as a confessional state, Eivind Smith similarly remarks that one of the most powerful arguments in favor of amending the constitution in a way dismantling the privileged status of Lutheran Christianity is a 'concern for the way the constitution may serve as a symbolic glue in an increasingly multicultural society' (134-135). Tage Kurtén in passing motivates his discussion of the reemergence of moral language in what he calls 'late modernity' by invoking the search for 'a *modus vivendi* in multicultural and multi-religious societies' (172). 'Multiculturalism' here of course denotes multi-religiosity and as such it is especially, as Lisbet

Christoffersen notes, 'the influx of a sizeable Muslim population' that has generated debates on law and religion (159).

Given that multiculturalism is used to set the stage for the volume as a whole and motivates many of the contributions, it is a bit strange most contributions only provide partial attempts to answer the question about what the fact of multiculturalism means, or should mean, for the relationship between law and religion. Several contributions detail how areas such as private law generally and family law in particular (e.g. the article by Rubya Mehdi and Jørgen S. Nielsen), as well as the teaching of religion in public schools (e.g. the interesting and highly informative contributions of Tore Lindholm and Pamela Slotte), have become arenas for multicultural contestations or areas where reforms happen or are required in light of multicultural developments. But the normative questions that are raised in or seem to motivate many of these studies are seldom given any sustained or systematic discussion. When Kurtén as noted writes about a *modus vivendi*, he does not explain his invocation of this particular idea (formulated by John Rawls) or give any reasons for why this might be the relevant political approach to issues of pluralism (something which Rawls denies). Similarly, Smith's noted concern for how the constitution can function as symbolic 'glue' remains a metaphor which is not really fleshed out either empirically (is there evidence for problems of lack of stability or solidarity in confessional states?) or with explicit normative argument.

The normative issues are discussed more explicitly in Ingvill Thorsen Plesner's very interesting

contribution on how 'secularism' should be understood, and whether it requires the privatization of religion. Plesner's discussion of hijab-cases in Norway and Denmark includes some helpful and illuminating distinctions between different conceptions both of secularism and public and private. Her question 'how should secularism be defined' is a normative question, and she specifies the criteria for a satisfactory answer to be compatibility with basic human rights principles of freedom of religion and non-discrimination. But as long as one answers this normative question with reference to the legal precedents of the European Court of Human Rights, doesn't the same question reemerge with respect to how the human rights principles themselves should be understood?

Even though Tore Lindholm's discussion of controversies regarding the state-church relationship in Norway is primarily a descriptive account of human rights cases and political bargaining leading to the new parliamentary agreement on state-church relations in 2008, Lindholm also clearly expresses his personal views regarding how these matters *should* be settled. Like Plesner, Lindholm also makes human rights standards of religious freedom pivotal to his criticisms, but he also asserts that these standards can be adequately justified on the basis of the golden rule as formulated in the Bible. This is a clear illustration of the Rawlsian idea that human rights can be based on an 'overlapping consensus' of religious views, which Kurtén disparagingly rejects (177). The problem is not, however, as Kurtén seems to think, that such a consensus is 'theoretical', but that it depends on an interpretation of the religions

in question that actually supports the human rights to be agreed upon, which is apparently not the case for the representatives of the Church of Norway whom Lindholm criticizes. The idea that Lutherans not only can but perhaps should accept liberal justifications of human rights, even when they undercut the privileges traditionally given by the Nordic states (in paradoxical contradiction with Lutheran doctrine) to Lutheran churches, is also endorsed and further spelled out by Svend Andersen in his both theologically and historically enlightening contribution on 'Law in Nordic Lutheranism'. Lutheran theology addressing issues of law and the legal framing of the Lutheran churches should, Andersen concludes, adopt liberal political theories such as those of Rawls, Jürgen Habermas and Ronald Dworkin (407).

Another general theme is the suggestion that the volume is unified by a common approach to law and religion and studies these phenomena under conditions of 'late modernity'. The notion of late modernity is at most a rough description of the fact that religion seems to be politically and socially on the rise again in a number of respects after a comparatively less religiously infused 'modern' period. But the characterization of these periods is difficult and controversial – is it for example true, as Kurtén assumes, that 'modernity' was a 'quest for the objectively true concerning views of life' (165)? That presupposes an understanding of 'modernity' (e.g. in the form of functional differentiated societies, secularized law, international human rights, free market economy, rationally managed welfare states etc.) as itself a form of religion or as a substitute for religion. But

isn't it at least as plausible to claim that these so-called 'modern' phenomena are first of all not a unified whole and secondly often concern something else than traditional religion did or concern the same things in radically different ways?

A similar worry can be raised in response to John Witte's programmatic statement in his introductory essay that the study of law and religion is 'predicated' on the assumption that law and religion are really two sides of the same coin, and that law must always in some way be religiously informed if it is not to degenerate into 'empty formalism' or 'totalitarianism' (43). But the formalism charge simply to confuses *values* of any kind with specific *religious* values. Of course law is informed by values, as Witte's criticisms of legal positivism rightly illustrate, but values are not necessarily religious in any interesting sense. And the implicit claim that law without religion necessarily degenerates into totalitarianism is simply an unsubstantiated and unjustified recycling of Edmund Burke's conservative criticism of the human rights declaration of the French Revolution – hardly something scholarly investigation or systematic normative discussion of law and religion should be 'predicated' on.

Altogether, the volume is informative and invites further discussion. It raises many further interesting issues which cannot possibly be even mentioned here. It certainly provides evidence for the existence of both a fruitful area of investigation and discussion, and a scholarly community committed to its study.

Af Sune Lægaard, lektor, ph.d., afdeling for filosofi og videnskabsteori, Institut for kultur og identitet, Roskilde Universitet.

**Mark Sedgwick: *Muhammad Abduh*. Oxford: Oneworld, 2010. 152 sider**

Forlaget Oneworld har fået den gode ide at udgive en serie med titlen *Makers of the Muslim World*, hvor forskere tilbydes muligheden for at give en kort redegørelse for personer af begge køn, der på skelsættende vis har været med til at præge islam indenfor alle tænkelige områder i alle dele af den muslimske verden. På den måde gives en mulighed for i et overskueligt format at stifte nærmere bekendtskab med personer, der har sat aftryk på det historiske forløb, den muslimske verden har gennemlevet. Muhammad Abduh (1849-1905) er en af de personer, der på afgørende vis har præget den måde, islam er blevet fortolket på i samtiden. Hans tætte samarbejde med Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), med hvem han udgav tidsskriftet *al-Urwa al-Wuthqa*, står i den sammenhæng centralt, og det samme gør de bestræbelser, han senere i sit virke gjorde gældende for fornyelser af bl.a. al-Azhar og det juridiske system i Egypten.

Mark Sedgwick har til serien udarbejdet en biografi af Muhammad Abduh, der vil blive et centralt og ofte benyttet værk for såvel studerende og alle andre, som ønsker at vide mere om reformatoren og hans baggrund. Den er i sin klassiske, biografiske form opbygget som de få andre monografier, der tidligere er blevet udgivet om Muhammad Abduh, og det har tydeligvis været et redaktionelt krav, for kun på den måde opfyldes målsætningen for den serie, den udgives i. Derfor introduceres læseren til hans barndom, til hans ungdom, til hans studier og til et mindre antal

personer, der fik betydning for mennesket Muhammad Abduh. Det er en stor styrke ved monografien, at Sedgwick hele tiden perspektiverer de enkelte faser af Abduhs liv, dels til den sammenhæng i hvilken han virkede under meget forskellige forhold, men også til den rationalitet, der gennem hele hans voksne liv skulle forblive omdrejningspunktet for hans virke. Forfatteren fremhæver med fuld ret, at den oppositionelle politiske tilgang Abduh gennem en overgang i sin ungdom var fortaler for, ikke udvirkede de ønskede resultater og derfor strategisk måtte ændres. Sedgwick ser netop her årsagen til hans brud med al-Afghani.

Analysen af hovedværket *Risalat al-Tawhid*, der præsenterer Abduhs syn på forholdet mellem islam og de udfordringer, den muslimske verden som helhed stod over for i slutningen af 1800-tallet, og som blev udviklet og forfinet i en række forelæsninger, han gav i Beirut, vil glæde mange, fordi Sedgwick i sin tilgang er pædagogisk klar og i sin præsentation af Abduhs tanker er analytisk overbevisende. Abduhs hovedværk er ganske enkelt et moderne værk, der forholder sig til sin samtid, som det konkluderes side 68. Det er ifølge Sedgwicks analyse også et værk, der er stærkt inspireret af europæiske ideer og tanker.

Det billede biografien tegner af Abduh viser en intellektuel, egyptisk muslimsk nationalist, der gerne vil tjene sit land. Dermed har Sedgwick en tilgang til ham, hvor det religiøse nedtones i forhold til det bredere politiske og reformistiske virke, der prægede Abduhs virke. Derfor fremhæves hans store og med tiden voksende interesse for europæisk idéhistorie og filosofi med rette, fordi

det i Sedgwicks vurdering var af central betydning for den rationalitet, Abduh repræsenterede, og som han gennem hele sit liv arbejdede for (igen) skulle slå rod i den muslimske verden. Og det er dette engagement, forfatteren betragter som det, der går som en rød tråd gennem hele hans liv – og som er at finde i alle faser af hans udvikling: ”As a young man, he worked through journalism and politics for the improvement of the conditions under which his fellow Egyptians lived. As Mufti, he worked – still partly through journalism – for the same end”, som det konkluderes side 126. Og dén kontinuitet vil stå krystalklart og veldokumenteret for alle, der læser bogen.

Jørgen Bæk Simonsen.

Professor mso, dr.phil.

Carsten Niebuhr Afdelingen,

Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier

**Inge Degn & Kirsten Molly Søholm (red.):**  
*Tørklædet som tegn – tilsløring og demokrati i en globaliseret verden.* Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2011. 194 sider.

Hvad er kultur? Hvordan underlægges kulturens tegn og koder forandringer? Og hvorledes afkodes kulturelle tegn? (s. 11) udgør de erklærede, overordnede spørgsmål i antologien 'Tørklædet som Tegn – tilsløring og demokrati i en globaliseret verden'. I den velskrevne og veloplagede indledning sammenskriver udgivelsens redaktører både tørklædedebattens væsentligste spørgsmål og præsenterer samtidig bogens og debattens centrale temaer: De vestlige frihedsrettigheders universalitet, de vestlige staters verdslighedsbegreb samt forholdet mellem stat og kirke, kristendommens status i den europæiske kultur, samfundets homogenitet versus multikulturalisme på det lovgivningsmæssige område og endelig (muslimske) kvinders ligestilling. Bogens sigte er at tilføre tørklædedebatten nuancer samt at bidrage både med viden på området og at være med til at italesætte de udfordringer, som et kulturmøde altid skaber (s. 10; 19). Samtidig fremstår udgivelsen også som et (politisk) indlæg i en politiseret debat, når det i det indledende kapitel erklæres, at bogen "som helhed" gerne vil "inspirere" til en sameksisterende tilgang til forskellige kulturer i dagens samfund, der både lægger vægt på demokratiske rettigheder og demokratiske pligter (s. 21).

Antologien falder i to dele, hvoraf første del er koncentreret omkring tørklædets betydning som kulturelt tegn. Her analyserer antropologen Ole Høiris den vestlige kulturs forhold til tørklædet,

mens teologen Jan Lindhardt ser på kristendommens og Vestens forhold til tildækning af kroppen. Etnograf og museumsinspektør Tove Engelhardt Mathiasen undersøger tørklædets betydning i Vesten, hvorimod medieforsker Rikke Andreasen leverer en analyse af mediernes fremstilling af det muslimske tørklæde.

Udgivelsens anden del zoomer ved hjælp af fire eksempler ind på tørklædedebatten og lovgivningen omkring samme i henholdsvis Danmark, Tyskland, Frankrig og Tyrkiet. I denne anden del af bogen fungerer de ovennævnte lande som cases, der konkretiserer analyserne i antologiens første del. Samtidig belyser sidstnævnte kapitler, hvordan opfattelsen af menneskerettigheder og dermed det værdimæssige fundament for de sekulære vestlige demokratier debatteres i forbindelse med migrationer til Europa. Bogens europæiske fokus er sådan set rimeligt nok, om end det også kunne have været interessant med et tværatlantisk udblik. Imidlertid er det således en vedvarende irritation, at antologiens forfattere løbende refererer til 'Vesten' og til 'vestlig' kultur, når de vel i virkeligheden mener (vest)Europa og (vest)europæisk. I sammenhængen forekommer dette noget eurocentrisk.

Høiris' historisk-antropologiske gennemgang af vestens opfattelse af 'de andre' udgør et fremhævelsesværdigt indlæg i antologiens første del. Her fremhæver han udviklingen af to parallelle, men modsatrettede paradigmatiske forklaringsmodeller, der ifølge ham har udgjort den teoretiske ramme for debatten om tørklædet og andre kulturelle symboler de seneste 20 år (s. 28). På den ene side står den partikulære forklaringsmodel med

reference til kultur og kulturrelativisme, og på den anden side findes den universelle forklaringsmodel med henvisning til mennesket og dets civilisatoriske kontekst, mener Høiris. I de seneste års debat har en sammenblanding af de to nævnte paradigmer været fremherskende, når sløret som kulturelt symbol i en kulturel tilgang modstilles med sløret som symbol på kvindeundertrykkelse i en kulturel sammenhæng, der gør krav på universalitet. Som Høiris fremhæver, kan selve tolkningen af sløret som kvindeundertrykkende i sig selv ses som et vestligt eller dansk fænomen, der er funderet i en konflikt, som baserer sig på helt andre modsætninger.

Netop kvindeundertrykkelse – og feminisme – er også centralt i Rikke Andreassens bidrag. Hun leverer et lidt polemisk, men endog virkelig interessant argumentation for, at feminisme i en dansk tørklædekontekst mere end noget andet fungerer som et redskab, der bruges til at kritisere det muslimske mindretal og islam. Via en diskursiv analyse af lovforslag, politiske udspil samt nyheder fra aviser, tv og radio argumenterer Andreassen for, at den danske diskurs om den tørklædebærende, undertrykte muslimske kvinde tjener til at konstruere en dansk selvforståelse af, at ligestilling mellem kønnene allerede er opnået her. Feminismen instrumentaliseres, når meningsmagerne ikke i andre sammenhænge interesserer sig for kvinders ligestilling, lyder det (s. 89).

De to ovennævnte bidrag samt udgivelsens indledende kapitel udgør sammen med Birte Siims indlæg om den danske tørklædedebat i en nordisk kontekst antologiens mest interessante kapitler. Læst i sammenhæng nuancerer og kontekstualise-

rer bidragene på forbilledlig vis hinandens indbyrdes argumenter. I modsætning hertil virker Lindhardts indlæg noget malplaceret, idet en idé-historisk-teologisk gennemgang af sløret i kristendommen forekommer ligeegyldig, da det aldrig sættes i relation til det muslimske tørklæde. Indlægget kommer via denne mangel i stedet til at understrege, at et bidrag fra en religionshistoriker eller religionssociolog havde været på sin plads. Det er påfaldende, at en udgivelse, der bl.a. vil undersøge tørklædets betydning som kulturelt tegn samt bidrage til en nuancering af debatten på området, ikke repræsenterer en af de fagdiscipliner, der står allernærmest. Dette til trods er der alt i alt tale om en udgivelse, der er både vidende, nuanceret og læseværdig.

Af Louise Lund Liebmann, cand.mag., ph.d.-stipendiat ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

**Laura Gilliam: *De umulige børn og det ordentlige menneske. Identitet, ballade og muslimske fællesskaber blandt etniske minoritetsbørn.* Aarhus Universitetsforlag, 2010. 479 sider.**

Journalistiske beretninger om unge minoritetsdrengene som medlem af såkaldte 'indvandrerbander', som kriminelle og som medlemmer af det ildesete Hizb – ut – Tahrir pryder ofte avisernes forsider. Denne bog viser den danske monokulturelle folkeskoles rolle og ansvar i formningen af barnet i en københavnsk skole med høj koncentration af minoritets elever (40%).

Bogen er baseret på Laura Gilliams Ph.d. fra DPU, nov. 2006. Den handler om etniske identitets erfaringer og identitetsforståelser i folkeskolen og om samspelet mellem lærer og elev og mellem klassens børn.

Forfatterens empiri baserer sig på i alt syv måneders feltarbejde. Fem måneder i 4.a, og senere to måneder efter at klassen er blevet til 6.a. Hun overvågede børnenes interaktion i klasseværelset, talte med dem enkeltvis og i grupper, og var i tæt dialog med klasselæreren og andre lærere. Samtaler med skolens inspektør og lytten til snakken i lærerværelset blev suppleret med enkelte samtaler med børnenes forældre.

Studiet placerer sig mellem børneantropologi og uddannelsesantropologi, og analysen bygger på en socialkonstruktivistisk forståelse af, at en persons identitet(er) ikke består i en særegen og konstant essens, men altid er det foreløbige resultat af en lang og kontinuerlig konstruktionsproces, som ethvert menneske gennemgår. Identiteter er konstruerede gennem interaktioner med andre menne-

sker, hvor man lærer om sig selv og andre, som Gilliam udtrykker det. Hendes analyse er funderet i et imponerende udvalg af teori og empiri fra ind- og udland, med Bourdieu som teoretisk hovedinspirator.

Gilliam inkluderer samtlige børn i sin beskrivelse og analyse af intersektionen mellem etnicitet, køn og religion, samt til dels klasse, og hun sætter først og fremmest fokus på etniske minoritetsbørn, specifikt på drengene, selv om også pigerne er i søgelyset. Men disse muslimske piger udfordrer ikke skolens mønster, og deres adfærd forklares i stedet med en anden kategori – køn – eller med at pigerne er mere danske. De kan således passe ind i såvel en pigenorm og normen for den gode muslim, mens drengene ville sætte deres køn og etnicitet på spil ved at tilpasse sig elevnormen og normen for den gode muslim. For drengene er det at være muslimsk dreng, foruden at lave ballade, selve kilden til deres anerkendelse i klassen, som forstærkes gennem den centripetale sociale dynamik, de indgår i, i det maskuline indvandrerfællesskab i skolen, som Gilliam beskriver det.

Skolens danske identitet og privilegering af bestemte kulturelle former betyder, at dansk nationalitet i børnenes øjne kommer til at definere, hvem der hører til, og kommer til at overlappes med de elever, som de kategoriserer som dygtige og som dem, lærerne kan lide. Dette på trods af, at lærerne ikke ønsker, at dette mønster skal opstå. Men lærerne er ikke selv bevidste om den reproduktion af skolens mønster, de udøver, da de agerer inden for "the universe of the undiscussed". Fælles kulturelle former, som f.eks. forståelse af 'viden' eller af 'ordentlig opførsel' i skolen er



således resultat af dominans – af dominerende positioner og diskurser, der har autoritet til at definere virkeligheden, den sandhed og normer for praksis, som skolens lærere har inkorporeret. Det understreges ofte, at lærernes fortolkninger og disciplinering af adfærd er en kilde til børnenes forståelse af sig selv og hinanden, hvor de bl.a. generaliserer om danskere og muslimer. Det er imidlertid ikke disciplineringen i sig selv, men mængden og fordelingen af den, at gør børnene opmærksomme på det kønnede og etniske mønster for disciplinering. De etniske drenge betegner sågar den i deres øjne uretfærdige behandling, disciplinering og straf, som påføres dem og ikke andre børn, som racisme, og delegitimerer derigennem de ellers dominerende og pletfrie danskere.

Drengenes adfærd ses som en modmagt til den hegemoniske praksis, og grundlaget for de oppositionelle kulturelle former og det fællesskab, der er opstået drengene imellem omkring dette, skabes og reproduceres i skolen gennem en negativ cirkel, som både børn og lærere bidrager til.

Drengenes 'ballademager' adfærd obstruerer undervisningens gang og udfordrer lærerens autoritet, viser forfatteren og tilføjer, at "i lærernes fortolkning af og reaktion på denne maskuline adfærd og regelbrydende adfærd ser man et af skolens bidrag til den cirkel, hvor forbindelsen mellem at være etnisk – på Sønderskolen muslimsk – indvandrerdreng og *ballademager* konstrueres" (p. 368). Det muslimske drengefællesskab i 4.a./6.a. omkring 'den rigtige form for' ballade fremhæves som et godt eksempel på, hvordan en kulturel form, skabt gennem modiden-

tifikation, kan strukturere nye deltageres habitus og identitet.

Den hegemoniske maskulinitet bliver grundlaget for opretholdelse af magt i klassen, og anerkendes af de øvrige drenge. Gilliam henviser til maskulinitetsforskningen, der hævder, at modstand mod skolen for mange drenge blot implicerer en anden form for tilpasning til en anden form for autoritet og dominans. Balladen synes imidlertid at være en markeret magtudfordring snarere end et egentligt oprør. Drengene markerer modstand, men kunsten synes at være at bryde reglerne uden at bryde rammen. Drengene manifesterer deres symbolske magt og modstand mod lærernes magt over kroppen, tiden og rummet, en magtudfordring, der både er målet og midlet for disse drenge.

Den begrænsede spaltepads tillader ikke en nøjere gennemgang af bogens meget slående argumenter, ej heller mere end blot en påpegnings af flere gentagelser, der er med til at gøre bogen unødvendig tung. Men, alt i alt repræsenterer bogen en svært tilgængelig, men yderst dybdegående indføring i betingelserne for at være et barn med anden etnisk baggrund end dansk i folkeskolen.

Bogens temaer er uhyre vigtige, ikke blot for akademikere og studerende ved højere læreanstalter, hvor bogen er sikker på at blive en klassiker, hvis den ikke allerede har opnået denne status, men også for skolelærere, politikere og lægmand. Sproget i bogen lægger imidlertid ikke op til, at budskabet vil kunne nå ud til en bredere læseskare. I en mere tilgængelig version kunne budskabet blive den rettesnor, aktører i folkeskolen og de politikere, som tegner skolens praksis, kunne forholde sig til. Det er en skam, at det ikke forholder

sig sådan. Der er så meget på spil i forholdet mellem den danske folkeskole og børn med minoritetsstatus, især børn som bekender sig til islam, at Laura Gilliam burde overveje en kortere, mere mundret udgave af sit påtrængende budskab.

Lotte Bøggild, antropolog.

Ekstern lektor, RUC.

**Nicolai Sennels: *Blandt kriminelle muslimer - en psykologs erfaringer fra Københavns Kommune*. Odense: Trykkefrihedsselskabets Bibliotek, 2009. 159 sider.**

Psykolog Nicolai Sennels var i en kortere årrække ansat ved Københavns Kommunes sikrede institution Sønderbro for kriminelle unge. På baggrund af psykologsamtaler med 250 unge kriminelle, heraf 150 med muslimsk baggrund, har Sennels skrevet en bog om sine erfaringer med 'kriminelle muslimer'. Forfatteren ønsker med sin bog at erstatte de "følelser og luftige holdninger", der dominerer indvandrerdebatten, med en empirisk baseret indsigt. Han skildrer ungdomsfængslet Sønderbro i København, dets klientel og sine samtaler og terapimetoder. Det kunne der være kommet et interessant casestudie ud af, men desværre begår Sennels en række alvorlige metodologiske og analytiske fejl, som gør undersøgelsen til endnu et bidrag i rækken af ideologiske skrifter mod islam generelt. Allerede bogomslaget insinuerer demonstrativt tilgangen, hvor l'erne i ordet "kriminelle" er formet som tvillingetårnene i World Trade Center.

Sennels er også buddhist – som flere andre (såkaldte) islamkritikere – han er tidligere medlem af Østerbro Lokalråd for Dansk Folkeparti og nuværende folketingskandidat for Dansk Folkeparti.

Der er skrevet meget om Sennels undersøgelse i medierne. Store dele af pressen betragtede bogen som et kærkomment indslag i debatten om islam, som på et videnskabeligt grundlag dokumenterede 'faren' ved islam. Særligt *Jyllands-Posten*, som i en leder forsvarede Sennels tanker, var glade for,

at der endelig var en 'ekspert', der kaldte tingene ved deres rette navn (JP, leder 29-03-2009).

Man kan undre sig over hvori ekspertrollen består, for tjekker man Sennels for videnskabelige referencer finder man næsten ikke nogen! Hans referenceliste (som ikke er en litteraturliste, men 83 noter) består helt overvejende af avisartikler. Dvs. faglitteratur og fagligheden man måtte forvente han ville indskrive sig i, som uddannede psykolog, er ikke-eksisterende.

En række forskere og kommentatorer har i forskellige bidrag vist svaghederne ved Sennels metode og analyse – ikke mindst Rune Engelbrecht Larsens blog (*Politiken*) 'Kan muslimer ikke integreres?' fra 10-03-2009, Professor David Dreyer Lassens (Økonomisk Institut, Københavns Universitet) indlæg i *Weekendavisen* 'Fejlslutninger' fra 19-06-2009 og Tea Torbenfeldt Bengtsson (sociolog) og Gitte Frydensbjergs (antropolog) kommentar i *Weekendavisen* fra 07-08-2009 'Muslimer: AndenG'eres kriminalitet falder'.

Nu skal en anmeldelse ikke være en gennemgang af publikationens modtagelse i offentligheden, selvom det i dette tilfælde i virkeligheden er det mest interessante aspekt ved denne bogudgivelse, men derimod en anmeldelse af teksten, som den foreligger. Det er dog svært ikke at gentage nogle af de samme indvendinger, som de førnævnte personer har mod Sennels bog.

Rune Engelbrecht Larsen peger på teoretiske problemer, dvs. det problematiske i generelle konklusioner om en hel religions tilhængere og psykologiske habitus på baggrund af nogle få kriminelle. Ikke desto mindre er det Sennels hovedpointe med hans undersøgelse: "Som psykolog

er det mit indtryk, at den muslimske kulturs opfattelse af aggressivitet er i så skarp konflikt med den danske kultur og lovgivning, at det kan være en afgørende hindring for, at man som muslimsk indvandrer kan blive integreret og føle sig accepteret og godt tilpas i Danmark.” (96), som Sennels skriver. Muslimer er aggressive fordi Muhammed førte krig og fordi muslimer kan knyttes til flere historiske konflikter. Prøver man Sennels teori af på andre religioner – altså at der findes en psykologisk habitus i en religion, som påvirker alle tilhørerne mere eller mindre ens – så vil resultatet hurtigt modbevise hans ræsonnement; buddhister, kristne, jøder, hinduer m.fl. går også i krig og er kriminelle på trods af næstekærligheds og ikke-voldsbudskaber.

David Dreyer Lassen peger på nogle metodologiske fejlslutninger i Sennels undersøgelse, som viser det problematiske i hans påstand om, at der eksisterer årsagssammenhænge mellem kultur og kriminalitet. Sennels begår en fundamental fejlslutning i sin undersøgelse. Det drejer sig om spørgsmålet om repræsentation eller udvælgelse af informanter. Titlen alene slår fast, at det empiriske grundlag udgør en helt særlig gruppe: Unge kriminelle muslimer. Der er to problemer i den tilgang; for det første er der muslimer der ikke er kriminelle og for det andet er der kriminelle blandt andre trossamfunds tilhørere. Hvis det muslimske værdi- og normsystem skulle påvirke individer til at blive kriminelle burde det være en generel karakteristika ved muslimer – og det viser både statistikker og andre undersøgelser ikke er tilfældet. Ligesom en kontrolundersøgelse af andre religioners tilhørere ville have vist, at der også

her er kriminelle (underforstået: hvad er forklaringen så her?).

Endelig peger Tea Torbenfeldt Bengtsson og Gitte Frydensbjerg på misforholdet mellem, at Sennels indskriver sig selv i en humanistisk tradition. Hans programskrift lyder bl.a.: “Humanisme betyder i virkeligheden, at vi skal tage hensyn til det enkelte menneskes behov på trods af dogmer, fordomme og politisk korrekthed.” (71). Den logiske konsekvens af hans i øvrigt sympatiske humanistiske programskrift drager han dog ikke i sin analyse eller konklusioner.

I hans version af humanismen er der to grupper af unge på de sikrede institutioner: muslimerne og danskerne. Muslimerne er ”ydrestyret” og mangler refleksivitet, mens danskerne er ”indrestyret” og refleksive. Muslimerne er altså determineret af islams forskrifter mens danskerne er styret af subtile socialpsykologiske mekanismer. Danskerne har altså frigjort sig fra enhver kulturel påvirkning, mens muslimerne ’hænger’ håbløst fast i kulturens determinerende tyngde. Tea Torbenfeldt Bengtsson og Gitte Frydensbjerg har også opholdt sig på sikrede institutioner, som del af deres forskningsarbejde, og her mødte de ikke ”særlig mange unge, uanset religiøs eller etnisk baggrund, som var refleksive, [eller som] kunne styre deres aggressioner eller havde en ”indre styring”.” (“hvad det end er”, som de lakonisk tilføjer). Deres pointe er, at de unge på institutionerne er ganske ens, når det gælder social, familiær og psykologisk baggrund uanset etnisk eller religiøs tilhørsforhold.

Sennels har som grundantagelse, at andelen af kriminelle muslimer eksploderer og truer selve

fundamentet for den danske velfærdsstat. Bengtsson og Frydensbjergs analyse af samme statistikker fra Danmark Statistik viser en anden virkelighed; andelen af 15-19 årige personer med dansk oprindelse i afgørelser (altså domme ved en retsinstans) er steget i perioden 2000-2007. Andelen af samme med efterkommerstatus er i samme periode faldet. Man kan imidlertid ikke fastslå om der er en sammenhæng eller ej mellem en indeks baseret på oprindelseslande fra Danmarks Statistik og en kriminalitetsindeks fra samme. Den metodologiske fejlslutning er her, at man ikke uden videre kan slutte fra den samlede statistik over kriminalitet og nationalitet til individuel adfærd (årsagssammenhængen er hverken klar eller entydig).

Sennels undersøgelse er med til at skabe billedet af 'den evige muslim', der som i dens forgænger "Der Ewige Jude" (tysk nazistisk propagandafilm fra 1940 af Fritz Hippler), forsøger at bringe dokumentation for – i dette tilfælde – muslimens karakter og muslimerne som snylter på samfundet. Med deres 'ydrestyrede' karakterer vil de – i et Sennelsk perspektiv – altid være en femtekolonne i det danske samfund styret af islamisk aggressivitet. På denne måde indskrives udgivelsen sig i rækken af islamofobiske skrifter, som har til hensigt at tegne et forvrænget billede af muslimer i Danmark.

Brian Arly Jacobsen.

Post doc., ph.d.

Afdeling for Religionshistorie

Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier