

TIDSSKRIFT FOR ISLAMFORSKNING

Nummer 1: Årgang 6 : 2012



Muslimere i transnationalitet

Indholdsfortegnelse



TEMA

- 02 **Indledning: Muslimer i transnationalitet / Transnational islam**
af Nils Bubandt, Maria Lonw og Mikkel Rytter
- 09 **København - Cairo tur/retur: Om transnational politisk aktivisme under karikaturkrisen og det 'arabiske forår'**
af Lasse Lindekilde
- 37 **Hizb ut-Tahrir i Danmark og Storbritannien: Samtidige transnationale og nationale tendenser**
af Kirstine Sinclair
- 54 **Selvets teknologier, e-læring og neo-traditionel islamisk selvudvikling**
af Kasper Mathiesen
- 83 **Ummaen, ungdommen og fordringen om enhed og reform: En analyse af den arabiske fredagskhutba i Det Islamiske Trossamfund**
af Andreas Lysbølt Mathiasen
- 107 **Familielivets skyggesider: Religiøs genforhandling af transnationale steder og relationer**
af Mikkel Rytter

Indledning: Muslimere i transnationalitet / Transnational islam

Af Nils Bubandt, Maria Louw og Mikkel Rytter

Markante begivenheder i nyere tid såsom Rushdie-affæren, den 11. september og karrikaturkrisen har sat islam på den internationale dagsorden. Trods forudsigelser om religionernes mistede betydning og verdens af-fortryllelse synes religion at have fået ny kraft og vitalitet i en moderne global verden. Det er ikke længere alene relevant at forholde sig til globaliseringen af islam, men også til islam som en globaliseringsdynamik.

Alle fem artikler i dette temanummer operer på to niveauer. Dels tilvejebringer artiklerne empirisk viden om, og analytisk indsigt i, 'muslimere i transnationalitet': de viser, hvordan lokale religiøse praksisser og trosforestillinger knytter muslimere - med eller mod deres vilje - til forskelligartede fællesskaber på tværs af landegrænser. Dels giver artiklerne teoretiske perspektiver på 'transnational islam', i den forstand, at de alle på et mere overordnet plan afsøger og diskuterer religionens organisering, appel og plasticitet i en global verden. Vi vil diskutere de to analytiske niveauer lidt mere udførligt hver for sig.

Et fokus på 'muslimere i transnationalitet' tager afsæt i individer og grupper, der bekender sig til, og i varierende grad praktiserer, religionen islam. Deres liv er (ligesom alle andres) placeret i og formet af en lokal og national kontekst med sin egen unikke historie og sine egne unikke mulighedsbetingelser. På samme tid indgår de dog også i forbindelser og fællesskaber på tværs af disse grænser. Termen 'muslimere i transnationalitet' henviser derfor både til muslimere, der lever som del af en majoritet i lande hvor islam er den dominerende religion og derfra knytter forbindelser ud i verden, og til muslimere der qua en forhistorie som migranter eller flygtninge lever som minoriteter rundt om i verden.

Generelt fordrer et transnationalt perspektiv et opgør med den 'metodologiske nationalisme' (Beck 2002; Wimmer og Glick Schiller 2003), der, som en container, lader nationalstaten og dets samfund være ramme for en given analyse. I stedet er det blevet foreslået, at vi begriber vores studieobjekt som 'sociale felter'; en langt mere fleksibel betegnelse som rummer samspillet mellem lokale og globale niveauer og fænomener (Gluckman 2006: 20). Som direkte følge heraf kan 'transnationale

socialle felter' defineres som: 'a set of multiple interlocking networks of social relationships through which ideas, practices and resources are unequally exchanged, organised and transformed' (Levitt og Glick Schiller 2004: 1009).

Ralph Grillo (2004) peger på tre modeller for, hvordan religiøse forestillinger og praksisser knytter praktiserende muslimer sammen i transnationale sociale felter.

1. Det kan ske bi-polært dvs. tilfælde hvor der er to destinationer involveret fx Algeriet-Frankrig eller Danmark-Pakistan.
2. Det kan også ske cirkulært, dvs. at mennesker, kapital, ideer og objekter cirkuleres mellem tre eller flere destinationer.
3. Eller det kan henvise til den overnationale forestilling om den muslimske umma, et forestillet fællesskab der knytter muslimer sammen verden over (Grillo 2004: 865-866).

Samlet tager et perspektiv på 'muslimer i transnationalitet' afsæt i, hvordan personer, familier og kollektiver konkret søger at leve og praktisere deres religiøse tro på deres egne måder indenfor de mulighedsbetingelser, som disse forskellige transnationale sociale felter giver.

Anderledes forholder det sig med perspektivet på 'transnational islam', der henviser til religionens udstrækning og vidtrækkende appel, dens globale organisering samt markante plasticitet. Det er blevet foreslået, at den iranske revolution i 1979 signalerede en ny slags 'globalitet', en verden hvor religion er en central aktør på den globale politiske scene (Berger 1999; Casanova 1994; Habermas 2002). I den forstand er religion blevet en global drivkraft: en proces som for både islam og kristendommens vedkommende er accelereret siden terroranslagene i New York og Washington 2001. Selvom dette er et kendt fænomen, har det kun langsomt ændret ved den akademiske debat om transnationalisme og globalisering, der fortsat fokuserer mere på økonomiske og teknologiske dimensioner end på 'spirituelle' former for globalisering, og derved risikerer at overse, hvor meget det økonomiske og det spirituelle reelt er knyttet sammen i verden i dag. Joel Robbins ser for eksempel spredningen af karismatisk kristendom som et af de mest succesfulde men også oversete eksempler på globalisering (Robbins 2004). Islam synes på samme måde at være globaliseret på en mere intens måde de senere år. Vi bør dog være opmærksomme på den 'presentisme', der ofte sniger sig ind med begreber som transnationalisme eller globalisering, der illuderer at karakterisere tiden lige præcis 'nu'. Dette greb risikerer følgelig at ignorere den lange forhistorie islam og andre globalt ekspansive verdensreligioner har haft i århundreder (Bubandt 2001).

Hvorfor 'rejser' nogle religioner tilsyneladende bedre end andre? For at besvare dette spørgsmål, må man se på de specifikke betingelser der er for religioners udbredelse – og her er et studie af de transnationale sociale felter relevant. Men transnationalisering af en religion kræver, som Thomas Csordas (2009) fremhæver, også noget af religionen selv: for at en religion kan udbredes i stor skala skal den have en 'bærbar praksis' og en 'overførbar besked' (ibid.: 4-5). En succesfuld transnationalisering af islam (eller en hvilken som helst anden religion) kræver desuden at religiøse praksisser og ideer kan 'få et lift' via et transportmiddel. Her opremser Csordas henholdsvis missionsvirksomhed, medier, migration og mobilitet som de mest iøjnefaldende (ibid.: 5-6). Alle fem artikler i dette temanummer illustrerer hvordan disse sådanne 'fartøjer' bidrager til transnationaliseringen af islam fx i kraft af virtuelle læringsfællesskaber, rejsende imamer eller migranternes fortsatte tilknytning til religiøse ideer og praksisser fra deres første hjemland.

I temanummerets første artikel anvender Lasse Lindekilde karikaturkrisen og det arabiske forår til at pege på, hvad han kalder 'transnational aktivisme'. Han diskuterer i hvilken grad transnational mobilisering via nye sociale medier reelt har det revolutionære potentiale til at give mere eller mindre undertrykte minoriteter en stemme, som man ofte umiddelbart tillægger dem. Med udgangspunkt i en analyse af udviklingen af karikatur-krisen i og udenfor Danmark beskriver Lindekilde hvad han kalder en 'boomerang effekt', hvor den meget omdiskuterede imam-delegation var et forsøg på at skalere en lokal konflikt fra 'lille Danmark' til at adressere en bredere offentlighed i andre dele af verden, herunder måske særligt i Mellemøsten. Oprapningen gav imidlertid bagslag og viste sig på sigt at svække sagen og skade omdømme og troværdighed blandt de personer, der deltog i delegationen. På denne baggrund reflekterer Lindekilde over de sociale mediernes frigørende potentiale og betydning i det arabiske forår. Artiklen viser, at selvom imam-delegationen agerede i et transnationalt socialt felt og appellerede til en bredere offentlighed, gav den transnationale mobilisering bagslag for dem i den lokale danske kontekst. Eksemplet illustrerer globaliseringens uforudsigelige dynamikker, for ikke bare var delegationens effekt i Danmark utilsigtet; det var dens effekt i resten af verden også, da rygter om tegningerne spredte sig i ukontrollable netværk medieret af nye sociale medier og motiverede demonstrationer og uroligheder i en række lande, som for eksempel Syrien, Pakistan og Indonesien.

Den lokale nationale kontekst spiller ligeledes en central rolle i Kirstine Sinclair sammenlignende studie af den internationale islamistiske organisation Hizb ut-Tharir's afdelinger i henholdsvis Storbritannien og Danmark. Selvom organisationen slår sig op på at være global og på at arbejde ideologisk for Khalifatets genindførelse, så viser Sinclairs studie af to nationale afdelinger, at organisationen i stigende grad er lokalt forankret og måske i stigende grad begynder at være mere nationalt orienteret, hvilket blandt andet kommer til udtryk ved, at man skifter navn til Hizb ut-Tharir Britain (HTB). I kraft af medlemmernes forankring i nationalstater med vidt forskellige livsbetingelser forekommer det svært (måske endda lidet ønskværdigt) at finde fælles fodslag om en enstemmig vision for organisationen. Artiklen illustrerer, hvordan der kan være forskel mellem transnational islam, her i betydningen af en international organisation med et fælles politisk sigte, og de konkrete udmøntninger disse antager lokalt. Internettet spiller en væsentlig rolle i udbredelse og etablering af den globale organisation, men virker måske på den lange bane direkte modsat, i det internetsiderne kommer til at adressere et lokalt publikum.

Kasper Mathiesens artikel viser ligeledes, hvordan nye medier anvendes i udbredelsen af islam. Med afsæt i det, Mathiesen kalder en neo-traditionalistisk sufi orden, fokuserer analysen på de 'selvets teknologier', der knytter sig til religiøs praksis i bâ'alawiyya-traditionen, som den formidles i de internationale undervisningsforløb, denne sufi-gruppe tilbyder. Kursernes succes afhænger blandt andet af deres evne til at kondensere bâ'alawiyya-traditionens religiøse indhold i en række 'bærbare' praksisser eller rituelle teknologier og en 'overførbare' besked, der især handler om den rette omgang med selvet. Selvet er således både et vigtigt udgangspunkt for sufismens ideer om den korrekte tilbedelse af Allah og for senmodernismens ideer om refleksion og det succesfulde liv. Mathiesen viser, hvordan universitetet i Tarîm, deltagelse i virtuelle læringsfællesskaber samt sommerskoler for dedikerede murids fra hele verden nærmest giver ordenen en centripetal kraft mod centret omkring shaykh al-Habîb 'Umar bin Hafîz samt en centrifugal kraft i sin udbredelse og missionering, hvor dedikerede studerende gennem selvets teknologier skal agere gode eksempler og derigennem øve indflydelse på muslimske brødre og søstre og de lokale sammenhænge, de lever i rundt om i verden.

Som allerede påpeget med Ralph Grillo overfor, er forestillingen om ummaen per definition transnational (måske før-national), idet den samler muslimer i hele verden trods divergerende religiøse retninger og på tværs af etnisk pluralisme, sprogforskelle, landegrænser og kontinenter.

Baseret på en beskrivelse af en række arabisksprogede fredags khutba'er givet af forskellige imamer i Det Islamiske Trossamfund i København, analyserer Andreas Lysholt Mathiasen de udlægnings af ummaen der mobiliseres. Et gennemgående tema er, hvordan ungdommen, som den nye generation, spiller en signifikant rolle for ummaen blandt arabiske muslimer, både i vesten (i dette tilfælde Danmark) og for revolterne i det arabiske forår. Selvom forestillinger om ummaen henviser til et overnationalt muslimsk fællesskab, viser Lysholt Mathiasens analyse, hvordan der i de senere år er sket et konkret skifte i Det Islamiske Trossamfunds generelle standpunkt: hvor der tidligere var fokus på at levere et islamistisk politisk indhold gennem khutba'en, synes det nu vigtigt at præsentere et mere klassisk salafistisk indhold med fokus på ritualer og moralske handlinger.

I den sidste artikel tager Mikkel Rytter afsæt i pakistanske migrantfamilier og diskuterer, hvordan og hvorfor nogle af disse tilsyneladende, trods en markant social, økonomisk og uddannelsesmæssig mobilitet gennem deres fyrre år i Danmark, har mistanke om, at de er ramt af *kala jaddu* (trolddom), der udspringer fra Pakistan. Sådanne forestillinger er integreret del af den Barelvi-tradition og udlægning af islam, der er fremtrædende i store dele af Punjab. Migrantfamilier indhentes så at sige af fortiden. Modtræk mod okkulte angreb erhverves ofte i Pakistan af en *pir* (shaykh), der kan tilvejebringe religiøse teknologier i form af amuletter og bønner. Disse kan bruges som værn mod de dårligheder, der trænger sig på. Det transnationale sociale felt migranterne lever og agerer i har således nogle transcendent dimensioner. Endelig diskuterer Rytter, i hvilket omfang verserende mistanker om okkulte angreb knytter sig til den spirende ontologiske usikkerhed, der dels er resultatet af en migrantfamilieinstitution i forandring og dels af den massive sikkerhedsliggørelse af islam og muslimer, der har taget fart i Danmark siden 2001.

Samlet set viser særnummerets fem artikler, hvordan islam ikke blot manifesteres som religiøs tro, praksis og fællesskaber på tværs af lande grænser, men også hvordan religionen islam i høj grad udgør en global drivkraft og dynamik, der har fået endnu mere signifikans med udbredelsen af diverse sociale og trykte medier, igennem intensivering af tele-kommunikation, og i kraft af den stigende globale mobilitet der er gjort mulig af stadigt billigere flybilletter. Alle fem artikler viser dog samtidigt også (i varierende grad), at den lokale nationale kontekst fortsat spiller en stor rolle for hvordan islam fortolkes og praktiseres af muslimer.

God læselyst,
Redaktionen

Artiklerne i dette nummer af tidsskrift for islamforskning blev første gang præsenteret på et forskningsseminar om 'Muslimere i transnationalitet' afholdt i januar 2011 på Aarhus Universitet, arrangeret af 'FIFO - foreningen for islamforskning' i samarbejde med forskningsprogrammet 'Sufism and Transnational Spirituality' (www.sufism.au.dk).

Referencer

Beck, Ulrik, 2002: "The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited", in *Theory, Culture & Society* 19(4): 39-55.

Berger, Peter, 1999: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Policy Center.

Bubandt, Nils, 2001: 'Efter globalisering? Nogle antropologiske overvejelser', *Jyske Historiker* 94-95: 42-70.

Casanova, José, 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, The University of Chicago Press.

Csordas, Thomas, 2009: 'Introduction: Modalities of Transnational Transcendence', i T. Csordas (red.): *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press, 1-29.

Gluckman, Max, 2006 [1961]: 'Ethnographic Data in British Social Anthropology', i Evans, T.M.S og D. Handelman (red): *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, New York og Oxford, Berghahn Books, 13-22.

Grillo, Ralph, 2004: 'Islam and Transnationalism', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5): 861-878.

Habermas, Jurgen, 2002: *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Levitt, Peggy og Nina Glick Schiller, 2004: 'Conceptualizing Simultaneity: A translocal social field perspective on society', *International Migration Review* 38(145): 595-629.

Robbins, Joel, 2004: 'The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity', *Annual Review of Anthropology* 33: 117-143.

Wimmer, Andreas og Nina Glick Schiller, 2003: 'Methodological Nationalism, the social sciences, and the study of Migration: an Essay in Historical Epistemology', *International Migration Review*, 37(3): 576-610.

København - Cairo tur/retur: Om transnational politisk aktivisme under karikaturkrisen og det 'arabiske forår'

Af Lasse Lindekilde

Abstract

Recent scholarly work on political protest has often highlighted the potential of new social media in gathering transnational support and driving political reforms, not least in authoritarian regimes. This idea seems to have won even more credence after the 'online revolutions' of the 'Arab spring' in early 2011. However, as this article demonstrates, attempts at creating transnational exposure of national political issues through various forms of transnational political activism may also, under certain circumstances, be linked to significant costs. The article delivers an empirical analysis of the effects of Danish Muslims' transnational activities during the Muhammad cartoons controversy in 2005/06 on subsequent Muslim claims-making. The article argues that the envisioned 'boomerang effect' of the transnational activities – the attempt to put pressure on Danish authorities by contacting political and religious authorities in the Middle East – backfired on Danish Muslims. The transnational move was successfully 'securitized' by elements of the media and the political elite, inviting soft forms of repression against especially the Muslim actors involved in the delegations of primarily religious authorities that travelled to Egypt, Lebanon, and Syria in December 2005. These actors were forced into a more defensive mode of claims-making soon after their return to Denmark through processes of name-calling and stigmatization. Building on this case study, the article concludes by suggesting some theoretical modifications/specifications of the boomerang model of transnational activism.

Protesterne mod Jyllands-Postens publicering af tolv karikaturer af profeten Muhammed i september 2005 blev i Danmark ledet af en ad hoc-koalition af muslimske organisationer, som blev grundlagt i dagene efter offentliggørelsen af karikaturerne, og som samlede en bred vifte af nationale og lokale organisationer¹

¹ Forfatteren skylder en stor tak til en anonym referee for konstruktive kommentarer og forslag til forbedringer i forhold til en tidligere version af denne artikel.

De fleste var domineret af arabiske muslimer, men der deltog også repræsentanter fra de numerisk store somaliske og tyrkiske organisationer. Den ledende gruppe i koalitionen var Det Islamisk Trossamfund, som var den dominerende muslimske organisation i Danmark forud for karikaturkrisen. Som reaktion på den manglende succes med at tilvejebringe en form for undskyldning i Danmark i månederne efter offentliggørelsen bestemte denne ad hoc-koalition sig i løbet af december 2005 for at internationalisere konflikten. Deres transnationale aktiviteter, som markerede starten på karikaturkrisens anden fase¹, udspillede sig på mindst to niveauer: en delegation blev sendt til Mellemosten for at mødes med politiske eliter og religiøse autoriteter i et forsøg på at sikre ekstern støtte til de danske muslimers krav; og sociale medier og globale tv-stationer som al-Jazeera og al-Arabiya blev inddraget for at sprede kendskabet til karikaturerne. Flere af disse aktiviteter, særligt de såkaldte 'imam-delegationer' til Mellemosten, som blev gennemført i december 2005, blev modtaget med skepsis i den danske befolkning: hvad var de bagvedliggende motivationer for og interesser i at gøre karikaturerne til et internationalt anliggende? Smed nogle danske muslimer bevidst brænde på bålet i udlandet? Fremlagde disse personer et fair og præcist billede af situationen i Danmark?

Kendsgerningen er, at indholdet af den danske karikaturdebat begyndte at forandre sig i januar 2006 i takt med, at konflikten eskalerede i udlandet med de første massedemonstrationer mod karikaturerne samt flagafbrændinger og forbrugerboycot af danske produkter. I den første uge af februar 2006, begyndelsen på krisens tredje fase, indtraf der en række voldelige episoder med stormløb og ildspåsættelse ved de danske ambassader i Damaskus og Teheran og det danske konsulat i Beirut, hvilket markerede krisens højdepunkt. Begyndelsen på krisens nedtrapning og demobiliseringen af folkelige protester, den fjerde og sidste fase, kan iagttages fra slutningen af februar 2006 og fremefter. Det er en yderligere kendsgerning, at de danske muslimer, som deltog i imam-delegationerne, blev tvunget til at gå i forsvarsposition under de sidste to faser af krisen. Med udgangspunkt i disse observationer undersøger denne artikel 1) danske muslimers beslutning om at deltage i transnationale protester, 2) måden hvorpå disse aktiviteter gav bagslag for de involverede danske muslimer, 3) de teoretiske implikationer af denne form for dynamisk samspil mellem transnational aktivisme og forskellige typer af statsrepression, og 4) begivenhedernes mulige langsigtede konsekvenser for både danske muslimer og den danske politiske elite. Artiklens formål er, gennem et casestudie af danske muslimers protester under karikaturkrisen at belyse hvordan og under hvilke omstændigheder,

transnational politisk aktivisme fungerer/ikke fungerer efter hensigten. Indsigter fra dette casestudie vil løbende blive sammenholdt med den transnationale aktivisme via nye sociale medier, som har spillet en central rolle for udviklingen af det 'arabiske forår' i Nordafrika og Mellemøsten siden februar 2011. Hvor transnational politisk aktivisme banede vejen for politiske forandringer i fx Tunesien og Egypten, viste danske muslimers brug af transnational aktivisme under karikaturkrisen, hvordan denne strategi kan slå fejl og give bagslag. Artiklen argumenterer således for behovet for at nuancere vores forståelse af transnational aktivismes potentiale i realiseringen af politiske krav og griber tilbage til karikaturkrisens transnationale dynamikker for at perspektivere 'succeshistorien' om sociale medier og transnational eksponering under det 'arabiske forår'.

Metodiske overvejelser

Artiklen bygger metodisk på en politisk 'claims analysis'-tilgang, som integrerer elementer af 'protest-event analysis', diskursanalyse og frame-analyse. Et 'claim' eller krav er her defineret bredt som tilkendegivelse af et politisk synspunkt i den offentlige debat via sproglige eller fysiske manifestationer (se Koopmans & Statham 1999a). Der trækkes på en empirisk database over fremsatte krav under karikaturkrisen. Databasen indeholder detaljerede kodninger af alle avisartikler vedrørende krisen, som blev publiceret i Berlingske Tidende fra karikaturerne blev publiceret den 30. september 2005 til krisens demobilisering ved udgangen af februar 2006. Valget af Berlingske Tidende er baseret på et pilotstudie, som viste, at avisen indtog en midterposition blandt de tre største danske dagblade med hensyn til at placere ansvaret for konflikten eskalering hos den danske regering og/eller danske muslimer². Beslutningen om alene at anvende en enkelt avis kan retfærdiggøres gennem eksisterende forskning i aviser som datakilde for kortlægning af protestcykluser, som viser, at under intens offentlig debat af national karakter dækker alle større aviser samme begivenheder og synspunkter (se fx Strawn 2008). Dette ser ud til at være tilfældet for dækningen af karikaturkrisen i Danmark. Det har desuden, ud fra et pragmatisk synspunkt, været nødvendigt at begrænse kodningen til en enkelt avis som følge af den omfattende dækning af krisen i den danske presse. Der blev alene i Berlingske Tidende publiceret 893 artikler om krisen i undersøgelsesperioden.

En ofte fremført kritik af denne form for ‘claims analysis’-tilgang er, at fokus på avisdata reproducerer den selektionsbias, som avisartikler nødvendigvis indeholder, idet dækningen bygger på bestemte nyhedskriterier. Nogle aktører og typer af kravfremsættelse (eksempelvis mindre højludte eller mindre synlige politiske interesser) vil være underrepræsenterede i avisdata. Jeg forsøger at kompensere for dette ved at inkludere andre typer af datamateriale i mit empiriske datasæt (herunder interne nyhedsbreve, pamfletter, organisatoriske dokumenter, fredagsbønner samt noter fra interne debatter eller møder), som indeholder krav fremsat af muslimske aktører, der var aktive i den offentlige debat om karikaturerne. En yderligere kritik af ‘claims analysis’-tilgangen er, at kompleksiteten af den offentlige kravfremsættelse oversimplificeres ved, at der fokuseres på kvantificeringen af hvem, der sagde hvad, hvor og hvorfor. For at imødekomme denne kritik støttes min analyse derfor af interviews med repræsentanter fra de muslimske organisationer, som var aktive i debatten. I den følgende analyse vil den konstruerede database og interviews blive anvendt til at spore konsekvenserne af danske muslimers transnationale aktivisme på 1) den generelle danske debat om karikaturerne, 2) indholdet af muslimske krav i Danmark og 3) mobiliseringen/demobiliseringen blandt forskellige muslimske aktører i Danmark. Denne analyse vil løbende blive sammenholdt med indsigter, som bygger på sekundære kilder om den transnationale aktivisme blandt unge aktivister under det ‘arabiske forår’. Artiklen vil dog først præsentere nogle teoretiske overvejelser om forholdet mellem forskellige former for statsrepression og transnational aktivisme samt muligheden for, at enten repression eller aktivisme giver bagslag.

Repression, transnational aktivisme og bagslag

For at forstå hvorfor danske muslimer valgte den transnationale aktivisme og de konsekvenser denne beslutning havde for den efterfølgende muslimske kravfremsættelse i Danmark, kan der trækkes på viden fra den eksisterende litteratur om forholdet mellem statslig repression og mobiliseringen af kritiske røster/krav i et samfund (for et overblik se Davenport, Johnston & Mueller 2005). I denne litteratur bliver graden og formen af statslig repression ofte anset for at være afgørende elementer i de politiske mulighedsstrukturer, som systemkritikere møder i en given kontekst, og anses for at medforme typen og intensiteten af kravfremsættelse i opposition til statslige autoriteter. Repression har ifølge litteraturen tre konsekvenser for mobilisering. For det første har repressive politiske tiltag, såsom

politiopbud ved protester, overvågning, censur, masseanholdelser og ‘stop and search’-zoner, vist sig at øge omkostningerne ved kravfremsættelse, hvilket har ført til en demobilisering af oppositionen (se fx White 1993). Det er tydeligvis hensigten med sådanne politiske tiltag og har eksempelvis traditionelt været med til at holde folkelige protester for reformer i ave i store dele af Mellemøsten. For det andet har forskningen i andre tilfælde vist, hvordan repression ikke altid får demonstranter til at opgive deres krav, men i stedet forandrer protestens udtryk. I autoritære regimer, som eksempelvis Chile under Pinochet eller Spanien under Franco, som var kendetegnet ved hård statslig repression, viste modstanden mod regimet sig at blive mere personlig og privat og derfor udtrykt gennem mere subtile ytringsformer og arenaer frem for kollektive gadeprotester (Johnston 2005). De senere år har sociale medier vist sig som et nyt slagkraftigt værktøj for politisk protest i autoritære regimer, idet disse mediers kommunikation kun vanskeligt lader sig kontrollere og effektivt kan forene ellers adskilte samfundsgrupper (Shirky 2011). Senest har de nye sociale medier været en væsentlig kilde til politisk mobilisering og koordinering under det ‘arabiske forår’, hvor online-mobilisering i lande som Egypten, Jordan, Bahrain, og Syrien understøttede og flød sammen med politiske protester offline (Lunch 2011: 301). På samme måde hævder en del af litteraturen, at en national repressiv politik kan presse demonstranter til at udvide lokale, nationale eller regionale uenigheder til en transnational arena for at skaffe opbakning til deres krav (Olesen 2005; della Porta & Tarrow 2004; Guiraudon 2001). Det er netop her, at de nye sociale medier med deres globale karakter og evne til at sprede informationer på tværs af grænser, har kunnet spille en så vigtig rolle for fx det ‘arabiske forår’. Via blogs, Facebook, Youtube og Twitter har hele verden kunnet følge med helt tæt på i protesterne på eksempelvis Tahrir-pladsen i Cairo.

En delmængde af denne litteratur om sammenspillet mellem repression, mobilisering og transnationalaktivisme har fokuseret på transnational aktivisme blandt immigranter. Her er det ofte blevet understreget, hvordan immigranter er forblevet socialt, kulturelt, økonomisk og politisk involveret i deres hjemland med afgørende positiv betydning (investeringer, demokratisk know-how, handel osv.) herfor (Basch, Schiller & Blanc 1994; Danese 1998; Portes 1997; Van Hear 1998; Guarnizo & Portes 2003). Nogle forskere peger på, at graden af transnationale aktiviteter blandt immigranter afhænger af mulighederne for integration og politisk deltagelse i bosættelseslandet, hvor

bedre muligheder for deltagelse i bosættelseslandet mindsker sandsynligheden for, at immigranter vil deltage i transnationale aktiviteter rettet mod oprindelseslandet (Koopmans & Statham 1999b, 2001).

Med afsæt i et lignende framework om 'lukkede' og 'åbne' mulighedsstrukturer, har Keck og Sikkink fremsat deres 'boomerang-model' for transnational aktivisme (Keck & Sikkink 1998). Ideen om boomerang-effekten blev oprindeligt udviklet for at kunne forklare forbedringer af menneskerettigheder i autoritære regimer. Argumentet er, at på grund af et repressivt regime i hjemlandet, appellerer nationale menneskerettigheds-NGO'er til udenlandske regeringer, internationale institutioner eller NGO'er i andre lande for at lægge pres på det repressive regime. Eksterne allierede kan eksempelvis forsøge at opnå politisk forandring gennem trusler om materielle eller symbolske repressalier, hvis der ikke sker indsigelser. De unge som var involveret i det 'arabiske forår', benyttede i høj grad blogs, Facebook, Youtube og Twitter i overensstemmelse med denne model. Det kan være svært at vurdere den egentlige effekt af denne form for transnational online-aktivisme, men den har utvivlsomt været med til at sprede information om opstanden og skabe en atmosfære af forandring i det internationale samfund. Faktum er, at i takt med, at de politiske protester tog til i Nordafrika, begyndte det internationale samfund (ganske vist noget tøvende) at lægge pres på de etablerede regimer for politiske forandringer.

For det tredje har repression vist sig at have ikke-tilsigtede, negative konsekvenser i form af øget mobilisering af dissens (Lichbach 1987). Når befolkningen eller dissidenternes allierede opfatter repression som uretfærdig eller ude af proportioner, kan den blive en mulighed snarere end en omkostning for mobiliseringen. Denne mekanisme er blevet refereret til som 'backfire' (Hess & Martin 2006). 'Backfire' eller bagslagsmekanismer er hovedsageligt blevet knyttet til handlinger, som involverer hård repression såsom politi/militærbrutalitet. Det 'arabiske forår' har vist flere eksempler på dette. For eksempel syntes militærets brutale slåen ned på demonstranter i Syrien ikke at have kuet modstanden, men snarere at have styrket den. På samme måde med det Egyptiske regimes forsøg på at lukke ned for mobiltelefoni og internet i januar 2011, hvilket blot fik demonstranterne til at stimle fysisk sammen på Tahrir-pladsen. Men bløde former for repression, såsom hån mod bestemte personer, stigmatisering af grupper samt offentlige udtalelser, som tager afstand fra bestemte aktører, kan også give bagslag (se specielt Ferree 2005). Eksempelvis har forsøg på at delegitimere eller lukke munden

på muslimer i Vesteuropa, der kategoriseres som ‘radikale’ i nogle tilfælde vist sig at virke imod hensigten, fordi disse grupper er blevet yderligere marginaliserede fra majoriteten og herigennem gjort mere attraktive for muslimer, som føler sig fremmedgjorte i samfundet (Schiffauer 2008; Lindekilde 2012).

Det er vigtigt at bemærke, at forholdet mellem repression og mobilisering er dynamisk. Med andre ord influerer mobilisering og modstandsreaktioner også på statslig repression. Her er litteraturen i højere grad enslydende: Øget mobilisering og udfordring af autoriteter vil få autoriteter til at øge repressionen. For eksempel fik massedemonstrationerne og de politiske protester i Libyen Gaddafi-regimet til at sætte ind med fly mod civile demonstranter. Medierne og den offentlige opinion spiller en afgørende rolle for at signalere til stater, hvorvidt, og i hvilket omfang, repression af bestemte former for dissens bliver tilskyndet. Gennem framing af handlinger/krav som legitime eller illegitime skaber medierne og den offentlige opinion ‘diskursive muligheder’, som enten åbner op eller blokerer for statslig repression (Koopmans 2005).

Hvis vi ser på den transnationale aktivisme blandt danske muslimer under karikaturkrisen i lyset af den eksisterende litteratur om det dynamiske forhold mellem repression og mobilisering, fremgår to ting. For det første følger disse aktiviteter, særligt imam-delegationerne, den oprindelige logik bag ‘boomerang-modellen’ for transnational aktivisme. På grund af de manglende politiske reaktioner på protester i Danmark var tanken at løfte karikatur sagen ud af en dansk kontekst – at foretage et ‘scale shift’ – og herved lægge pres på den danske regering udefra (Tarrow & Tilly 2006: 217). For det andet synes den transnationale dynamik, som blev sat i gang at virke modsat af de involverede danske muslimers håb og forventninger. De transnationale aktiviteter fik, som følge af den måde de blev ‘framet’ og opfattet på i den danske offentlighed, meget negative kortsigtede konsekvenser for den efterfølgende realisering af muslimske krav i Danmark. Resten af denne artikel analyserer disse udviklinger mere detaljeret.

Danske Muslimers beslutning om transnational aktivisme

I løbet af december 2005 og januar 2006 valgte ad hoc-koalitionen af danske muslimske organisationer, som nævnt, at brede sagen om karikaturerne ud til en transnational arena med henblik på at finde eksterne allierede på grund af de 'lukkede' politiske mulighedsstrukturer i en dansk politisk kontekst. Gennem demonstrationer, brevskrivning, diplomatiske kontakter, underskriftsindsamlinger og retssager forsøgte koalitionen først at rejse sine krav gennem det danske politiske system og retsvæsen. Disse handlinger viste sig at være frugtesløse. Derfor bestemte koalitionen sig i december 2005 for at 'internationalisere' konflikten. Som talsmanden for koalitionen, Ahmed Akkari, udtrykte det:

Efter to måneders forsøg på at forklare vores synspunkter i Danmark, uden at nogen lyttede eller reagerede på dem, så vi ingen anden udveje end at kontakte indflydelsesrige personer i udlandet og håbede, at de kunne gøre vores synspunkter hørt (Islamisk Trossamfund, 2. marts 2006).

Med andre ord var transnationaliseringen af sagen en reaktion på den 'bløde repression', som den danske regering udøvede gennem sin tavshed og afslag på at mødes med koalitionen repræsentanter.

Mindst tre faktorer gjorde den transnationale arena 'åben' for et sådant træk. For det første gjorde genstanden for danske muslimers indsigelser – hånen af Profeten Muhammed – muslimske samfund i udlandet modtagelige over for danske muslimers krav om en undskyldning. For mange muslimer var angrebet på Muhammed et angreb på alle muslimer. Offentliggørelsen af karikaturerne indebar således et vist transnationalt konfliktpotential. For det andet var Muhammedkarikaturerne en velkommen mulighed for flere muslimske regimer i Mellemøsten og andre steder til at vise, at de stod vagt om respekten for islam for herigennem at opløse kritikken fra islamisk opposition internt. Her var en sag, som i høj grad var værdiladet og næsten omkostningsfri som diplomatisk konflikt. For det tredje var danske muslimske aktører i besiddelse af de nødvendige ressourcer til at gøre det transnationale skridt muligt. Vigtigst af alt havde de værdifulde transnationale forbindelser til magtfulde religiøse autoriteter i lande som Egypten, Libanon og Syrien – 'hjemlande' for flere af aktørerne i imam-delegationerne. Eksempelvis mødtes delegationerne med generalsekretæren i Den Arabiske Liga Amr Moussa,

stormuftien fra al-Azhar Universitet, Sheikh Muhammad Sayyid Tantawi og den indflydelsesrige sunni-prædikant Yusuf al-Qaradawi.

Imam-delegationerne var de mest synlige og de mest afgørende blandt danske muslimers transnationale aktiviteter under krisen. Der var dog også andre. Danske muslimer gjorde således også brug af traditionelle og sociale medier til at udbrede krav i forbindelse med karikaturerne transnationalt (se også Olesen 2007). Med sociale medier menes her e-mail, sms-kædebeskeder, blogs og chat-fora, hvilket de danske muslimer i vidt omfang gjorde brug af og udnyttede den lethed og hurtighed, hvormed sådanne IT-baserede kommunikationsværktøjer kan udbrede synspunkter. Dog er 'ukontrollerbarheden' af sådanne medier og lethed forbundet med at sprede budskaber også blandt disse mediers ulemper. Rygter, misinformationer og misforståelser har en tendens til at florere og få deres eget liv. Karikaturkrisen producerede adskillelige af sådanne eksempler. Blandt disse var rygtet om koranafbrændinger i Danmark, som spredtes til Mellemøsten gennem en sms-kædebesked den 4. februar 2006 og angiveligt ansprede den vrede folkemængde foran den danske ambassade i Damaskus den samme eftermiddag. Ligeledes indeholdt en boykotliste over 'danske' produkter/virksomheder, som florerede i muslimske chat-fora og blogs, flere virksomheder, som ikke er, og aldrig har været, danske. I et forsøg på at modvirke sådanne misinformationer, loggede medlemmer af den multietniske, danske organisation Muslimere i Dialog sig på disse chat-foras for at overvåge diskussionerne af Muhammedkarikaturerne og korrigere den udbredte misinformation om situationen i Danmark. En repræsentant fra organisationen forklarede initiativet på følgende måde:

Det vigtige er at få yderligere eskaleringer stoppet...[...]...Der er mange misforståelser omkring sagen, der har skabt denne uheldige situation, vi står i. Derfor føler vi, at det er oplagt at bruge samme medie til at fortælle, hvad faktum er, hvordan vi muslimer i Danmark føler, og at dialog er bedre end konfrontation. Vi håber, at vores besked til andre muslimer i verden vil sprede sig som ringe i vandet på samme måde som misforståelserne gjorde (Muslimere i Dialog, 9. februar 2006),

For så vidt angår traditionelle medier benyttede muslimske organisationer og enkeltindivider i Danmark sig af kontakter til journalister ved tv og aviser i 'hjemlandet'. Opmærksomhed omkring

karikaturerne på globale stationer som al-Jazeera og al-Arabiya, gjorde det muligt for repræsentanter for danske muslimer at tale til et stort transnationalt samfund af muslimer (og ikke-muslimer) i udlandet.

Danske muslimer var, som antydnet, involveret i kravfremstilling i forskellige arenaer samtidig – for eksempel lokale moskeer, den danske offentlighed og udenlandske offentligheder. I mindst ét tilfælde skabte denne strategi dog problemer for de involverede muslimske aktører, da det kom frem, at der var uoverensstemmelse i kravfremstillingen på tværs af arenaerne. I slutningen af januar 2006 fremførte Ahmed Abu Laban, som var imam og talsmand for Det Islamisk Trossamfund, tilsyneladende modstridende udtalelser i den danske og den arabiske presse. Han støttede boykottet af danske virksomheder i et interview med al-Jazeera, men udtrykte sympati med de danske virksomheder, som var ramt af boykottet, i et interview med en dansk avis. Denne episode og, mere generelt, opfattelsen af, at imam-delegationerne havde eskalerende konsekvenser for krisen, gjorde danske muslimers transnationale aktiviteter centrale i den efterfølgende debat, omend på en negativ måde. Udtryk som ‘tvetunget tale’, ‘skjulte dagsordener’ og ‘janus-agtige’ imamer var typiske beskrivelser af muslimers kravfremstilling i den offentlige debat. I det følgende undersøger jeg, hvordan opfattelsen af danske muslimers transnationale aktiviteter åbnede op for yderligere blød repression fra de danske myndigheder mod de involverede aktører og hvordan denne repression indvirkede på den efterfølgende muslimske mobilisering og kravfremstilling.

Konsekvenserne af muslimsk transnational aktivisme for efterfølgende kravfremstilling

I januar 2006 (krisens anden fase) sås der tegn på, at den transnationale dialektik mellem begivenhederne i Danmark og reaktionerne/begivenhederne i udlandet ville falde ud til de danske muslimers fordel. Med andre ord så det ud til, at ‘transnationaliseringen’ af krisen ville få positive konsekvenser for anerkendelsen af muslimske krav i Danmark. Den danske regerings indifferente indstilling til de muslimske ambassadører i Danmark i den første fase af krisen førte til stigende kritik, ikke alene fra udenlandske muslimske aktører, særligt Egypten og Den Islamiske Konference-Organization (OIC), men også fra en række ikke-muslimske aktører, heriblandt Europæiske ministre samt repræsentanter fra EU og FN. Den danske regering og Jyllands-Posten var således under alvorligt

internationalt pres for at løse konflikten. Karakteren af den transnationale dialektik ændrede sig dog med den hurtige og voldelige eskalering af konflikten i udlandet i begyndelsen af februar 2006. Danske muslimer, som havde hjulpet transnationaliseringen af konflikten på vej, kom under kraftig beskyddning, og vestlige regeringer og internationale institutioner stimlede nu sammen i forsvar for den danske regering. Hvordan kan denne pludselige udvikling forklares?

Kort efter at imam-delegationerne vendte tilbage til Danmark i december 2005, begyndte de første store demonstrationer mod Muhammedkarikaturerne i Mellemøsten, og i midten af januar 2006 spredtes boykotten af danske produkter hurtigt i regionen. Eskaleringen af konflikten i udlandet kulminerede med de voldelige angreb mod danske diplomatiske repræsentationer i begyndelsen af februar 2006. Hvorvidt imam-delegationerne startede denne eskalering, er et meget omstridt spørgsmål, som jeg ikke vil diskutere her. Jeg vil blot bemærke, at imam-delegationerne og de motiver, de blev tilskrevet, trådte ind i den danske offentlighed i januar 2006 og blev et centralt emne i den offentlige debat med afgørende betydning for de involverede muslimske aktører. Debatten ændrede karakter i denne fase af krisen, hvilket afspejles i de emner, der blev fokuseret på i kravfremsettelsen. Tabel 1 viser de vigtigste emner for krav fra både muslimske og ikke-muslimske aktører igennem krisens forskellige faser. Et emne defineres som det diskussionstema, hvorom en specifik påstand fremsætter krav.

Tabel 1. Emner for alle (muslimske og ikke-muslimske) krav fordelt på faser^a i krisen^b

	Fase 1		Fase 2		Fase 3		Fase 4		Totalt	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Muslimsk håndtering af konflikten	10	7.1	62	29.1	40	13.5	15	8.8	127	15.5
Ytringsfrihed	26	18.6	18	8.5	42	14.1	30	17.6	116	14.1
Regeringens håndtering af konflikten	25	17.9	25	11.7	23	7.7	30	17.6	103	12.6
Konfliktløsning	13	9.3	41	19.2	32	10.8	15	8.8	101	12.3
Diskrimination	23	16.4	13	6.1	18	6.1	11	6.5	65	7.9
Integration	1	0.7	9	4.2	26	8.8	22	12.9	58	7.1
Vold	11	7.9	5	2.3	31	10.4	10	5.9	57	7.0
Tolerance/Respekt	14	10.0	8	3.8	22	7.4	6	3.5	50	6.1

Islam som religion	4	2.9	9	4.2	10	3.4	14	8.2	37	4.5
Mediernes adfærd	6	4.3	11	5.2	15	5.1	2	1.2	34	4.1
Lighed/ligestilling	4	2.9	7	3.3	9	3.0	7	4.1	27	3.3
Globalisering	0	0.0	1	0.5	13	4.4	5	2.9	19	2.3
Andre emner	3	2.1	4	1.9	16	5.4	3	1.8	26	3.2
Totalt	140	17.1	213	26.0	297	36.2	170	20.7	820	100

a. Fase 1: 30. september 2005 til 25. december 2005; fase 2: 26. december 2005 til 3.

februar 2006; fase 3: 4. februar 2006 til 25. februar 2006; fase 4: 26. februar 2006 til 20. marts 2006.

b. Procenttallet i hver celle viser procentdelen af et specifikt emne i forhold til alle emner rejst i en given fase

Tabellen viser, at emner som diskrimination, ytringsfrihed og regeringens håndtering af konflikten (for eksempel afslaget på at mødes med muslimske ambassadører) dominerede den første fase af krisen, mens emner angående legitimiteten af den muslimske håndtering af konflikten – først og fremmest anvendelsen af transnational aktivisme – dominerede i krisens anden fase. Næsten 30 % af alle fremsatte krav i anden fase berørte dette emne.

Flere aspekter af imam-delegationerne blev gransket af offentligheden i krisens anden fase. Blandt disse var indholdet af den sagsmappe, som imamerne havde taget med sig til Egypten, Libanon og Syrien. Foruden de tolv Muhammedkarikaturer og arabiske oversættelser af de artikler, der ledsagede dem i Jyllands-Posten, indeholdt mappen kopier af breve, som koalitionen havde sendt til politikere, brevet fra de muslimske ambassadører til den danske statsminister, Statsministerens svar samt et antal hånende billeder, som ikke var blevet publiceret, men sendt til danske muslimer som privat 'hade-post'. Mange kritikere mente, at det kunne være svært at afgøre, hvad der var blevet offentliggjort bredt, og hvad der ikke var, alene ved at se på indholdet af mappen. Det blev ligeledes pointeret, at den arabiske oversættelse af danske navne på muslimske organisationer, som var involveret i protestkoalitionen, overdrev omfanget af støtten. For eksempel blev 'dansk' til 'skandinavisk' i et navn (Nielsen 2006).

Særligt ét bestemt billede i sagsmappen blev diskuteret i stor udstrækning. Billedet viser en mand med griseører og tryne med følgende billedtekst: "Her er jeres Profet Muhammed". En af de danske imamer fra delegationen, Abu Bashar, viste i en nyhedsudsendelse på BBC tegningen til Generalsekretæren for Den Islamiske Konference-Organisation, Ekmeleddin Ihsanoglu. Mange i Danmark kunne ikke se, hvordan dette billede, som var sendt til en dansk muslim i en privat mail, var relevant for debatten om Muhammedkarikaturerne. Det blev desuden bemærket, at artikler, som indeholdt misforståelser om situationen i Danmark, ofte blev bragt i den arabiske presse samtidig med de danske imamers besøg. Det blev eksempelvis påstået, at Dansk Folkeparti var en del af den danske regering og at danske muslimer ikke havde lov til at bygge moskeer. En dansk forsker, som overvågede den arabiske presse, udtalte følgende:

Det er påfaldende at hver gang et besøg fra delegationen nævnes, indeholder artiklen meget forkerte informationer om situationen i Danmark. Jeg er nødt til at sige, at det er et meget mistænkeligt sammentræf (Ziadeh 2006).

Ud fra disse observationer om timingen af delegationerne og den efterfølgende eskalering af konflikten i Mellemøsten konkluderede flere personer i den danske debat, heriblandt dele af den politiske elite, at imamerne havde været med til at smide brænde på bålet i udlandet. Den daværende danske Socialminister, Karen Jespersen (V), formulerede det således:

Imamerne hældte benzin på denne stemning ved at kolportere et rygte om, at danske racister havde planer om at afbrænde Koranen. Således gav de deres bidrag til den tiltagende ophidselse, der endte med boykot, massedemonstrationer, afbrænding af Dannebrog og billeder af statsministeren samt med angreb på danske diplomatiske repræsentationer (Jespersen & Pittelkow 2006: 27).

Argumenter om 'loyalitet' og 'sikkerhed' blev således centrale. Sagt på en anden måde blev imam-delegationerne 'sikkerhedsliggjort' ved deres indtræden i den danske offentlige debat (Buzan, Wæver & de Wilde 1998). Idet sagen blev gjort til et nationalt sikkerhedsspørgsmål, lagde det op til ekstraordinær politisk opmærksomhed og handling. Ud fra dette perspektiv havde imam-delegationerne

sat den nationale sikkerhed på spil ved at kanalisere vreden fra muslimske regimer og ekstremister mod Danmark. Som følge heraf blev de involverede danske muslimer beskrevet som eksempelvis ‘fjenden indefra’ eller ganske enkelt ‘forrædere’. Denne tankegang blev sat på spidsen, da Dansk Folkeparti opfordrede til en undersøgelse af muligheden for at tilbagekalde statsborgerskabet for fire navngjorte imamer, som havde deltaget i delegationerne, på grundlag af landsforræderi. Sådanne ekstraordinære tiltag resonerede fint med opfattelsen af ‘undtagelsestilstand’ blandt store dele af den danske befolkning og den politiske elite: Danmark stod over for den værste udenrigspolitiske krise siden anden verdenskrig. Sikkerhedsliggørelsen af danske muslimers transnationale aktiviteter skabte således en diskursiv mulighed for politiske autoriteter, som åbnede op for repression af de involverede muslimske aktører. Det var ikke kun den yderste højrefløj, som greb muligheden for at stigmatisere og fremmedgøre de centrale aktører fra den muslimske protestkoalition bag imam-delegationerne. Den politiske elites delegitimering var næsten komplet, som eksempelvis da integrationsminister Rikke Hvilshøj (V) foreslog, at regeringen stoppede med at involvere danske imamer i integrationsprojekter. Forslaget om at stoppe samarbejdet med muslimske religiøse autoriteter vandt bred støtte på tværs af det politiske spektrum i februar 2006. Dette afspejlede opfattelsen af, at de involverede aktører ikke havde taget den nødvendige afstand fra gamle loyaliteter, normer, identiteter og forbindelser til at kunne fungere som tillidsfulde partnere i arbejdet for muslimsk integration i Danmark.

Tabel 2. Andel af krav fremsat af forskellige muslimske organisationer fordelt på faser^a i krisen^b

Muslimske Organisationer	Fase 1		Fase 2		Fase 3		Fase 4		Totalt	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Islamisk Trossamfund	14	22.6	42	39.6	16	14.4	13	19.7	85	24.6
Muslimere i Dialog	6	9.7	16	15.1	30	27.0	10	15.2	62	18.0
Demokratiske Muslimere	2	3.2	14	13.2	19	17.1	18	27.3	53	15.4
Muslimsk Protestkoalition	23	37.1	15	14.2	1	0.9	12	18.2	51	14.8
Hizb ut-Tahrir	3	4.8	6	5.7	17	15.3	7	10.6	33	9.6
Kritiske Muslimere	1	1.6	1	0.9	10	9.0	4	6.1	16	4.5
The Network	0	0.0	2	1.9	9	8.1	2	3.0	13	3.8
Andre	13	21.0	10	9.4	9	8.1	0	0.0	32	9.3
Totalt	62	18.0	106	30.7	111	32.2	66	19.1	345	100

a. Fase 1: 30. september 2005 til 25. december 2005; fase 2: 26. december 2005 til 3. februar 2006; fase 3: 4. februar 2006 til 25. februar 2006; fase 4: 26. februar 2006 til 20. marts 2006.

b. Procenttallet i hver celle viser procentdelen af krav fra en specifik muslimsk organisation i forhold til det totale antal krav fremsat i en given fase.

Den massive kritik og bløde repression, særligt af Islamisk Trossamfund, ledet af imam Ahmed Abu Laban, og protestkoalitionen, repræsenteret af den unge imam Ahmed Akkari, havde alvorlige konsekvenser for disse aktørers senere kravfremsættelse i debatten. Tabel 2 viser andelen af de samlede muslimske kravfremsættelser for de centrale muslimske aktører i den offentlige debat gennem karikaturkrisens faser. Tabellen viser, at andelen af krav fra den muslimske protestkoalition faldt med mere end 50 % fra fase et til fase to i krisen. Efter den voldelige eskalering af konflikten i udlandet ved begyndelsen af fase tre forsvandt protestkoalitionen næsten helt som kravfremsætter i den offentlige debat - fra 14,2 % af alle muslimske kravfremsættelser til blot 0,9 % i tredje fase. Islamisk Trossamfund, som havde meget på spil i protestkoalitionen, og som samarbejdede tæt med koalitionsledere, så ud til at føre an i kravfremsættelsen i krisens anden fase. Efter de voldelige angreb i udlandet var Islamisk Trossamfund dog også tvunget til at indtage en mere defensiv rolle, og deres andel af de muslimske kravfremsættelser faldt fra omkring 40 til under 15 %. Tilbagetrækningen fra de to dominerende aktører i de indledende protester mod Muhammedkarikaturerne på netop dette tidspunkt skal ses som en konsekvens af deres rolle, virkelig eller ej, i forbindelse med konflikten i udlandet gennem de transnationale aktiviteter. De dominerende aktører fra den første bølge af protester blev mødt med hård kritik, stigmatisering og deligitimering og anså derfor deres chancer for en fortsat succesfuld kravfremsættelse for at være reducerede. Tilbagetrækningen fra de aktører, som havde bidraget til imam-delegationerne, banede vejen for nye muslimske aktører i den offentlige debat, som kunne udnytte situationen ved at positionere sig selv i opposition til de muslimske aktører fra den første protestbølge. Som følge af kritikken af imam-delegationerne vandt aktører som Muslimer i Dialog, Kritiske Muslimer, The Network og i særdeleshed det nyoprettede Demokratiske Muslimer momentum i debattens anden og tredje fase. Demokratiske Muslimer blev lanceret som et 'alternativ' til de 'radikale' imamer. Naser Khader, som var initiativtager til organisationen, sagde for eksempel følgende:

Hvad der er brug for er en organisation, som protesterer imod religiøs indkredsning af unge af fundamentale imamer, og sikrer at moderate muslimer bliver hørt i den offentlige debat om islam. Muslimer som er imod dødsstraf og shari'a, og som går ind for religion som en privatsag. (Arpi & Brøndum 2006).

Handlingerne og kravene fra de dominerende aktører i den første protestrunde blev således stemplet som 'radikale' af både ikke-muslimske kommentatorer/autoriteter og muslimske organisationer. Mens disse 'radikale' aktører blev ekskluderet gennem blød repression, blev nye 'moderate' muslimske aktører på scenen, specielt Demokratiske Muslimer, anerkendt og inkluderet af danske myndigheder. Dette skete gennem et meget symbolsk møde mellem Demokratiske Muslimer og Statsminister Anders Fogh Rasmussen (V) den 13. februar 2006. Denne anerkendelse/miskendelse af forskellige muslimske aktører på dette tidspunkt i krisen kan fortolkes som et eksempel på, hvad der inden for social bevægelsesteori kaldes 'the radical flank effect'. Logikken bag den mekanisme er, at protestaktioner, som opfattes som radikale og/eller illegitime af nogle aktører, fører til modmobilisering blandt mere moderate stemmer, og at flere ressourcer allokeres til denne nye flanke (oprindeligt Herbert 1984). Med andre ord blev magtbalancen og mulighederne for at fremsætte krav blandt forskellige muslimske aktører forskubbet af de repressive tiltag, der blev iværksat som respons på imam-delegationerne.

Den omfattende offentlige kritik af de danske muslimers transnationale aktiviteter i den anden og tredje fase i krisen påvirkede ikke kun det relative niveau af kravfremsættelser blandt muslimske aktører. Som vist i tabel 1 forandrede det de generelle vilkår for debatten. Danske muslimer havde forud for imam-delegationerne og den efterfølgende eskalering af konflikten i udlandet lagt vægt på, at de var ofre for et uprovokeret angreb og havde krav på en form for symbolsk erstatning. Det blev dog vanskeligere at opretholde denne argumentation, da krisen bevægede sig ind i sin tredje og fjerde fase. Danske muslimer tilpassede sig denne nye situation ved blandt andet at moderere deres bud på en løsning af konflikten og deres argumentationsform i retning af flere opfordringer til dialog og ikke-vold samt krav om retfærdiggørelse baseret på liberale rettigheder og moralske principper.³

En negativ boomerang-effekt: Teoretiske udfordringer og implikationer

Mit empiriske argument kan opsummeres som følger: Den transnationale aktivisme blandt bestemte danske muslimske aktører, specielt imam-delegationerne, blev i den offentlige debat i Danmark opfattet som den udløsende faktor for konflikten eskalering i Mellemøsten. Således blev de involverede muslimske aktører, særligt medlemmer af protestkoalitionen og Islamisk Trossamfund, anklaget for bevidst at smide brænde på bålet i udlandet og for illoyalitet eller endda landsforræderi mod Danmark. Denne sikkerhedsliggørelse af den transnationale aktivisme i den offentlige debat gav politiske autoriteter mulighed for at marginalisere centrale aktører gennem blød repression (stigmatisering og offentlig afstandtagen). Denne udvikling fik afgørende betydning for muslimernes videre kravfremsættelse. For det første så vi, hvordan aktørerne bag imam-delegationerne reagerede på den bløde repression, som mødte dem ved at nedtone niveauet af kravfremsættelse i den offentlige sfære, mens andre muslimske aktører blev mere involveret. Disse nye aktører blev belønnet for deres 'moderathed' – for eksempel deres insisteren på religion som en privatsag – gennem legitimerende tilkendegivelser fra politiske autoriteter. For det andet så vi, hvordan de muslimske aktører generelt tilpassede sig den nye situation og fokusskiftet i den offentlige debat ved at moderere deres løsningsforslag og retfærdiggørelse af krav.

Hvis vi vender tilbage til dynamikken mellem repression og mobilisering, og særligt den teoretiske model om 'boomerang-effekten', har dette empiriske argument flere implikationer. Det er for det første påfaldende i sagen om karikaturkrisen, at konsekvenserne af danske muslimers transnationale aktivisme overvejende er *negative*. I modsætning til muslimernes forventninger og den klassiske boomerang/spiral-model gav det transnationale træk bagslag og vanskeliggjorde, frem for promoverede, de danske muslimers krav om anerkendelse af sårede religiøse følelser. For det andet gav de transnationale aktiviteter bagslag, fordi de blev opfattet og fremet af magtfulde aktører i samfundet som aggressive, illoyale og endda forræderiske handlinger. Denne framing af transnationaliseringen åbnede op for blød repression fra både medierne og den politiske elite, hvilket ændrede de politiske mulighedsstrukturer for mobilisering og kravfremsættelse for de involverede muslimske aktører. Den forventede boomerang-effekt blev med andre ord negativ, fordi der skete en succesfuld sikkerhedsliggørelse af det transnationale træk. For det tredje blev sikkerhedsliggørelsen af den transnationale aktivisme og den bløde repression af udvalgte muslimske aktører hjulpet på vej af

timingene af krisens udvikling og det faktum, at der i den konkrete version af boomerang-modellen var tale om borgere med immigrantbaggrund, som var bosat i et komparativt set velfungerende demokratisk samfund, og som appellerede om hjælp/støtte fra regimer og religiøse autoriteter i samfund med en mindre imponerende historie for demokratisk deltagelse og overholdelse af menneskerettigheder. Det skabte et ramaskrig i den danske offentlighed, at danske muslimer, hvoraf nogle var kommet til Danmark som politiske flygtninge, rakte hånden ud til de selv samme regimer, som de i sin tid var flygtet fra. Det strømmede ind med kommentarer og læserbreve til avisredaktører med beskyldninger om, at de involverede muslimske aktører “ikke udviste taknemlighed” over for den danske stat og om opfordringer om at “tage tilbage hvor de kommer fra”, hvis det er der, deres “sympatier virkelig ligger”. Flere påpegede ligeledes det åbenbare paradoks: Danske muslimer brugte aktivt deres ytringsfrihed til at protestere imod publiceringen af karikaturerne ved at involvere aktører, som ønskede at begrænse ytringsfriheden. Disse omstændigheder bevirkede, at den tilsigtede boomerang-effekt af imam-delegationerne ikke var i overensstemmelse med den offentlige opinionsopfattelse af, hvad der var acceptabel politisk aktivisme.

Studiet af danske muslimers transnationale aktiviteter under karikaturkrisen peger på nogle modifikationer af boomerang-modellen for transnational aktivisme. For det første er involvering i transnational aktivisme og boomerang-modellen ikke kun, som det ofte indikeres i litteraturen, en reaktion på hård repression i autoritære regimer, men kan også være en respons på forskellige former for blød repression, som praktiseres i mere demokratiske regimer. For det andet vil en succesfuld sikkerhedsliggørelse af transnational aktivisme i kontekst A (det oprindelige land hvori der blev fremsat krav) betyde, at den forventede boomerang-effekt formentlig får en *negativ* indflydelse på kravstillernes sandsynlighed for at opnå deres mål. Dette bliver for det tredje særlig sandsynligt, når logikken bag boomerang-modellen ændres således, at kontekst B (landet, som er genstand for den transnationale aktivisme) opfattes som mindre demokratisk end kontekst A. Jeg foreslår derfor nogle begrænsninger i anvendelsesområdet for boomerang-modellen for transnational aktivisme. Modellen vil kun virke efter hensigten, når transnationaliseringen ikke sikkerhedsliggøres og ikke indebærer, at der søges støtte fra regimer, som opfattes som mindre demokratiske end landet, hvori kravene oprindeligt blev fremsat. Det skal imidlertid tilføjes, at flere af casestudierne i Keck og Sikkink's bog antyder, at boomerang-effekten afhænger af legitimiteten hos de aktører, som er involveret i

transnationale aktiviteter såvel som legitimiteten af deres målgruppe. Disse begrænsninger forbliver dog underforståede, og det samme gælder antydningen af, at en succesfuld anvendelse af boomerang-effekten ikke er lige tilgængelig for alle aktører i samfundet. For nogle aktører, immigranter i særdeleshed, er boomerang-effekten et risikabelt foretagende, som bør håndteres med forsigtighed for ikke at give bagslag. Således er immigranternes muligheder for at opbygge eksterne alliancer mere begrænsede end andre aktørers. Aktører med immigrantbaggrund, som involverer deres 'hjemland' med henblik på at ændre situationen i 'bosættelseslandet', vil sandsynligvis have mindst succes med boomerang-effekten. I en sådan situation vil en kombination af sikkerhedsliggørelse, suverænitetsdiskussion og blød/hård repression være næsten uundgåelig, hvilket medfører en høj risiko for, at transnationaliseringen vil give bagslag. Desuden er muslimer, set i forhold til andre minoriteter i Vesten, sandsynligvis den gruppe af aktører, som har størst risiko for at opleve bagslag ved transnational aktivisme, ikke mindst efter terrorangrebene i New York og Washington den 11. september 2001. På mange måder står muslimske aktører, som deltager i offentlige diskussioner over for exceptionelle normer i forhold til den måde, hvorpå der fremsættes krav. Således synes standarderne for klarhed, tydelig bekræftelse af fælles værdier og tilkendegivelse af loyalitet at være højere for muslimer end andre aktører i den offentlige debat (se også Lindekilde 2012). De, som ikke lever op til disse standarder, er i fare for at blive overhørt eller bandlyst. I denne optik står muslimske talpersoner over for en exceptionelt høj risiko for at blive udsat for blød repression, og når dette får muslimske aktører til at forfølge deres krav gennem transnational aktivisme, vil det med stor sikkerhed give bagslag.

Sagen om danske muslimers transnationale aktivisme under karikaturkrisen er en god påmindelse om ikke at overvurdere det positive potentiale ved transnational aktivisme, men at tage de forskellige omstændigheder med i betragtning. Dette synes ikke mindst vigtigt i en tid, hvor der kan være en tendens til at forherlige og overdrive betydningen af internetbaseret transnational aktivisme i det 'arabiske forår' (Lunch 2011: 304). Der kan stilles spørgsmål ved legitimiteten af at lægge pres på en stat eller statslige aktører gennem transnational aktivisme for at opnå politiske indrømmelser, og dette kan vendes imod de transnationale aktivister. Indtil videre har der i litteraturen været for lidt fokus på risikoen og potentielle ulemper ved at deltage i (internetbaseret) transnational aktivisme (Morozov 2011). Dette gælder i særdeleshed for aktører med muslimsk baggrund. Meget forskning om

transnational aktivisme tager for givet, at stigningen i niveauet af transnational aktivisme, som følge af spredningen af transnationale kommunikationsværktøjer og større mobilitet, også vil skabe en stigning i mængden af succesfulde transnationale kampagner. Studiet af den negative boomerang-effekt i den her diskuterede case peger imidlertid på nogle begrænsninger i denne tendens. Den foregående analyse understreger yderligere vigtigheden af blød repression for mobilisering/demobilisering, både direkte (i forhold til valg af handling) og indirekte gennem bagslagsmekanismer (konsekvenserne af handlingen). Denne viden kan tjene som en advarsel mod den gængse antagelse om, at repression er sjælden i demokratiske samfund (selvom hård repression ofte er det), mens det er en del af hverdagen i autoritære regimer.

Positive konsekvenser på lang sigt?

Danske muslimers aktivering af boomerang-effekten under karikaturkrisen i 2005-06 viste sig at have negative konsekvenser for opnåelsen af de danske muslimers krav om en form for symbolsk anerkendelse. Der kan dog være tale om mere positive langsigtede konsekvenser – særligt for nogle danske muslimer. For at sætte resultaterne fra den empiriske analyse og den teoretiske diskussion ovenfor i perspektiv, vil jeg kort undersøge de mere langsigtede konsekvenser af danske muslimers transnationale aktivisme under karikaturkrisen for både danske muslimer og den danske politiske elite. Jeg vil gøre dette ved at diskutere, hvad der er sket i de fem år siden krisen ebbede ud i marts-april 2006. Jeg vil nærmere bestemt se på, hvad der skete i februar 2008 i forbindelse med genoptrykningen af Muhammedkarikaturerne i flere danske aviser som respons på afsløringen af konkrete planer om at slå Muhammed-tegneren, Kurt Westergaard, ihjel.

En undersøgelse af hvordan genoptrykningen af Muhammedkarikaturerne i februar 2008 blev håndteret i Danmark, vidner om en gensidig læringsproces. De danske muslimske aktører bag imam-delegationerne i 2005-06 afholdt sig denne gang fra at spille det transnationale kort, men forsøgte tværtimod bevidst at inddæmme konflikten til en dansk kontekst. Man kan argumentere for, at de er blevet 'socialiseret' gennem den første konflikt til en bedre forståelse af risikoen for bagslag ved en transnational eskalering. Ved et tilbageblik på hvad der kunne være gjort anderledes under krisen i 2005-06, udtalte Ahmed Akkari følgende:

Hvis vi havde forudset, at vores besøg til Mellemøsten ville blive vendt imod os politisk, og at det flyttede debatten væk fra dens egentlige fokus, ville vi nok have genovervejet at tage af sted og hvem vi ville besøge (Interview med Akkari 27. december 2006).

Ved udsigten til en genoptrykning af karikaturerne forudså de involverede aktører, at transnational aktivisme var dømt til at give bagslag endnu en gang. Desuden var hovedårsagen til overhovedet at deltage i transnational aktivisme – lukkede nationale mulighedsstrukturer – mindre udtalt denne gang, eftersom den danske regering viste sig mere lydør over for muslimske indsigelser. I kølvandet på genoptrykningen af karikaturerne gik integrationsministeren, Birthe Rønn Hornbech (V), med til at mødes med Det Islamisk Trossamfund for at diskutere situationen og til et officielt besøg i moskéen på Dortheavej. Det er denne form for symbolsk anerkendelse, som var fraværende i den danske regerings håndtering af krisen i 2005-06. Hvorvidt denne nye imødekommenhed overfor muslimske krav skal opfattes som et oprigtigt eller strategisk træk for at undgå en eskalering af konflikten, er svært at sige. Reaktionen på genoptrykningen af Muhammedkarikaturerne i februar 2008 indikerer, at der er sket en vis socialisering og gensidig tilpasning som følge af konflikten i 2005-06, uanset de bagvedliggende intentioner.

Den empiriske analyse viser, hvordan imam-delegationerne og deres eskalerende konsekvenser blev sikkerhedsliggjort, og hvordan denne fremstilling af begivenhederne åbnede op for (blød) repression. De aktører, som deltog i imam-delegationerne, blev sidenhen presset i baggrunden, mens andre muslimske aktører indtog deres plads i den offentlige debat. På denne måde igangsatte debatten om Muhammedkarikaturerne en rekonfigurationsproces af den offentlige repræsentation af danske muslimer, som ser ud til at være fortsat i de fem år, der er gået siden den første publicering af karikaturerne. Genoptrykningen af karikaturerne i 2008 kan igen tjene som eksempel. Som i 2005-06 var Det Islamisk Trossamfund den stærkeste modstander af genoptrykningen af Muhammedkarikaturerne. Men i modsætning til den oprindelige krise satte andre muslimske organisationer med det samme spørgsmålstegn ved, og tog afstand fra, protesterne fra Det Islamisk Trossamfund. Mest bemærkelsesværdige var kommentarerne fra nogle af de store tyrkiske muslimske organisationer, for eksempel De Tyrkiske Muslimers Trossamfund i København og Sammenslutningen af Muslimske Indvandrere Foreninger, to organisationer, som havde holdt forholdsvis lav profil i

tidligere offentlige debatter om islam i Danmark, heriblandt 2005-06 krisen. Talsmand Erfan Kurtulos udtalte:

Vi har fælles religion, men de repræsenterer ikke os, og vi tager skarpt afstand fra fanatisme, og den måde imamerne fra Islamisk Trossamfund deltager i samfundsdebatten på. Fanatikerne kan ikke tage patent på islam og integrationsarbejdet i Danmark (Lumby 2008).

Endvidere er Islamisk Trossamfunds status som repræsentant for 'danske muslimer' blevet udfordret af to nye muslimske paraplyorganisationer, som blev etableret efter karikaturkrisen i 2005-06 som et forsøg på at forene hovedparten af de danske muslimer og give dem en fælles stemme. Det drejer sig om Muslimernes Fællesråd, et initiativ iværksat af Muslimere i Dialog med mere end 40.000 medlemmer, og Dansk Muslimsk Union, et initiativ med baggrund i Sammenslutningen af Muslimske Indvandrere Foreninger. Det ser ud til, at fiaskoen med at forene danske muslimer under karikaturkrisen har skabt fornyet interesse for at bygge en fælles organisatorisk platform, som kan fungere som centrum for fremsættelse af krav i fremtidige debatter.

Sammenfattende forhindrede danske muslimers transnationale aktivisme i 2005-06 de umiddelbare chancer for at opnå anerkendelse af muslimske indsigelser. Dette gjorde sig gældende for alle danske muslimer, som delte dette mål, men i særdeleshed for de muslimske aktører, som deltog i imam-delegationerne. For Det Islamisk Trossamfund og andre organisationer, som var involveret i protestkoalitionen, synes de langsigtede konsekvenser af at have spillet det transnationale kort at være negative. Det Islamisk Trossamfunds position som den ledende repræsentant for danske muslimer er blevet alvorligt udfordret. Denne tendens blev kun forstærket af imam Ahmed Abu Labans død i februar 2007. Set fra andre muslimske organisationers synspunkt, både nyoprettede organisationer og organisationer, som tidligere havde holdt lav profil, fremstår udviklingen mere positivt, fordi deres råderum, støtte og således også villighed til at engagere sig i den offentlige debat er steget. De, som var kritiske over for den danske regerings håndtering af krisen i 2005-06 kan finde trøst i den kendsgerning, at den danske regering tilsyneladende har lært, hvor vigtig og effektiv symbolsk anerkendelse kan være som instrument til konflikthåndtering. Der er således håb for, at danske

muslimere ikke vil blive mødt med hermetisk lukkede politiske mulighedsstrukturer i fremtidige kriser. Sagt på en anden måde ser det ud til, at danske myndigheder har lært, at selv blød repression kan give bagslag og føre til en eskalering af konflikten. Endeligt anser mange muslimere og ikke-muslimere i Danmark en mere pluralistisk offentlig repræsentation af danske muslimere som en positiv udvikling. Den transnationale aktivisme under karikaturkrisen i 2005-06 og den efterfølgende offentlige debat var, ud fra dette perspektiv, en velkommen mulighed for at bryde udvalgte muslimske aktørers 'monopol' på offentlig repræsentation. 'Sekulære muslimere' har opnået offentlig momentum i Danmark i de fem år, der er gået siden den første publicering af Muhammedkarikaturerne. Den relative magtbalance blandt muslimske aktører, som forsøger at fremme forskellige forståelser af islam, synes at have skiftet, i det mindste i den offentlige debat, til fordel for aktører, som ubetinget tilslutter sig integration som deres målsætning og proaktivt tilslutter sig værdier som ytringsfrihed, demokrati og ligestilling. Men denne udvikling har også betydet en marginalisering af mere ortodokse miljøer, som af frygt for stemplet 'radikal' i stigende grad afholder sig fra at deltage i den offentlige debat. Om de arabiske 'onlinerevolutioner' på længere sigt også fører til egentlige regimeforandringer i lande som Tunesien, Algeriet og Egypten, kan kun fremtiden vise. Men, som denne artikel har antydnet, så er der behov for at studere de dynamiske relationer mellem forskellige former for transnational aktivisme og repression nærmere i et forsøg på bedre at kunne kortlægge under hvilke omstændigheder transnational politisk aktivisme virker efter hensigten, og hvornår den ikke gør.

Referencer

Akkari interview, Personligt interview med Ahmed Akkari gennemført d. 27. december 2006.

Arpi, Susanna & Christian Brøndum, 2006: "Ny forening vil mobilisere det tavse mindretal", *Berlingske Tidende*, 3. februar, s. 6.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller & Cristina Szanton Blanc, 1994: *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicament and Deterritorialized Nation-states* Gordon & Breach Science Publishers S.A., Basal.

Buzan, Barry, Ole Wæver & Jaap de Wilde, 1998: *Security: A New Framework for Analysis*, Lynne Rienner, Boulder.

Danese, Gaia, 1998: “Transnational Collective Action in Europe: The Case of Immigrants in Italy and Spain”, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nr. 24: 715–33.

della Porta, Donatella & Sidney Tarrow, 2004: *Transnational Protest and Global Activism*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Ferree, Myra Marx, 2005: “Soft Repression: Ridicule, Stigma and Silencing in Gender-Based Movements”, in: Christian Davenport, Hank Johnston, & Carol Mueller (eds.): *Repression and Mobilization*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Pp. 138-155.

Guarnizo, Luis Edouardo & Alejandro Portes, 2003: “Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Immigrants”, in: *American Journal of Sociology*, nr. 108: 1211–248.

Guiraudon, Virginie, 2001: “Weak Weapons of the Weak? Transnational Mobilization around Migration in the European Union”, in Doug Imig & Sidney Tarrow (eds.): *Contentious Europeans—Protest and Politics in an Emerging Polity*, Rowman & Littlefield: Boston. Pp. 163-183.

Herbert, Haines, 1984: “Black Radicalization and the Funding of Civil Rights: 1957–1970”, in *Social Problems* nr. 32: 31–43.

Hess, David & Brian Martin: “Repression, Backfire and the Theory of Transformative Events”, in *Mobilization: The International Journal of Research on Social Movements, Protest and Collective Behavior Mobilization*, nr. 11: 249–67.

Islamisk Trossamfund, 2. marts 2006: *Hvorfor tegningerne? Hvorfor Muslimere? Hvorfor al-Azhar?*, internt nyhedsbrev fra Islamisk Trossamfund, <http://www.wakf.com> (hentet 3. marts 2006).

Jespersen, Karen og Ralf Pittelkow, 2006: *Islamister og naivister*, People’s Press: København.

Johnston, Hank, 2005: "Talking the Walk: Speech Acts and Resistance in Authoritarian Regimes", in: Christian Davenport, Hank Johnston, & Carol Mueller (eds.): *Repression and Mobilization*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Pp. 108-137.

Keck, Margaret E. & Kathryn Sikkink, 1998: *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Cornell University Press: Ithaca, N.Y.

Koopmans, Ruud, 2005: "Repression and the Public Sphere: Discursive Opportunities for Repression against the Extreme Right in Germany in the 1990s", in: Christian Davenport, Hank Johnston, & Carol Mueller (eds.): *Repression and Mobilization*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Pp. 159-189.

Koopmans, Ruud & Paul Statham, 1999a: "Political Claims Analysis: Integrating Protest Event and Political Discourse Approaches", in: *Mobilization: The International Journal of Research on Social Movements, Protest and Collective Behavior*, nr. 4: 597–626.

- 1999b: "Challenging the Liberal Nation-State? Postnationalism, Multiculturalism and the Collective Claims-Making of Immigrants and Ethnic Minorities in Britain and Germany", in: *American Journal of Sociology*, nr. 105: 652–96.

Lichbach, Mark, 1987: "Deterrence or Escalation? The Puzzle of Aggregate Studies of Repression and Dissent", in *Journal of Conflict Resolution*, nr. 31: 266–97.

Lindekilde, Lasse, 2012: "Radicalization Prevention and Potential Iatrogenic Effects. The Case of Danish Radicalization Prevention Policies", forthcoming in: *International Journal of Conflict and Violence*, nr. 6, april/maj 2012.

- 2010: "Soft Repression and Mobilization: The Case of Transnational Activism of Danish Muslims During the Cartoons Controversy", in: *International Journal of Middle East Studies*, nr. 42: 451-469.

Lumby, Elisabeth, 2008: "Muslimere i oprør over Islamisk Trossamfund", *Berlingske Tidende*, 21. februar, s. 3.

Lunch, Marc, 2011: "After Egypt: The Limits and Promises of Online challenges to the Authoritarian Arab State", in: *Perspectives on Politics*, nr. 9: 301-310.

Morozov, Evgeny, 2011: *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*, Public Affairs: New York.

Muslimere i Dialog, 9. februar 2006: *Muslimere vil skabe forsoning*, hjemmesiden for Muslimere i Dialog, <http://www.m-i-d.dk/> (hentet 9. februar 2006).

Nielsen, Helle Lykke, 2006: "Rejsen", in: *Information om Indvandrere*, nr. 14: 4–11.

Olesen, Thomas, 2007: "The Porous Public and the Transnational Dialectic: The Muhammed Cartoons Conflict", in: *Acta Sociologica*, nr. 50: 295-308.

- 2005: "Transnational Publics: New Spaces of Social Movement Activism and the Problem of Global Long-Sightedness", in: *Current Sociology*, nr. 53 419–40.

Portes, Alejandro, 1997: *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, Princeton University Working Papers, Princeton, N.J.

Schiffauer, Werner, 2008: "Suspect Subjects: Muslim Migrants and the Security Agencies in Germany", in: Julia M. Eckert (ed.): *The Social Life of Anti-Terrorism Laws*, Transcript Verlag: Bielefeld. Pp. 55-79.

Shirky, Clay, 2011: "The Political Power of Social Media", in: *Foreign Affairs*, nr. 90: 28-41.

Strawn, Kelley D, 2008: "Validity and Media-derived Protest Event Data: Examining Relative Coverage Tendencies in Mexican News Data", in: *Mobilization: The International Journal of Research on Social Movements, Protest and Collective Behavior*, nr. 13: 147–64.

Tarrow, Sidney & Charles Tilly, 2006: *Contentious Politics*, Paradigm Publishers: Boulder.

Van Hear, Nicholas, 1998: *New Diasporas*, UCL Press Limited: London.

White, Robert, 1993: "On Measuring Political Violence: Northern Ireland 1969–1980", in: *American Sociological Review*, nr. 58: 575–85.

Ziadeh, Hanna, 2006: "Danske muslimer beskyldes for arabisk smædekampagne", in: *Berlingske Tidende*, 17. januar, s. 4.

Om forfatteren

Lasse Lindekilde, er siden 2009 ansat som adjunkt ved Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet. Han er ph.d. fra Det Europæiske Universitets Institut i Firenze på en afhandling om danske muslimers reaktioner på publiceringen af Muhammed-karikaturerne (2008). Hans primære forskningsinteresser er religiøs aktivisme, teorier om sociale bevægelser og integrationspolitik. Senest har han forsket i radikaliseringsprocesser, forebyggelse af radikalisering og spørgsmål om tolerance og tolerancens grænser i forhold til minoriteters politiske deltagelse. Han har publiceret adskillige internationale tidsskriftsartikler og bogkapitler om disse emner, heriblandt; "Neo-liberal Governing of 'Radicals': Danish Radicalization Prevention Policies and Potential iatrogenic Effects", under udgivelse i *International Journal of Conflict and Violence*, maj 2012. "Radicalization and the Limits of Tolerance", under udgivelse i *Journal of Ethnic and Migration Studies*, april 2012, sammen med Lene Kühle. "Soft Repression and Mobilization: The case of Transnational Activism of Danish Muslims during the Cartoons Controversy", *International Journal of Middle East Studies*, 42(3). 2010. "Muslim Claims-making in Context: Comparing the Danish and the Swedish Muhammad Caricatures Controversies", *Ethnicities*, 9(3), 2009, sammen med Göran Larsson, Göteborg Universitet.

[http://pure.au.dk/portal/da/persons/lasse-lindekilde\(c3a91343-f2ea-4695-8dc2-47bccf1d0887\).html](http://pure.au.dk/portal/da/persons/lasse-lindekilde(c3a91343-f2ea-4695-8dc2-47bccf1d0887).html)

¹ Analysen i denne artikel opdeler krisen i fire faser. Denne opdeling bygger på anvendelsen af to kriterier for afgrænsning 1) omfanget af konflikten og 2) intensiteten af konflikten. Groft sagt er første fase (30. september-25. december 2005) karakteriseret ved et lokalt/nationalt omfang og et relativt lavt intensitetsniveau, anden fase (26. december 2005-3. februar 2006) ved et internationalt omfang og et middel intensitetsniveau, tredje fase (4-25. februar 2006) ved et internationalt/globalt omfang og et højt intensitetsniveau og fjerde fase (26. februar-20. marts 2006) er karakteriseret ved et nationalt omfang og lavt til middel intensitetsniveau.

² I avislandskabet placerede Berlingske Tidende sig mellem polerne med Jyllands-Posten på den ene side, som insisterede på, at andre værdier/rettigheder var ytringsfriheden underlegne, og Politiken på den anden side, som var den største kritiker af karikaturerne og den danske regerings håndtering af krisen. Berlingske Tidende valgte, af respekt for muslimske følelser, ikke at publicere karikaturerne, men støttede Jyllands-Postens ret til at publicere dem samt regeringens ikke-interventionsstrategi.

³ For en detaljeret analyse af forandringerne over tid i indhold af muslimske krav gennem krisen se Lindekilde 2010.

Hizb ut-Tahrir i Danmark og Storbritannien: Samtidige transnationale og nationale tendenser

Af Kirstine Sinclair

Abstract

This article discusses national and transnational tendencies in the global Islamist enterprise Hizb ut-Tahrir. In the article, it is argued that one can find simultaneous national and transnational tendencies Hizb ut-Tahrir depending on what level of the organisation one studies. Thus, the article distinguishes between four analytical levels: an ideological level, an organisational level, a practical member-oriented level and finally a media-related level. On the ideological level, Hizb ut-Tahrir is transnational, and this is also reflected in self-perceptions among members. However, on the organisational and practical levels, the tendency is that national branches are becoming more and more different according to their different contexts. And also the media-related level of the organisation – internet activities and websites which by definition are not tied to territory and can address audiences world wide – turn out to be marked by local and national agendas and preferences to a growing extent.

Den islamistiske organisation Hizb ut-Tahrir, som opstod i Jerusalem i starten af 1950'erne og siden er spredt til det øvrige Mellempøsten, Europa, Asien, Australien og USA, karakteriseres ofte som transnational grundet de ca. 40 nationale afdelinger verden over, organisationens tidlige og ihærdige aktiviteter på internettet og sidst men ikke mindst, organisationens ideologiske fokus på nødvendigheden af at forene den muslimske *umma*, det globale trosfællesskab, i en islamisk stat; kalifatet. Ved nærmere eftersyn viser det sig imidlertid, at der trods en ideologi, der ikke skeler til landegrænser eller nationale forskelle og velorganiserede internetaktiviteter, er mange elementer, der peger i retning af tiltagende national prægning i organisationens enkelte afdelinger. Eksempelvis resulterer organisationens struktur med opdelingen i nationale afdelinger i at disse afdelinger prægnes af de forskellige nationale kontekster og udvikler sig i forskellige retning. Som vi skal se i det følgende, afspejles dette blandt andet i aktiviteterne på internettet.

I denne artikel vil jeg diskutere transnationale og nationale elementer i Hizb ut-Tahrirs danske og britiske afdeling og argumentere for, at Hizb ut-Tahrir er at betragte som et transnationalt foretagende, men at de enkelte afdelinger er stærkt prægede af deres nationale kontekster. Hvorvidt Hizb ut-Tahrir karakteriseres som transnational eller national afhænger således af, hvilket niveau af organisationen,

man kigger på. De danske og britiske afdelinger er udvalgt på baggrund af deres geografiske nærhed, deres placering i Hizb ut-Tahrirs hierarki – den britiske er den største afdeling i Europa med ca. 1.500 medlemmer, og den danske er udråbt til regionalt hovedsæde for hele Skandinavien med ca. 150 aktive medlemmer – og fordi den britiske afdeling er ansvarlig for publicering og distribution af engelsksprogede publikationer, hvilket placerer denne afdeling i organisationens maskinrum så at sige. Jeg anvender Knut Kjeldstadlis definition af ‘transnational’, idet transnationale aktiviteter og organisationer i artiklen forstås som fænomener, der ikke findes mellem stater, men på tværs af grænser uden af den grund alene at være virtuelle. Aktivister og medlemmer af transnationale organisationer er altid forankret i specifikke steder (Kjeldstadli 2006:1).

Artiklen er udarbejdet på baggrund af et kapitel fra min ph.d.-afhandling (Sinclair 2010), og det empiriske materiale, der ligger til grund, udgøres af interviews med medlemmer og tidligere medlemmer i den danske og britiske afdeling af Hizb ut-Tahrir, samt studier af organisationens ideologiske materiale og øvrige publikationer samt *online* og *on ground* aktiviteter i perioden 2003-2010. Selv om det er vanskeligt at opdele en organisation med en holistisk ideologi i forskellige niveauer i en analyse, er dette ikke desto mindre hvad jeg forsøger i denne artikel. Jeg ser på Hizb ut-Tahrir på et ideologisk niveau, et organisatorisk niveau, et praktisk niveau og endelig med hensyn til medieaktiviteter og i særdeleshed udviklingen i partiets brug af hjemmesider på internettet. Mit argument er som følger: Mens Hizb ut-Tahrirs ideologi og internetaktiviteter bærer tydelige transnationale karakteristika, er afdelingerne i Danmark og England påvirket af de nationale sammenhænge inden for hvilke de opererer, og tendensen er, at såvel den danske som den britiske afdeling bliver mere og mere nationalt orienterede.

Det ideologiske niveau

I Hizb ut-Tahrirs kanoniske litteratur er især to begreber centrale for karakteristikken af Hizb ut-Tahrirs ideologi som transnational. For det første er der grundlæggeren Taqi al-Din al-Nabhanis forståelse af det islamiske kalifat, og for det andet, opfattelsen af umma, det globale trossamfund af muslimer. Den ideologiske fortolkning af disse begreber er blevet forklaret og bekræftet af både danske og britiske repræsentanter for Hizb ut-Tahrir (interviews med de danske medierepræsentanter i hhv. 2003 og 2009

og med den britiske medierepræsentant i 2003).

Etableringen af et islamisk kalifat er af afgørende betydning for Hizb ut-Tahrir og er selve målet med deres politiske virke. For Hizb ut-Tahrir er kalifatets genetablering ensbetydende med en forening af alle muslimer uanset etnicitet, sprog og traditioner. Tilmed anskues kalifatets genetablering som en befrielse fra vestlig imperialisme og kolonialisme (al-Nabhani 1953a: 75 -76). Desuden er det kommende kalifat en retfærdig stat ('Draft Constitution', 1953b: 140ff) med fastsætte regler for valg af leder og definerede rettigheder for mindretal osv., og det er en god stat med et socialt system, der varetager alle menneskelige behov. Grundlaget for staten er islam og den fromme levevis praktiseret af muslimer. Nabhani forklarer:

The only way to establish the Islamic State is to carry the Islamic Message and to work towards the resumption of the Islamic way of life, which necessitates taking the Islamic countries as one Ummah (1953b: 236)

Ifølge al-Nabhani, bør alle muslimske lande forenes i kalifatet, fordi alle muslimer tilhører det samme trosfællesskab og alle forsøg på opdeling i separate nationer med nationale traditioner er kunstige. Når kalifatet først er blevet genetableret vil muslimer automatisk søge til kalifatet. Dette vil følge det mønster, der gjorde sig gældende under de første kaliffer. Under overskriften: 'Molding [sic] People into one Ummah', forklarer al-Nabhani:

The inhabitants of these countries [the countries included in the caliphate by the Umayyads] varied in ethnicity, language, religion, traditions, customs, laws and culture. They naturally differed from each other in mentality and attitude. Therefore, the process of moulding these countries together and of uniting them into one single Ummah adopting the same Deen, language, culture and laws was a colossal task. Success would be a tremendous and extraordinary achievement. This happened solely through Islam and was only achieved by the Islamic state. Once those people were identified by the banner of Islam and ruled by the Islamic State, they became a single Ummah, which is the Islamic Ummah. (1953b: 157, oversat af Hizb

ut-Tahrir i Storbritannien i 1998).

Logikken fra dette perspektiv er, at alle forskelle kan overvindes, når muslimer og ikke-muslimer bringes sammen i en islamisk stat. Der gives fire begrundelser herfor: For det første vil indførelsen i islams lære få ikke-muslimer til at konvertere, for det andet er islam sandheden, og folk genkender sandheden, når de konfronteres med den. For det tredje vil samspillet mellem muslimer og ikke-muslimer i de nyligt erobrede områder få ikke-muslimer til at erkende, hvor meget lykkeligere muslimer er, hvilket vil bringe dem til islam, og endelig vil disse nyligt omvendte muslimer opleve en "radical change" fra en "dismal situation to a better one" (al-Nabhani 1953b: 158). Ifølge al-Nabhani vil islam og det islamiske kalifat omfavne alle forskelle og overkomme alle udfordringer og konflikter mellem muslimer. Transnationalisme i en sådan holistisk ideologisk opfattelse vil dermed sige, at alle ting, der adskiller muslimer og alle forskelle mellem muslimer kan og bør afvises. Ifølge Hizb ut-Tahrir er det muslimske samfund altid allerede en helhed, der er blevet krænket af kunstige, koloniale grænser og undertrykkere, og løsningen på verdens tilstand er at skabe en stat, der kan befri muslimer fra pålagte begrænsninger. Og i arbejdet for dette mål lever Hizb ut-Tahrir, befrielsespartiet, op til sit navn.

Det organisatoriske niveau

Hizb ut-Tahrir har en hierarkisk struktur med den internationale leder, amiren, øverst. Under ham er tre niveauer, hvoraf to er administrative udvalg. Det første niveau er det provinsielle eller nationale med en national ledelse, det andet består af lokaludvalg, der dækker byområder eller byer, og endelig det tredje og sidste niveau omfatter talrige studiekredse med ca. 5 medlemmer og en leder (*mushrif*). Det internationale lederskab udpeger medlemmerne i de nationale udvalg under en leder (*mu'tamad*), og de nationale udvalg udpeger medlemmerne af lokaludvalgene. Lederen af et lokaludvalg kaldes *naqib*. Ideelt set består de nationale udvalg af mellem fem og ti personer, mens de lokale udvalg har fire medlemmer (Taji-Farouki 1996: 116). Imidlertid afviger nye afdelinger typisk fra dette. Eksempelvis var det, da den danske afdeling var i opstartsfasen i slutningen af 1990'erne, meget lettere at opnå fuldt medlemskab og blive tildelt en betroet stilling end det ville være i en mere etableret afdeling, alene fordi partiet manglede hænder og ressourcer (interview med tidligere medlem i Danmark, 2009). Som regel er alle instrukser dikteret oppefra i hierarkiet, og alle udvalg har pligt til at melde tilbage med

oplysninger om aktiviteter og udviklinger inden for deres område.

Det internationale lederskab er kendt for at formulere specifikke retningslinjer og strategier til de enkelte nationale udvalg. De nationale udvalg har imidlertid en særlig plads i hierarkiet, idet de har myndighed til at handle på vegne af det internationale lederskab, hvis det synes nødvendigt, så på dette niveau er et element af autonomi eller uafhængighed af den internationale organisation til stede (Taji-Farouki 1996: 119). Det britiske nationale udvalg har ved flere lejligheder fravalgt at oversætte og omdele løbesedler fra det internationale lederskab, da det blev vurderet, at materialets indhold ville blive misforstået i en britisk kontekst og således skabe problemer. Et godt eksempel er en løbeseddel med en opfordring til drab på jøder, som i 2003 kostede den danske medierepræsentant en dom for racisme. Denne løbeseddel blev aldrig omdelt i Storbritannien (interview med tidligere medlem af det britiske nationale udvalg, 2008). Men som sagt er det generelle billede, at det internationale lederskab i Amman fortsat er dominerende og flertallet af aktiviteter derfor er de samme i alle nationale afdelinger. Det internationale lederskab definerer ikke kun partiaktiviteter men også prioriteringen af disse, hvilket resulterer i en stærk sammenhæng mellem de praktiske og organisatoriske niveauer i Hizb ut-Tahrir. Et godt eksempel på, hvordan den britiske afdeling fortsat adlyder ordrer fra Amman og således også et eksempel på den stærke hierarkiske struktur i Hizb ut-Tahrir, kan ses i et strategidokument fra 2005.

Dokumentet kaldet 'Strategier for aktiviteter i Vesten' afslører, hvordan den internationale ledelse anskuer muslimsk tilstedeværelse i vestlige lande, og hvordan de rådgiver partimedlemmer i Storbritannien til at henvende sig til muslimer og ikke-muslimer på de britiske øer med henblik på rekruttering. Dokumentet består af tre sider med overvejelser om muslimsk tilstedeværelse i vesten på grundlag af partiets ideologi og metoden til distribuering af partiets budskab ved at uddanne masserne og mere specifikt gennem "assimilation of Muslims and [by making] Muslims realise that they are part of the great Umma" (Hizb ut-Tahrir 2005: 2).

I dokumentet hedder det, at situationen for muslimer i vesten ændrer sig i kraft af at et stigende antal muslimer har slået sig ned udenfor muslimske majoritetslande permanent, et faktum, der gør det muligt at tale om muslimske minoritetssamfund i de vestlige lande. Hizb ut-Tahrirs ledelse så fortsat i 2005 muslimske majoritetslande som modtager og mål for alle aktiviteter og som hjemsted for det

kommende kalifat. Det hedder i dokumentet: "The party has not extended its action to the lands of the unbelievers" (Hizb ut-Tahrir 2005: 1), hvorved man kan forstå, at aktiviteterne i de europæiske grene af organisationen ikke betragtes som en del af partiets kerneaktiviteter. Dette er interessant i betragtning af størrelsen af den britiske afdeling og vigtigheden af aktiviteterne på de britiske øer med hensyn til at distribuere partiets engelsksprogede materialer og etablering af nye afdelinger. Dette udsagn vidner om, at til trods for at Hizb-u-Tahrir i Storbritannien spiller en uhyre væsentlig rolle i udbredelsen af Hizb ut-Tahrirs ideologi og aktiviteter, og for eksempel er ansvarlig for al oversættelse af partimateriale til engelsk, så anerkender den internationale ledelse ikke aktiviteter, som ikke sigter specifikt på genindførelsen af kalifatet i et muslimsk domineret område. Strategidokumentet er således et eksempel på, at de transnationale elementer i ideologien med særlig vægt på kalifatets genoprettelse, er delvist på kollisionskurs med aktiviteterne i den største europæiske afdeling af organisationen, nemlig den britiske.

Den internationale ledelse betragter aktiviteterne i de europæiske afdelinger som noget, der skal føre til gennemførelsen af et kalifat i et muslimsk land, hvilket kan ses som et udtryk for transnationalisme. Ledelsen i Amman giver fortsat anvisninger og formulerer strategier for partiets europæiske afdelinger, hvilket vidner om en streng og centraliseret kontrol med afdelingerne og medlemmerne i alle af de 43 nationale afdelinger arbejder fortsat for oprettelsen af et kalifat i et muslimskdomineret område. Mens den britiske gren forventes at være den mest aktive med hensyn til tværnationale aktiviteter (udgivelse og distribution samt højtstående medlemmers rejseaktiviteter, hvilket vi kommer tilbage til), er dens aktiviteter og betydning i 2005 fortsat klassificeret som perifere af den internationale ledelse.

Der findes dog i strategidokumentet også et andet budskab, nemlig dette at det tillægges stor betydning at styrke muslimers identitet og religiøse bevidsthed i muslimske minoritetssamfund. Dette er et centralt budskab for Hizb ut-Tahrirs afdelinger i vesten, fordi det giver mulighed for at europæiske og andre vestlige grene af partiet kan fokusere på rekruttering og arbejde blandt deres nationale og lokale muslimske minoritetsgrupper mere eksplicit.

Med hensyn til nationale perspektiver anerkender strategidokumentet muslimsk tilstedeværelse som permanente i vesten, hvilket måske nok er en sen erkendelse (dokumentet er som nævnt fra 2005), men

som ikke desto mindre giver plads til en ny måde for Hizb ut-Tahrirs britiske afdeling at nærme sig Storbritanniens muslimske befolkning. Med strategidokumentet blev der givet grønt lys for at betragte muslimer i Storbritannien som briter, hvilket vil sige som individer, der ikke forventes at forlade landet. Dette betød, at Hizb ut-Tahrir i Storbritannien fra 2005 kunne tage emner af specifik interesse for britiske muslimer op og bruge den britiske sammenhæng mere eksplicit i partiets propaganda – eksempelvis ved at inddrage sager af interesse for minoriteter såsom den britiske diskriminationslovgivning.

Det praktiske niveau

På det praktiske plan kan Hizb ut-Tahrir karakteriseres som transnational i den forstand, at alle interne partiaktiviteter (studiekredse, produktion og offentliggørelse af skriftligt materiale, afholdelse af arrangementer osv.) samt eksterne aktiviteter rettet mod offentligheden (deltagelse i debatter, offentlige møder, demonstrationer, distribution af skriftligt materiale osv.) er de samme i alle afdelinger. Der er også eksempler på medlemmer, der rejser mellem nationale afdelinger med henblik på at udbrede ideologien og inspirere til flere aktiviteter. Et eksempel herpå er Maajid Nawazs aktiviteter i Danmark i 2000. I sin egenskab af at repræsentere det britiske nationale lederskab kombineret med hans pakistanske baggrund og urdukundskaber, rejste Nawaz til Danmark i 2000 for at hjælpe den danske afdeling med at oprette studiekredse blandt pakistanske unge i Danmark. Nawaz hævder også at have været medvirkende til at oprette afdelinger i Malaysia og Pakistan, hvilket talspersoner for begge disse afdelinger imidlertid har afvist. Der er ingen tvivl om, at Nawaz, på grund af hans anciennitet i den britiske gren, sin stilling som medlem af det britiske nationale lederskab, hans pakistanske baggrund og hans politiske og oratoriske evner, har været medvirkende til at sprede Hizb ut-Tahrir budskab fra Storbritannien til Danmark, Pakistan, Egypten (Nawaz blev fængslet for sine Hizb ut-Tahrir-aktiviteter i Egypten i 2002 og sad fængslet i fire år) og muligvis andre lande også, og at han har spillet en central rolle i promoveringen af transnationale kollektive indsatser i form af rejseaktiviteter, vidensdeling, foredrag og generelle appeller til fælles aktiviteter i Europa, Mellemøsten og Sydasien (Kjeldstadli 2006: 2). Der er imidlertid heller ingen tvivl om, at selvsamme Nawaz, der forlod Hizb ut-Tahrir i 2007 og i dag aktivt propagerer for anti-ekstremistiske synspunkter i tænketanken Quilliam Foundation, har fortalt sin historie vidt og bredt og derved bidraget til opfattelsen af Hizb ut-Tahrir som en

organisation baseret på transnational kommunikation og transnationale aktiviteter.

Før Nawazs tid blev Hizb ut-Tahrir bragt til Europa af andre personer. Hizb ut-Tahrir har eksisteret i Europa siden 1960'erne, men først da partiaktivist og prædikant Omar Bakri Mohammed oprettede studiekredse i London-området i midten af 1980'erne vandt organisationen større udbredelse. Et årti senere, i midten af 1990'erne begyndte Fadi Abdullatif at uddele flyveblade under partiets navn i København. I dag har de to afdelinger som nævnt henholdsvis ca. 150 og ca. 1500 medlemmer. Af disse medlemmer er kun en lille brøkdel involveret i aktiviteter på tværs af landegrænser. Når man spørger tidligere medlemmer om rejseaktiviteter og kontakt med medlemmer i andre lande, viser sig følgende mønster: Hizb ut-Tahrir tilskynder alle medlemmer til at sprede partiets idéer så meget og så bredt som muligt, og medlemmer med tilknytning til muslimske majoritetslande opfordres til at drage fordel af sådanne bånd og distribuere materiale og idéer, når de rejser til Pakistan, Bangladesh eller arabiske lande osv. Men langt størstedelen af medlemmerne rejser ikke uden for deres eget land som en del af deres engagement i partiet, og kun højtstående medlemmer i Storbritannien er blevet sendt til udlandet for at hjælpe med oprettelsen af nye afdelinger. Situationen er noget anderledes i Danmark, da der har været regelmæssig interaktion med den tyske afdeling. De fleste adspurgte tidligere medlemmer var kun i kontakt med medlemmer i andre lande, der blev betragtet som venner. Medlemmer af de nærliggende europæiske afdelinger bistår hinanden og deltager eksempelvis i hinandens konferencer, og den britiske afdeling havde og har stadig en central rolle i distribution af engelsksproget materiale til andre afdelinger. Alt i alt synes den britiske afdeling at have været forbundet med andre afdelinger i højere grad end den danske. Bortset fra samarbejdet mellem de tyske og danske afdelinger, der blandt andet har bestået i at danske medlemmer har modtaget undervisning i partiets litteratur, har den danske afdeling så vidt vides ikke haft megen kontakt med andre afdelinger.

Ifølge mine respondenter har de ikke som medlemmer lagt særlig vægt på hverken nationale politiske dagsordener eller transnationale aspekter af Hizb ut-Tahrirs aktiviteter. Derimod tegner der sig et billede af, at de som medlemmer udelukkende har fokuseret på deres egne præstationer og resultater for partiet. For at udbrede partiets ideer mest effektivt har medlemmer distribueret materiale og diskuteret ideologien i deres personlige netværk med familie, venner og kolleger, ligesom de har benyttet sig af adgang til andre sociale områder - for eksempel universitetsstudenteforeninger, mødregrupper, åbne

debatarrangementer osv. (interview med den britiske kvindeafdelings medierepræsentant Nasreen Nawaz 2003, og tidligere medlemmer i Danmark og Storbritannien 2009).

Tidligere medlemmer fortæller, at de som medlemmer har trukket på deres personlige netværk og relationer, hvilket betyder at spredningen af partiets idéer og den deraf følgende rekruttering af nye medlemmer i første omgang er formet af den dominerende etniske eller sociale gruppe i en afdeling. Når britisk-pakistanere henvender sig til kolleger, personer med pakistansk baggrund i deres engelske hjemby eller i deres families landsby i Pakistan, og dansk-arabere i Danmark henvender sig til andre med arabisk baggrund, er resultatet, at Hizb ut-Tahrir udvikler sig i overensstemmelse med særlige sociale (ofte familiebaserede) og sproglige mønstre. Ydermere er det udbredt i Hizb ut-Tahrir, at medlemmer indgår ægteskab med andre medlemmer, hvilket underbygger karakteren af partiets netværk som relativt lukket og nemt at underlægge social kontrol fra studiekredsledere, regionale ledere og i sidste ende de nationale ledere. Der er altid en bror eller en søster i det hierarkiske niveau over et medlem, der kender den pågældendes familie eller nære omgangskreds. Således jonglerer Hizb ut-Tahrirs medlemmer i Danmark og England med flere politiske dagsordener og spørgsmål om nationale tilhørsforhold og gruppetilhørsforhold i deres arbejde for partiet udover en følelse af et personligt ansvarlig for partiets udvikling.

Medierelaterede aktiviteter

Ved første øjekast er Hizb ut-Tahrirs tilstedeværelse på internettet udtryk for organisationens globale appel og tilstedeværelse. Men udviklingen i de danske og britiske afdelingers brug af hjemmesider fremhæver nationale forskelle, og demonstrerer, hvorledes begge afdelinger prioriterer forskelligt i forhold til nationale kontekster og politiske dagsordener. Hizb ut-Tahrir har været repræsenteret med hjemmesider på 'the World Wide Web' siden 1997 og de tidlige aktiviteter her samt partiets kompetente internetkommunikation er blevet bemærket af forskere (Taji-Farouki 1996; Baran 2004). Imidlertid har mine studier af udviklingen af partiets britiske og danske websider vist, at det er relativt nyt, at partiets hjemmesider er begyndt at blive opdateret regelmæssigt, hvormed det først er for nyligt, at internettet kan betragtes som et effektivt værktøj til kommunikation med den bredere offentlighed, mellem medlemmer og i rekrutteringsøjemed. Desuden forholder de nye danske og britiske hjemmesider sig til det omgivende samfund på en mere direkte måde end tidligere set. Denne udvikling ses mest eksplicit

efter 2005, da den britiske afdeling begyndte af brande sig selv som ‘Hizb ut-Tahrir Britain’; HTB.

Som med al internetbaseret aktivitet og udvikling af hjemmesider er der sket en masse med Hizb ut-Tahrirs internetsider siden starten i 1997. Den første side, hizb-ut-tahrir.org, indeholdt links til flere sider på forskellige sprog, som blev ajourført fra tid til anden med en stigende mængde af materiale i løbet af de første par år. Derpå blev flere links inaktive og siderne på alle andre sprog end engelsk og arabisk syntes at blive nedprioriterede. Desuden var intet af indholdet af nyhedsmæssig værdi. Den internationale hjemmeside og de nationale sider denne linkede til – og stadig linker til - ser ud til at fungere mere som en opslagstavle end noget andet. Dette efterlader det indtryk, at det er vigtigt for Hizb ut-Tahrir til at have listen over sprog med det ene formål at signalere, at Hizb ut-Tahrir er en international organisation.

Efter 2005 er der imidlertid sket noget. Bag adresserne ‘khilafah.dk’ og især ‘hizb.org.uk’ er der blevet sat en ny standard for Hizb ut-Tahrirs internetkommunikation på europæiske sprog. Her behandles samfundsrelaterede emner og nyheder, ligesom siderne har introduceret interaktiv kommunikation med brugerne, invitationer til partiarrangementer og så videre. Det tidsmæssige sammenfald mellem Hizb ut-Tahrirs britiske afdelings branding af sig selv som ‘HTB’ og den nye internetbaserede kommunikation er ikke tilfældig. Begge dele følger i kølvandet på det nævnte strategidokument også fra 2005. HTB taler via den nye hjemmeside, som de selv er ansvarlige for driften af uafhængigt af den internationale ledelse i Jordan, direkte til et britisk muslimsk publikum på en tidssvarende måde. Siden 2005 har HTB stået for et tættere samspil med et læsende og engageret publikum via websiden, hvilket ses på de talrige invitationer til pressekonferencer og demonstrationer og på hjemmesiden temaer sådan ‘What Can I Do’ og ‘In the Community’.

En lignende udvikling er set i den danske afdelings brug af hjemmesiden ‘khilafah.dk’ siden 2006. Denne side har eksisteret parallelt med den officielle danske side hizb-ut-tahrir.dk, som er linket til den internationale partihjemmeside, men i modsætning til den danske version af den internationale og officielle hjemmeside, indeholder ‘khilafah.dk’ taler og foredrag af prominente medlemmer, og siden 2006 er khilafah.dk blevet opdateret langt oftere end hizb-ut-tahrir.dk. Hjemmesiden hizb-ut-tahrir.dk blev ikke opdateret en eneste gang i 2008, og i 2009 kunne nyt materiale om konferencer, politiske

analyser og kommentarer kun findes på khilafah.dk. 'Khilafah.dk' indeholder den danske udgave af Khilafah-magasinet arkiv og artikler skrevet efter magasinets ophør i 2002. Desuden indeholder denne side links til Hizb ut-Tahrir-materiale på dansk, engelsk og arabisk og er alt i alt langt mere brugervenlig og informativ end hizb-ut-tahrir.dk-siden.

Fra 'Hizb ut-Tahrir i vesten' til 'Hizb ut-Tahrir af vesten'

Set i lyset af Hizb ut-Tahrirs mål at genskabe kalifatet i et muslimsk land er strategidokumentet fra 2005 interessant. Selv om det er angivet i dokumentet, at Hizb ut-Tahrir ikke har udvidet sine aktiviteter til 'de vantros lande', er det ikke desto mindre anerkendt, at tilstedeværelsen af muslimske minoriteter i Vesten er permanent, og at partiets afdelinger i de vestlige lande således kan målrette en del af deres aktiviteter til lokale trosfæller. Dokumentets understregning af, partiet er forpligtet til at informere muslimer i vesten om deres religion og sørge for, at de er imod de stærke og negative påvirkninger af det omgivende vestlige samfund, er også central. Ikke mindst fordi der i understregningen ligger, at Hizb ut-Tahrirs medlemmer skal fokusere på at tjene deres samfund og gå foran som gode eksempler, og at dette i sig selv er en måde at vedligeholde og styrke deres muslimske identitet i minoritetssituationen. Denne anerkendelse og opfordring fra det internationale lederskab i Jordan modsvares af indholdet af hjemmesiden 'hizb.org.uk', hvor Hizb ut-Tahrirs britiske afdeling kalder sig selv HTB og introducerer temaer som 'In the Community', underforstået: Det muslimske minoritetssamfund i Storbritannien. Det er muligvis en overvurdering af en detalje, men det ser ud til, at indførelsen af brandet HTB, som er blevet fulgt op af den amerikanske gren nu kaldet Hizb ut-Tahrir Amerika, HTA, er et bevis på, at Hizb ut-Tahrirs afdelinger fokuserer på deres nationale publikum og er begyndt at tænke på sig selv som ikke bare 'i' deres specifikke vestlige land, men 'af' deres vestlige land. Et dansk eksempel på denne udvikling er temaet for Hizb ut-Tahrirs seneste danske konference i oktober 2010, som netop var at muslimer skal være rollemodeller i det danske samfund.

Som nævnt fungerer Hizb ut-Tahrirs internationale hjemmeside primært som en opslagstavle med envejskommunikation og forældet materiale og inaktive links. Tilstedeværelsen på internettet med denne side må derfor have tjent en anden funktion end kommunikation mellem medlemmer og øvrige interesserede. Den internationalt orienterede hjemmeside har været brugt til at offentliggøre en liste over sprog, der repræsenterer de lande, hvor Hizb ut-Tahrir var og er aktiv, og dermed sende et signal

om, at Hizb ut-Tahrir er en vigtig, transnational aktør. Interessant nok har flere vestlige forskere accepteret Hizb ut-Tahrirs selvrepræsentation som sandheden om partiet, når det gælder Hizb ut-Tahrirs beskrivelse af sig selv som transnational i betydningen stor og indflydelsesrig (se eksempelvis Taji-Farouki 1996 eller Baran, 2004). Man kunne argumentere for, at henvisninger til Hizb ut-Tahrir som 'transnational' på mange måder svarer til at acceptere partiets egen repræsentation af sig selv såvel som selvforståelsen fundet i ideologien. Hizb ut-Tahrir opfatter sig selv som havende en universel ideologi og på den baggrund som værende i stand til at samle alle muslimer i deres fremtidige kalifat. Denne selvforståelse udtrykkes i en lang liste af sprog på en forældet hjemmeside og begrebet 'transnational' har tilsyneladende været vestlige forskeres navn for det.

En anden konklusion, der kan drages af nærværende undersøgelse af Hizb ut-Tahrirs aktiviteter og holdning til medierne er, at lokale afdelinger reagerer forskelligt på de forskellige nationale kontekster og politiske dagsordener, som de indgår i og endvidere, at den interne struktur i organisationen, herunder hvem der besidder hvilke stillinger, er vigtig for, hvordan den enkelte afdeling vælger at bruge medierne og tiltrække opmærksomhed til sit arbejde. Siden 2001 og især siden 2005 har to helt forskellige udviklinger fundet sted i de danske og britiske afdelinger. Den britiske har igen fokus på sin egen dagsorden efter at have flirtet med forskellige 'undercover' internetinitiativer og offentlige optrædener, mens den danske afdeling synes at være blevet mere åben overfor samarbejde med andre muslimske organisationer, som det eksempelvis sås med samarbejdet om et debatarrangement i kølvandet på Karikaturstriden i 2006.

Det hævdes ofte, at Hizb ut-Tahrir og andre islamistiske transnationale organisationer kommunikerer med medlemmer og den bredere offentlighed via deres hjemmesider, og at de har været meget progressive og dygtige, når det gælder om at tiltrække nye rekrutter via web-sider (Bowen 2004; Baran 2004; Brandon 2009). Men internationale studier viser også, at: "the internet can support and facilitate but never completely replace direct human contact" (Sageman 2004: 163; Stevens og Neumann 2009: 13). Tilsyneladende er dette argument også relevant i forhold til Hizb ut-Tahrirs aktiviteter. Frem til 2005-06 er nye rekrutter hovedsageligt fundet gennem direkte kontakt med medlemmer i forbindelse med møder, demonstrationer og andre aktiviteter (interviews med tidligere medlemmer i Danmark og

Storbritannien, 2008 og 2009).

At Hizb ut-Tahrir udvikler sig gennem personlige relationer forklarer både de transnationale elementer i organisationen og de nationale forskelle. Partiets idéer rejser med personer fra land til land – det være sig via migration (arbejdsmigration, flugt osv.), private ferierejser eller som et resultat af en bevidst partistrategi. Og efterhånden som medlemmer bosætter sig i nye dele af verden, etableres nye Hizb ut-Tahrir-afdelinger. Udbredelsen af partiets idéer i forlængelse af personlige relationer er afgørende for udviklingen af nationale forskelle. Så længe Hizb ut-Tahrir udbredes gennem personlige netværk og de fleste individuelle netværk består af folk med samme baggrund som dem selv, vil det være de samme etniske grupper inden for en Hizb ut-Tahrir-afdeling, der fortsætter med at være den mest dominerende. Derfor er forsøg på at karakterisere Hizb ut-Tahrir som enten transnational eller eksplicit dansk eller britisk ikke så frugtbare som man kunne forvente. Disse etiketter er simpelthen ikke dækkende for aktiviteterne og orienteringen i organisationen. Mens hver afdeling stadig reagerer på ordrer og regler fra det internationale lederskab, er de meget pragmatiske og reflekterede, når det kommer til personlige præferencer, national politik og lovgivning og konkurrence fra andre muslimske grupper i deres nationale kontekst. Dette resulterer i, at den danske og den britiske afdeling langsomt bliver mere og mere påvirket af deres nationale omgivelser.

Konklusion

Hizb ut-Tahrir har afdelinger i over 40 lande og der er ideologiske såvel som medierelaterede aktiviteter, der er klart grænseoverskridende og transnationale. Men med hensyn til det organisatoriske niveau betyder opdelingen i nationale afdelinger og disse afdelingers øgede uafhængighed af det internationale lederskab især siden 2005, at de transnationale tendenser er mindre dominerende end de nationale på dette niveau. Dette mønster ses også på det praktiske niveau i organisationen. Blandt ordinære medlemmer er partiaktiviteter prægede af nationalt og lokalt arbejde, personlige relationer og individuelle præferencer. For eksempel har der været meget lidt kontakt mellem den danske og britiske afdelinger på trods af den korte afstand mellem de to lande. Den danske medierepræsentant har forklaret, at afdelinger kun samarbejder, hvis det findes nødvendigt (interview med Chadi Freigeh, 2009). Tilsyneladende var samarbejde nødvendigt, da en repræsentant fra den britiske afdeling talte ved en dansk konference i 2007 og igen i 2010, og forud herfor, da Maajid Nawaz som nævnt rejste til

København for at hjælpe med at oprette en studiekreds for personer med pakistansk baggrund i 2000.

Hvis vi sammenligner den ringe grad af transnationalitet på det organisatoriske og praktiske niveau i organisationen med den kendsgerning, at de nye, nationalt drevne hjemmesider er langt mere funktionelle end de internationale hjemmesider, så er det rimeligt at hævde, at begrebet 'transnational' ikke dækker alle Hizb ut-Tahrirs aktiviteter. Til trods for at kommunikationen på internettet ikke er begrænset af nationale grænser, er tilstedeværelse på internettet ikke lig med transnationale aktiviteter i praksis. Hizb ut-Tahrirs aktiviteter på internettet er både transnationale og nationale, men det er de nationale hjemmesider, der repræsenterer interaktion med et levende og engageret publikum. I betragtning af de organisatoriske, praktiske og medierelaterede niveauer synes en nationaliseringsproces at finde sted i Hizb ut-Tahrirs danske og britiske afdelinger. Men det er fortsat den transnationale og ideologiske ramme, der knytter alle eksisterende afdelinger sammen, og som gør fortsat rekruttering mulig. Uden den transnationale, ideologiske ramme for aktiviteterne ville Hizb ut-Tahrir ganske simpelt ikke have nogen politisk appel, intet budskab, ingen at befri.

Referencer

Baran, Z., 2004: *Hizb ut-Tahrir - Islam's Political Insurgency*, The Nixon Center, Washington D.C.

Bowen, J. R., 2004: "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space" in *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5): 879-894.

Brandon, J., 2009: "Al-Qa`ida's Involvement in Britain's "Homegrown" Terrorist Plots" in *CTC Sentinel*, 2: 10-12.

Hee, M., 2008: *Afhopperen - Seks år i Hizb ut-Tahrir*, Jyllands-Postens Forlag, København.

Hizb ut-Tahrir, 2010: *Hizb ut-Tahrir*, http://www.hizb.org.uk/hizb/images/PDFs/HT_media_pack.pdf

- 2005: *Strategies of Action in the West*, oversat fra arabisk af tidligere medlem af Hizb ut-Tahrir i Storbritannien i 2009.

Kjeldstadli, K., 2006: *Transnational Social Movements*, ikke publiceret konferencepaper: 1-24.

Lewis, P., 2004: *Young, British and Muslim*, Continuum, London.

- 1994: *Islamic Britain. Religion, Politics and Identity among British Muslims*, I.B.Tauris, London.

Mandaville, P., 2007: *Global Political Islam*, Routledge, New York og London.

- 2005: "Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam" in: *Remaking of Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*, red. Hefner, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 302-325,

- 2002: "Towards a Critical Islam: European Muslims and the Changing Boundaries of Transnational Religious Discourse" in *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, red, Nielsen og Allievi, Brill: Leiden, 127-145.

- 2001: *Transnational Muslim Politics: Reimagining the umma*, Routledge, New York and London.

Al-Nabhani, T., 1953a: *Concepts of Hizb ut-Tahrir*, .

- 1953b: *The Islamic State*, <http://www.khilafah.dk/boger/IslamicState.pdf>.

- 1953c: *Political Thoughts*, <http://www.khilafah.dk/boger/Pthoug.pdf>.

- 1953d: *The Ruling System in Islam*, <http://www.khilafah.dk/boger/RulingSystem.pdf>.

- 1953e: *Structuring of a Party*, <http://www.khilafah.dk/boger/StructParty.pdf>.

- 1953f: *The System of Islam*, <http://www.khilafah.dk/boger/sysislam.pdf>.

Nawaz, M., 2008: *In and Out of Islamism*, The Quilliam Foundation, London.

Nielsen, J. S., 2002: "Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe" in *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, red. Nielsen og Allievi, Brill, Leiden, 28-51.

Roy, O., 2004: *Globalized Islam*, Columbia University Press, New York.

Sageman, M., 2004: *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Simonsen, J. B., 2001: *Det retfærdige samfund. Om islam, muslimer og etik*, Samleren, København.

Sinclair, K., 2010: *The Caliphate as Homeland: Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain*, Upubliceret ph.d.-afhandling, Syddansk Universitet.

- 2008: "Islam in Britain and Denmark: Deterritorialized Identity and Reterritorialized Agendas" in *Journal of Muslim Minority Studies*, 28(1): 45-52.

Sinclair, K., Grøndahl, M. og T. Rasmussen., 2003: *Hizb ut-Tahrir i Danmark: Farlig Fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.

Stevens, T. og P. Neumann., 2009: *Countering Online Radicalisation. A Strategy for Action*, The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR), London.

Taji-Farouki, S., 1996: *A Fundamental Quest. Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal, London.

Wiktorowicz, Q., 2005: *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.

Om forfatteren

Præsentation: Kirstine Sinclair (f. 1976). Adjunkt i moderne Mellemøststudier ved Syddansk Universitet. Arbejder især med muslimske minoritetsorganisationer i Vesteuropa – herunder islamistiske organisationer. Forsvarede i 2010 sin ph.d.-afhandling om Hizb ut-Tahrir kaldet *The Caliphate as Homeland: Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain*, og har siden redigeret bogen *Lived Space: Reconsidering Transnationalism among Muslim Minorities* (Peter Lang, 2011) om muslimske minoriteter i Vesteuropa.

<http://www.sdu.dk/ansat/sinclair>

Selvets teknologier, e-læring og neo-traditionel islamisk selvudvikling

Af Kasper Mathiesen

Abstract

This article addresses the ways in which contemporary Muslims make use of the Internet to establish new kinds of communities of practice and learning associated with the technologies of the self and Islamic self-cultivation. Within the confines of the new communities the fundamental aspiration and ambition is similar to that of the classical tradition, but the non-physical framework simultaneously yields new possibilities and new challenges in regard to learning. The didactical-theoretical point of departure of the analysis is above all the social psychological learning perspective developed by Lave and Wenger. The analysis is based on a representative example of e-learning from the Islamic learning portal Sunnipath/Qibla and is especially related to the transnational and globally influential Bâ'alawiyya order, here construed as an exponent of a broader neo-traditional Islamic current. Patterns of learning and of learning within the confines of the e-community of practice are compared with more traditional and physically constituted contexts of situated learning through participation in intensified Islamic practices of self-cultivation. On the basis of observation, participation and interview material from both types of contexts the learning patterns of the new virtual communities of practice are analysed with an emphasis on presence and motivation in regards to learning.

Introduktion

Studiet af islam og islamiske gruppers tilstedeværelse og brug af internettet er et stadigt voksende forskningsfelt¹. Hidtil har forskningen især fokuseret på, hvorledes internettet bruges af muslimer til at skabe transnationale netværk og til at søge islamisk vejledning i beslutningssager; hvordan nettet er med til at udfordre og forandre islamiske autoritetsstrukturer og identiteter, og hvordan det bruges som mobiliseringsinstrument af f. eks islamistiske bevægelser (Bunt 2003). Andre har peget på, at nettet er en ny offentlig sfære, der letter spredningen af, og adgang til, fortolkningsmodaliteter og islamiske udtryk, der hidtil har været marginaliseret, og at nettet således har en afmonopoliserende og liberaliserende effekt (Anderson 2003). Bunt peger på, at nettet på grundlæggende vis er med til at ændre mønstre for islamisk informationsøgning og videnstilegnelse uden dog at komme nærmere ind på didaktiske og læringsteoretiske aspekter ved dette. Han nævner at;

...the Internet has supplemented, and in some cases supplanted, traditional approaches to Islamic knowledge management and dissemination. The access to Islamic texts and religious

opinion, for example, crosses boundaries that earlier generations faced. The traditional concept of “sitting at a scholar’s feet” to acquire knowledge about Islam still exists. But it now has a digital equivalent (Bunt 2009: 15).

Præcis hvad denne digitale pendant indebærer rent læringsmæssigt er et tema, der hidtil ikke er blevet berørt. I følgende analyse undersøges internetbaserede modstykker og supplementer til den traditionelle (sufi)-islamiske læringspraksis ud fra et didaktisk-teoretisk perspektiv og en hypotese om, at e-læringsproduktet, isoleret set, vil adskille sig markant fra traditionelle læringsprodukter som følge af den internetbaserede læringskonteksts anderledes struktur og interaktion. Adgangen til islamisk viden er i nutiden ganske vist blevet lettet enormt pga. især internettet, og det er blevet muligt at etablere interaktive læringsfællesskaber og *halaqa’er* (læringscirkler) på tværs af store fysiske afstande og landegrænser. Særligt i den islamiske sufitrådion (*tasawwuf*) anses selve samværet (*suhba*) med den åndelige mester (*shaykh*) og de øvrige spirituelle aspiranter imidlertid for at være en nøgle til at gennemgå den dybe personlige, åndelige og moralske selvudvikling eller renselse (*tazkiyyat al-nafs*), der er den islamiske traditions spirituelle aspiration. For at opnå den intimitet med Gud (*qurb min Allah*) og den eksperimentelle mystiske indsigt (*ma’rifa billah*), som *murīden* (Den spirituelle novice eller, bogstaveligt talt, den, der søger Gud) stræber efter, må han eller hun først og fremmest søge viden om Guds åbenbarede vejledning til mennesket (*‘ilm*), implementere denne viden i sit liv (*‘amal*) og søge selskab med og vejledning (*irshād*) hos dem der har vandret vejen mod Gud (*al-sayr ilā Allah*) og kender dens udfordringer.

Det undersøges, hvorledes den religiøse læring og *suhba* manifesterer sig i nutidens virtuelle islamiske læringsmiljøer, med udgangspunkt i en kontekst, der har relation til *bā’alawiyya*-ordnen og den islamiske online-læringsportal Sunnipath/Qibla (se nedenfor). Dette eksempel er valgt på basis af en række forhold: (1) *Ba’alawiyya*-ordnens høje grad af mobilitet og dens lange tradition for interkontinentale og transnationale sufi-relaterede lærings- og missionsnetværk (Bang 2000; Freitag 1999; Freitag and Clarence-Smith (eds.) 1997; Ho 2006) er en vigtig model og samtidig et i forvejen eksisterende strukturelt fundament for neo-traditionel islams udbredelse i nutiden (Kotb 2004). (2) Det eksemplificerer det gensidigt anerkendende forhold og endda udbredte samarbejde mellem forskellige ordner og islamiske lærere af forskellig baggrund og relativt varierende opfattelser, der kendetegner den neo-traditionelle opblomstring i nutiden (Geaves 2006; Stjernholm 2011). (3) Det eksemplificerer det bredt funderede, som regel ikke-sekteriske *al-Junayd* (d. 910) og

al-Ghazâlî (d. 1111) funderede sufi-islamiske etos (Karamustafa 2007), der grundlæggende kendetegner både bâ'alawiyya-ordnen og neo-traditionel islamisk sufisme. (4) Læringsportalen Sunnipath/Qibla er både pioner og en ledende global eksponent for den type islamisk e-læring, der kendetegner neo-traditionel islam. (5) Eksemplet åbner op for studiet af relationen mellem de islamiske e-læringsmiljøer og de fysisk-funderede praksis- og læringsmiljøer, de udspringer af.

Inden selve analysen udfoldes, er det imidlertid nødvendigt med en kritisk diskussion omhandlende de teoretiske grundrammer, analysen tager udgangspunkt i, og de tre teoretiske hovedområder der søges sammenbundet: Henholdsvis begrebet 'selvets islamiske teknologier', det læringsteoretiske perspektiv og begrebet 'traditionel islam'.

Selvets islamiske teknologier og den religiøse læring

Michel Foucaults begreb *technologies de soi*, selvets teknologier, betegner de praksisser og metoder i en given epoke eller kulturssfære som individer, der befinder sig inden for disse, kan benytte til at "drage omsorg for selvet". Ved hjælp af selvets teknologier kan mennesket udvikle viden om og tage magt over sig selv og forme selvet, bearbejde det kognitivt, kropsligt, åndeligt og moralsk, i henhold til de personlighedsmæssige, religiøse eller eksistentielle idealer, kulturen udstikker (Foucault 1988). Analysen af disse selvets muligheder for magtudøvelse i forhold til sig selv udspringer hos Foucault af studiet af klassisk græsk og førmoderne kristen praksis, men kan ligeledes bruges til at undersøge ikke-vestlige former for selvbearbejdelse og de muligheder, metoder og idealer for personlighedsdannelse og selvanskuelse disse indbefatter (Boudreau 1992; Mahmoud 2005).

For at indtænke selvets teknologier i en normativ sunni-muslimsk kontekst er det nødvendigt at have en række forhold for øje, som kendetegner den islamiske tradition. (1)

Selvbearbejdningsmetoderne vil være uløseligt forbundet til åbenbaringshændelsen, det Muhammad Arkoun kalder *le fait quranique*, og den mangel i det dominerende islamisk-religiøse *imaginaire* på principiel analytisk adskillelse mellem denne og traditionens udkrystallisering og nedfældelse i klassisk tid, *le fait islamique*, som Arkoun har påpeget (Benzine 2004). Det indebærer at sunni-muslimsk selvudviklingspraksis, omend den har en dynamisk tilblivelseshistorie, reelt udgør et stort set stabilt kanoniseret repertoire af teoretisk og praktisk viden ('ilm), som symbolsk opsummeres i koranen og sunnaen, men reelt også indbefatter de religiøse videnskaber ('*ulûm al-dîn*). Islamisk

tradition forstås således her, delvist inspireret af Talal Asad, som de diskurser og argumentations-/forståelsesmoduser, der hævder at repræsentere korrekt praksis og fortolkning, som fungerer som reservoir eller fundament for skiftende tiders brug, nytænkning og omstrukturering i henhold til forandrede magtrelationer, behov og interesser (Asad 1986) og som kognitivt ikke opfattes som væsensforskelligt fra Guds direkte åbenbarede foreskrifter. (2) Individets tro på, at denne viden er sand i absolut forstand, og dets systematiske tilegnelse og internalisering af den er en paradigmatiske forudsætning for, at han kan indtræde på den efterlivets vej (*tarîq al-âkhira*) som den sunnitiske tradition, bl.a. i en af dens mest indflydelsesrige manifestationer, al-Ghazâlîs *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, definerer som selve religionens telos; at forberede sjælen på dets møde med Gud (Gianotti 2011). Der er således et dialektisk forhold mellem de processer, hvorved denne verdensopfattelse kultiveres og internaliseres, og de teknologier til selvbearbejdning som traditionen tilbyder. Disse processer bør derfor i sig selv anskues som elementer af selvets teknologier, fordi de etablerer det rum eller den livsverden, hvor selvets teknologier udfolder sig. (3) Selvbearbejdningen udfoldes inden for rammerne af en teologi og en livsverden, hvis centrale akse er en absolut alvidende og almægtig Gud (*tawhîd*), og selvbearbejdningen forstås derfor som en guddommeligt tildelt oplysnings-/renselsesproces (*tanwîr/tazkiyya*), hvor Gud gradvist afslører (*kashf*) sandheden i absolut forstand (*haqîqa*), herunder sandheden om individets fuldstændige hjælpeløshed (*faqr*) i forhold til at handle for egen frelse (Schimmel 1975; Wilcox 2011).

Hvert af disse tre punkter rejser en række teoretiske problemstillinger, som jeg i denne artikels kontekst ikke kan gå dybere ind i. Udover de temaer der er relateret til islam - især normativitet, heterodoksi og ortodoksi, tradition og imaginaire, åbenbaring og kanonisering - tænkes bl.a. på forholdet mellem kropslig praksis og selvbearbejdning; temaet kosmologi, eskatologi og selvteknologiernes teleologi; ritualets funktion i forhold til bearbejdningen af selvet; problemstillinger relateret til agens og teologi og endelig selve fænomenerne overbevisning og religiøsitet. Flere af disse teoretiske udfordringer relateret til bearbejdningen af selvet diskuterer Foucault og andre, der i hans fodspor har beskæftiget sig med kultiveringen af selvet, i andre religiøse kontekster, herunder nutidige muslimske (Asad 1993; Hirschkind 2006; Mahmoud 2005; Pinto 2010). Men her er det kun muligt at introducere nogle af de temaer, som instrumentaliseringen af Foucaults ideer i en islamisk kontekst åbner for og derigennem give et billede af nogle af de antropologiske og erkendelsesmæssige temaer teorien rejser.

Et aspekt man kan kritisere ved Foucaults analyse af individets muligheder for selvbearbejdelse er, at selvets teknologier i hans fremstilling bliver temmelig statiske størrelser. De læringsprocesser hvorigennem det enkelte individ først tilegner sig og begriber teknologierne, i tiltagende grad bliver i stand til at mestre dem for afslutningsvist, ideelt set, at have gennemgået en bearbejdelse af selvet så det ønskede ideal opnås, berører Foucault ikke. Ydermere synes forholdet mellem kollektiv og individ i selvbearbejdningen og i forhold til succesfuldt at opnå mestring af selvet og selvets teknologier at forblive næsten uberørt. Dog nævner han at specifikke selvteknologier stammer fra bestemte sekter eller filosofiske samfund og kommer ind på betydningen og funktionaliteten af forholdet mellem mester og elev (Foucault 1988).

Det skulle fremgå af ovenstående fremstilling, at min indtænkning af selvets teknologier i en sunni-muslimsk kontekst til dels gør det muligt at nedbryde den dikotomi mellem sufisme og islam, som har præget store dele af den formative vestlige islamforskning (Christman 2008). Ganske vist er den terminologi der giver individet mulighed for at overskue, begrebsliggøre og forstå sin religiøse praksis som en selvbearbejdning ofte relateret til det man forbinder med sufisme, hjertets *fiqh* (*fiqh al-qalb*/*'ilm ahwâl al-qulûb*), videnskaben om den absolutte sandheders afsløring (*'ilm al-mukâshifa*) og videnskaben om det indre (*'ilm al-bâtin*) Men samtidig er den praksis, (*'ilm al-mu'âmilât*) der foreskrives, mestendels identisk med almindelig islamisk praksis eller er en intensivering af den eller bestemte elementer af den (Gianotti 2011).

Denne artikels hovedsigte er at analysere de muligheder for læring af selvets teknologier internettet giver. Analysen fokuserer overordnet på spændingen mellem tilegnelsen af viden (*'ilm*) og etableringen af praksis (*'amal*) og på de ovennævnte forandrede læringskonteksters indvirkning herpå. Som sådan undersøges læringen ved at sammenligne den med mere traditionelle og fysisk-konstituerede islamiske læringskontekster. Som læringsteoretisk analyseperspektiv benyttes især Jean Lave og Etienne Wengers socialpsykologiske læringsforståelse. Da denne læringsteori udgør den overordnede ramme indenfor hvilken analysen skal læses, er det nødvendigt kritisk at gennemgå teoriens grundelementer.

Lave og Wenger repræsenterer et socialkonstruktivistisk læringssyn, der dels lægger vægt på, at læring er et konstituerende grundelement i al social aktivitet, og dels på at læring er interrelational og situeret inden for rammerne af praksisfællesskaber. En central kontekst for denne forståelse af

læring er Bourdieus teori om handling og praksis og særligt *habitus*-begrebet (Bourdieu 1977). Hovedbegrebet *legitimate peripheral participation* (legitim perifær deltagelse - LPD) bruges til at forklare, hvordan læringen i dette bredere situerede perspektiv foregår. Gennem aktiv deltagelse i bestemte praksisfællesskabers specifikke praksisser tilegner individet sig et bestemt felts habitus samt dets diskurser og værdier. Læringen findes altså i praksissen og sker igennem interaktionen med mere rutinerede personer eller udøvere, der i højere grad besidder den viden og ekspertise, praksisfællesskabet defineres af. Det er et perspektiv, der bl.a. læner sig op af fænomenet mesterlære uden imidlertid at være helt identisk med det. Grundlæggende forstås læring ikke som transmissionen af en bestemt videnspulje om verden fra et individ til et andet, selvom det anerkendes at subjektive kognitive forandringer er et element i læringsprocessen. Snarere anskues læring som de processer, hvorigennem en persons identitet, selv- og verdensopfattelse, praksis og status i forhold til bestemte praksisfællesskaber ændres i en bevægelse fra at være perifær nytilkommen til at være fuld deltager. Perspektivet lægger vægt på en holistisk forståelse, der involverer hele personen og som fokuserer på “...activity in and with the world; and on the view that agent, activity, and the world mutually constitute each other.” (Lave og Wenger 1991: 33).

Centralt for den situerede læring er begreberne adgang (*access*), gennemsigtighed (*transparency*) og teknologier (*technologies*). Det legitime i LPD beskriver niveauet af adgang til praksisfællesskabets ressourcer, information, samvær med andre medlemmer og dets forskellige aktiviteter, hvilket er konstituerende for den situerede læring. Adgang til deltagelse er en forudsætning for, at individet kan bevæge sig fra en position som lærling til at blive fuldt deltagende medlem af praksisfællesskabet. Ligeledes er adgang fundamental for at personen kan tilegne sig læringsfællesskabets centrale teknologier; dets metoder, praksisser, redskaber, diskurser og strukturer. LPD er med til at begrebsliggøre en læringsproces, hvorigennem gennemsigtigheden af praksisfællesskabets teknologier forøges, og individet i tiltagende grad opnår forståelse for disse, bliver i stand til selv at mestre dem og ender med selv at kunne forholde sig som mester i forhold til ny LPD. Det er klart, at praksisfællesskabets struktur også som helhed transformeres, genforhandles og forandres i takt med, at disse interrelationelle læringsprocesser udfolder sig. Det er ligeledes klart at reproduktion og kontinuitet af praksisfællesskabet direkte afhænger af, i hvor høj grad det er i stand til at afstedkomme de processer som LPD som læringsteoretisk perspektiv omfatter.

Et centralt element i LPD er den forståelse af sprog og sproglig praksis, som teorien udspringer af og indebærer. Sprog bruges som didaktisk redskab i LPD, men samtidig er tilegnelsen af praksisfællesskabets sproglige praksis essentiel for, at den identitetsforandrende bevægelse hen imod fuld deltagelse, som læringsperspektivet har i sin kerne, kan forløbe. Dette er vigtigt, fordi det udfordrer det traditionelle skel mellem teoretisk og praktisk læring. Overordnet set er produktionen af didaktisk diskurs en del af praksis snarere end at være en abstrakt repræsentation af praksis. Der skelnes således mellem at *tale om*, som teoretisk øvelse og at *tale indenfor* rammerne af en praksis, men begge elementer skal ses som former for praksis;

Thus the didactic use of language, not itself the discourse of practice, creates a new linguistic practice, which has an existence of its own. Legitimate peripheral participation in such linguistic practice is a form of learning, but does not imply that newcomers learn the actual practice the language is supposed to be about. (Lave og Wenger 1991: 108).

Det foreslås således grundlæggende, at miljøer for intensiveret islamisk selvbearbejdningspraksis kan anskues som praksis- og vidensfællesskaber, som er kendetegnet ved den situerede læring gennem LPD, som Lave & Wenger har fremsat. Der er en høj grad af affinitet mellem de to teknologi-begreber introduceret ovenfor (hhv. Foucaults samt Lave og Wengers). Selvets islamiske teknologier må siges at være konstituerende teknologier for de praksisfællesskaber, der defineres ved intensiveret islamisk selvbearbejdningspraksis. Lave & Wengers teknologi-begreb er imidlertid mere omfattende og indbefatter derudover også de øvrige teknologier, der kendetegner et praksisfællesskab, og som ikke, som i denne kontekst, umiddelbart har noget med selvbearbejdningen at gøre. Da forekomsten af sociale situationer, hvor der på et eller flere områder findes en niveauforskel i de involverede parter ekspertise, er nok til at LPD opstår, er læring, som modsætning til intenderet instruktion eller undervisning, konstituerende for al social aktivitet. Det indebærer, at læring altid foregår på uoverskueligt mange forskellige niveauer, og at al læring fundamentalt er kendetegnet ved gensidighed og forhandling. Det indebærer også, at langt fra al læring i disse miljøer for intensiveret islamisk praksis er islamisk i den forstand, at den afspejler islamisk tradition, som begrebet er forklaret ovenfor.

Som analytisk perspektiv er teorien om situeret læring gennem LPD bl.a. behjælpelig i forhold til at forstå, hvordan læringsproduktet kan være vidt forskelligt i praksisfællesskaber der ellers i teorien

efterstræber det samme mål. Følgende fire spørgsmål diskuteres i nedenstående undersøgelse: (1) I hvilken grad kan man forvente, at opkomsten af e-læring og internetbaserede religiøse netværk har været med til at skabe typer af praksis- og læringsfællesskaber for islamisk selvbearbejdning, der afstedkommer læringsprodukter, der adskiller sig fra mere traditionelle konteksters læringsprodukter? (2) Hvordan adskiller læringen sig? (3) Hvilken rolle spiller de nye teknologier i transmissionen af islamisk praksis og viden, og hvordan er samspillet mellem de nye typer af praksisfællesskaber og den bredere læringskontekst i mere traditionelle fysisk-konstituerede praksisfællesskaber? (4) Hvordan motiveres de studerende til selvbearbejdning i e-læringsfællesskabet?

Al-tarîqa al-‘Alawiyya og neo-traditionel islam

Al-tarîqa al-‘alawiyya (kaldes også *bâ’alawiyya*-ordnen), er en sunni-muslimsk sufiorden (tarîqa), med rødder Hadramawt-regionen i det østlige Yemen. Betegnelsen refererer til Profetens efterkommere (*pl. sâdah, sing. sayyid*) gennem ‘Ali og Fatima (Banû ‘Alawî), som udgør kernen af ordnen. Ifølge traditionens genealogier forlod deres forfader, Ahmad bin ‘Isâ al-Muhâdjir, Irak i det 10. århundrede som følge af politisk ustabilitet, forfølgelse og mistænkeliggørelse af *ahl al-bayt*, og slog sig ned i Hadramawt, hvor særligt byen Tarîm med tiden er blevet ordnens spirituelle hovedstad. Fra det 13. århundrede blev en anden af de legendariske ‘*Alawî*-forfædre, al-Faqîh al-Muqaddam initieret eller udnævnt (*ilbâs khirqat al-tasawwuf*) som officiel repræsentant for en orden, hvis *silsila* (spirituelle genealogi) går tilbage til Profeten og i sidste ende Gud, som opfattes som værende den egentlige skænker af den eksperimentelle mystiske indsigt (*ma’rifa billah*) som islamisk tasawwuf sigter imod (Al-Qushayri 1990; Schimmel 1975), gennem den store andalusisk-marokkanske shaykh Abu Madyan (1126-1198). Både denne linje og den ovennævnte blodlinje opfattes som havende spirituel karakter og indeholde guddommelig velsignelse (*baraka*). Ved sin initiering knækkede al-Faqîh al-Muqaddam ifølge den paradigmatisk fortælling sit sværd over sit knæ og indledte således en lang tradition for pacifistisk islam, der kendetegner *bâ’alawiyya* traditionen indtil nutiden.

Fra 1400-tallet har de profetiske efterkommere, herunder dem der var aktive inden for sufi-ordnen, været kendetegnet ved en høj grad af mobilitet og missionsiver, særligt på tværs af det Indiske Ocean. Fra Østafrika til Syd-øst Asien, ordnens numeriske kerneområder, kan man i dag finde transnationale multietniske netværk af populationer der er bevidste om at nedstamme fra Profeten

og Hadramawt og om, at de er indbyrdes relaterede. Dette skyldes bl.a familiens udbredte brug af skrevne genealogier med et identitetsskabende og didaktisk tilsnit. Samtidig har regionen og særligt Tarîm, hvor de fleste af ordnens helgener ligger begravet, udviklet sig til at være et mytisk ophav for denne diaspora. Det har været almindeligt at vende tilbage dertil på pilgrimsrejser og for at søge islamisk viden, ligesom der har udviklet sig en tradition for at sende sine børn til området for at kultivere deres religiøsitet (Ho 2006). Imperietidens afslutning og nationalstaternes opkomst medførte en mistænkeliggørelse af transnationale identiteter som den, bâ'alawiyyerne havde kultiveret gennem århundreder. Under kommunismen i Sydyemen blev religiøse fællesskaber og autoriteter, herunder ikke mindst bâ'alawiyyerne, massivt undertrykt og religiøse institutioner lukket eller forbudt. Dette medførte en underminering af de profetiske efterkommeres magt og indflydelse og en transformation af deres tilhørsforhold og selvopfattelse (Ho 2006). Siden Yemens genforening og kommunismens fald er Hadramawt og Tarîm imidlertid genopstået som pilgrimsdestination og religiøst læringscenter bl.a med etableringen af flere nye skoler og universiteter. Disse modtager årligt tusindvis af elever på alle niveauer, profetiske efterkommere og andre, fra hele den islamiske verden (Knysh 2007). Internet og pan-arabisk satellit-TV, som befordrende for nye former for tilstedeværelse og mobilitet, har desuden spillet en stor rolle for ordnens udbredelse og aktiviteter. Dette ikke mindst i samspil med de profetiske efterkommeres ofte succesfulde socio-økonomiske og politiske integration i den nye diaspora i Golf-landene og Saudi Arabien (efter kommunismens opkomst i Sydyemen). Fra slutningen af 1990'erne stod det klart, at bâ'alawiyya-ordnen så ud til at kunne blive central for en sunni-islamisk, tasawwuf-orienteret opblomstring. Denne opblomstring er siden blevet et ideologisk og religiøst modspil til 1980'erne og 1990'ernes dominerende strømninger islamisme, salafisme, reformisme og wahhabisme (Freitag 1999; Knysh 2001), sufismens ideologisk set argeste modstandere (Sirriyeh 1999). Samtidig har nogle af disse grupper i løbet af det 20. århundrede været medvirkende til at underminere den gunstige socio-økonomiske position og særlige religiøse status som de profetiske efterkommere nød godt af i store dele af den arabiske verden i hedengangne århundreder (Al-Sayyid Sabîh 2007; Pappé 2010).

Denne neo-traditionelle tasawwuf-orienterede sunnimuslimske strømning, hvoraf bâ'alawiyyerne kan siges at være en del, bruger ofte selvreferentielt betegnelsen *traditional islam* i det nordatlantiske område (Geaves, 2006; Stjernholm 2011) og har bredt sig på tværs af den islamiske verden særligt i løbet af de sidste to årtier. Forud for opkomsten af denne strømning ligger en

omfattende post-kolonial idemæssig rekonstruktionsproces, hvorigennem den islamiske tradition eller arv (*turâth*), herunder tasawwuf-begrebet, er blev gentænkt, omdefineret og revurderet. Opgøret med de orientalistiske opfattelser, der gennem flere årtier havde indflydelse på opfattelsen af sufisme i den arabiske verden gennem det oversatte materiale, der brugtes i de statslige uddannelsesinstitutioner, er centralt for denne proces. Dette medførte en begrebsmæssig opsplittelse af tasawwuf-begrebet, således at den normative islamiske sufisme (*al-tasawwuf al-islāmī*) er blevet udskilt fra andre typer af sufisme, som indeholdes i den bredere arv og som følgelig opfattes som mere eller mindre illegitime og fremmede i en ortodoks islamisk kontekst: Nihilistisk sufisme (*al-tasawwuf al-salbī*), der associeres med buddhisme og hinduisme; filosofisk sufisme (*al-tasawwuf al-falsafī*), der associeres med græsk gnosticisme og kristen neo-platonisme, og mystisk sufisme (*al-tasawwuf al-dakhīl/al-tasawwuf al-tasawwufī*), der associeres med en udefrakommende form for sufisme (Christman 2008).

Traditionel islam er således en nutidig ideologisk samlebetegnelse for en form for islam, der ser sig selv som en direkte fortsættelse af islams dominerende før-moderne paradigme, der strukturelt centrerer sig om vidensniveauerne *islâm*, *imân* og *ihsân*. Denne tredeling af islamisk viden bygger på den for islamisk teologi og religiøsitet centrale *hadīth Djibrīl*, der bl.a. gengives i Imam al-Nawawī's klassiske fyrré hadīth (al-Nawawī 1977). Ifølge denne hadīth udspejler englen Gabriel profeten om betydningen af begreberne *islâm*, *imân* og *ihsân*. Gennem hans svar indstiftes denne tredeling som en guddommeligt åbenbaret inddeling. Den traditionelle fortolkning er, at *islâm* omfatter korrekt praksis. *Imân* refererer til korrekt dogmatik og tro, mens *ihsân* omhandler islamisk spiritualitet/åndelighed. Som sådan positionerer neo-traditionel islam sig som en modpol til islamisme, salafisme, wahhabisme, reformisme og modernisme. Ifølge det neo-traditionelle islamiske paradigme er de fire store sunnitiske praksisdefinerende retninger (*madhhab*, pl. *madhâhib*) enestående repræsentanter for korrekt islamisk praksis (*islâm*). Ash'arī og Mâturīdī-skolerne for islamisk teologi (*'aqīda*), og i mindre grad visse grene af Hanbalī-skolen, accepteres som unikke repræsentanter for ortodoks islamisk tro og dogmatik (*imân*). De ortodokse islamiske sufi-ordner (*turuq*), især traditionen efter al-Junayd (d. 910), al-Ghazâlī (d. 1111) og de store tarīqa-stiftere, anses som autentiske repræsentanter for islamisk spiritualitet eller selvudvikling (*ihsân*) (Mathiesen 2009).

Islamisk neo-traditionalisme er ikke blot en konservativ og konform gentagelse af tidligere generationers dyder og opfattelser. Som bl.a. Talal Asad har påpeget, er islamisk tradition diskursiv og bruges dynamisk og progressivt (som dette tilfælde viser) til at genopfinde og tilpasse islam i nye manifestationer og former til nye kontekster og tider (Hajj 2009). En af de få undersøgelser af den nutidige bâ'alawiyya-opblomstring i Tarîm, og i øvrigt af den neo-traditionelle strømning generelt, peger på at den skulle være selektiv i forhold til fortidens yemenitiske sufisme manifestationer. Bl.a. skulle den diskursivt nedtone elementer som ekstatiske opførsel og mirakel narrativer, samt den mere spekulative Ibn 'Arabî inspirerede mysticisme, antageligvis fordi disse elementer er kontroversielle i en nutidig religiøs kontekst domineret af salafisme og modernisme (Knysh 2001). Knysh anfører dette som en hypotese, han opfordrer til at undersøge yderligere. Mit eget feltarbejde i Tarim samt mine studier af bâ'alawiyya traditionens klassiske værker modsiger delvist dette. Traditionens klassiske litteratur, f.eks al-Haddâds værker, falder ind under den 'ædru' (*sahwî*) sufisme, der generelt ikke beskæftiger sig meget med hverken ekstase eller mystisk kosmologi, omend en del med mirakler (*karâmât*). Desuden oplevede jeg ikke, at disse elementer blev nedtonet, når de forekom i de nutidige studiecirkler omkring klassiske værker, jeg deltog i under mit feltarbejde. De klassiske værker, inklusive deres kosmologi, læses snarere som indiskutable elementer i en kanon, der kognitivt knytter an til selve åbenbaringen. Også i de vestlige neo-traditionelle kontekster, jeg har studeret, er mirakelnarrativer almindeligt forekommende og accepterede. I nogen tilfælde (langt fra altid) refereres de med en snert af ironisk selvdistance, der måske i nogen grad afspejler den almindelige afvisning af mirakler, som dominerer det omgivende samfund. Amira Kotb har mere overbevisende peget på, at bâ'alawiyya-ordnen i nutiden udgør et kerneelement i en social bevægelse og et transnationalt netværk (*reseau transnationale*), der sprænger grænserne for de traditionelle *turuq* i et fælles ideologisk opgør (*agir ensemble*) mod sekulære og statslige undervisningssystemer og former, der hævdes at underminere islam og fjerne muslimerne fra islam. Med den islamiske tradition som et magtfuldt ideologisk redskab peger man på disses manglende legitimitet. De repræsenterer, lyder kritikken, et brud på traditionens normer og praksisser for overlevering (*tasalsul*, *idjâza*, *isnâd*) og læring. Kotb peger ligeledes på bevægelsens meget høje grad af mobilitet og på at de i forvejen eksisterende transnationale netværk og strukturer, som kendetegner bl.a. bâ'alawiyya-ordnen, er en hovedårsag til, at denne nutidige bevægelse har kunnet brede sig så hurtigt. Det på trods af at den ikke er politisk organiseret og på trods af at den ikke blot ligger uden for rammerne af statslige og mellemstatslige institutioner, men endda på visse områder er i opposition til disse (Kotb 2004). Opgøret med bestemte

undervisningsformer er centralt for denne bevægelse. Samtidig mener jeg dog at selve legitimeringen af bestemte former og modaliteter for islamisk praksis, identitet og selvbearbejdelse, ofte traditionelt forbundet med sufi-traditionen, inden for rammerne af normativ islam, er endnu mere centralt for den neo-traditionelle strømning (Mathiesen 2009).

Bâ'alawiyya-ordnen er idag et decentraliseret, multikulturelt, transnationalt fællesskab af murîd'er og tilhængere på mange forskellige niveauer, efterkommere såvel som ikke-efterkommere, der har slået rødder på alle seks kontinenter og bindes sammen af grader af orientering imod og tilknytning til de profetiske efterkommere og/eller den Tarîm-centrede geografi. Mit projekt er særligt knyttet til den gren af ordnen, der knytter sig til en nulevende ledende shaykh, al-Habîb 'Umar bin Hafiz (f. 1963), som er 39. generations efterkommer af Profeten. Denne grens fysiske centrum er universitetet Dâr al-Mustafâ i Tarîm, som er moderinstitution for et netværk af godt fyrrer direkte relaterede læringsinstitutioner i Yemen og et vidt forgrenet netværk af relativt autonome relaterede moskeer, læringsinstitutioner, velgørhedsprojekter, studiekredse, suficentre, medieplatforme, produktionsselskaber og på anden vis aktivistiske initiativer i Afrika, Asien, Australien, Europa og USA Disse er typisk grundlagt af tidligere elever fra Dâr al-Mustafâ².

Jeg havde under mit feltarbejde i Tarîm i sommeren og efteråret 2011 mulighed for igennem observation og deltagelse at studere det didaktiske miljø og de læringspraksisser, som kendetegner Dâr al-Mustafâ og som danner forbillede for læringen i de relaterede institutioner og læringsnetværk. Det er i denne sammenhæng ikke muligt at redegøre beskrivende for den meget intensiverede sufi-relaterede islamiske praksis i Tarîm (Kotb 2004), men denne kontekst og interview med studerende, der har været igennem Tarîm eller stadig er der, er et centralt element i det grundlag for sammenligning med den internetbaserede læring som følger.

Sunnipath/Qibla - where the night reaches

Online universitetet Sunnipath, som blev grundlagt i 2003, er idag, efter eget udsagn, verdens største islamiske online læringsanstalt med mere end 1000 studerende med 80 forskellige nationale baggrunde pr. semester, avanceret brug af den nyeste e-lærings teknologi og veludviklede og professionelle undervisningsmoduler og studieprogrammer. Sunnipath, som fra Ramadan 2010 blev omdøbt til Qibla: for the Islamic Sciences³, startede som en Q & A-tjeneste på nettet i kølvandet på katastrofen den 11. September, 2001. Folkene bag ideen var islamiske lærere og studerende, der alle

var bundet sammen af et forhold til *shâdhilî*-miljøet i Hayy al-Kharabsheh i Amman, Jordan. Området er, udover at være hjemsted for et *shâdhilî-zâwiya* (suficenter), online-universitetet Sunnipath og en række andre læringsinstitutioner, desuden hjemsted for flere virksomheders distribution, produktion og forretning med forskellige islamiske produkter såsom bøger, tøj, parfume og bedekæder. Ligesom universitetet i Tarîm udgør dette praksisfællesskab et kernecenter for neo-traditionel islamisk læring og for paradigmet transmission til resten af verden. Mit feltarbejde i området i foråret 2007 og interviews med studerende, der har været igennem området, udgør et andet centralt sammenligningsgrundlag for undersøgelsen af den sufi-relaterede e-læring. Ideen, som hurtigt udviklede sig til også at inkludere online undervisning, var at skabe en mulighed for muslimer i ikke-muslimske lande for ved hjælp af moderne hjælpemidler at modtage autentisk og kvalificeret islamisk undervisning og indgå i læringsfællesskaber uden nødvendigvis at skulle rejse til den islamiske verden. Opfattelsen blandt stifterne var, at især muslimer i Vesten led under at moskemiljøernes undervisning ofte var uorganiseret, ukvalificeret og langt fra levede op til den islamiske læringstraditions standarder og sommetider var i direkte modstrid med denne. Underviserne på Sunnipath/Qibla er således alle kendetegnede ved at have modtaget *idjâza*⁴ i de discipliner og værker de underviser i, som oftest fra traditionelle lærde eller institutioner i Syrien, Yemen, Jordan eller Indien/Pakistan. Sunnipath fremstår idag som en international hovedeksponent for neo-traditionel islam, ikke mindst i Vesten og den engelsktalende verden.

Skiftet fra Sunnipath til Qibla markerer, udover navneskiftet og en videreudvikling af det didaktiske paradigme, også etableringen af et fysisk og sam-koordineret institut, Qibla, ved siden af online-universitetet, således at studerende nu kan kombinere online-studierne med længere eller kortere studierejser og ophold i Jordan, bl.a. under de årlige *Summer Intensives*. Sloganet *learn, change, inspire*, opsummerer Qiblas vision; målet er at udklække eller kultivere mennesker, der kan inspirere andre åndeligt og religiøst på samme måde som Profeten, ledsagerne og de store *awliyâ'* (helgener) gjorde og gør det. For at denne forandring kan foregå, må man først lære, hvordan man underkaster sig Allah i kærlighed og overgiver sin vilje til Ham. Det er selve denne underkastelse til Gud, der ifølge Qibla afstedkommer den moralske og spirituelle forandring, der er forudsætningen for at man senere kan inspirere andre⁵.

Neo-traditionel islam i nutiden er bl.a. kendetegnet ved et tæt organisatorisk samarbejde mellem forskellige toneangivende ordner og *shuyûkh*, herunder *bâ'alawiyya*-ordnen og *shâdhiliyya*-

darqâwiyya-hâshimiyya ordnen i Hayy al-Kharabsheh, i Amman, Jordan. Begge grupper repræsenterer det samme grundlæggende neo-traditionalistiske islamiske paradigme og en række af underviserne, samt en del af undervisningsmaterialet på Sunnipath, har således tætte forbindelser til eller rødder i bâ'alawiyya-traditionen. Udveksling af studerende, fælles arrangementer og gensidige besøg er ligeledes meget udbredt. Det gælder bl.a. for kurset *The Book of Assistance*, der er en læsning af Imam 'Abdallah bin 'Alawî al-Haddâds (d. 1720) værk ved samme navn (al-Haddad 1989), og kursets underviser, amerikaneren Abdulkarim Yahya, der er uddannet og *mudjâz* (en person der har idjâza) fra Tarîm, hvor han har boet og modtaget spirituel vejledning samt studeret de islamiske videnskaber hos en række anerkendte lærde igennem 12 år i miljøet omkring al-Habîb 'Umar bin Hafiz og det islamiske universitet Dâr al-Mustafâ. Netop dette kursus fungerer i det nedenstående som et repræsentativt eksempel på den type sufi-relaterede læringsfællesskaber og læring, der foregår ikke blot på Sunnipath/Qibla, men på et hastigt voksende marked for internetbaseret islamisk undervisning.

Som en del af mit PhD-feltarbejde har jeg i løbet af 2010-11 fulgt fem forskellige kurser på Sunnipath og en række andre internetbaserede neo-traditionelle læringsportaler. Kurset er ikke tilsigtet en snæver eller afgrænset sekterisk bâ'alawiyya kontekst. Selvom både kursets eneste grundbog og dets underviser specifikt er eksponenter for Tarîm traditionen, er deltagelse generel og ved betaling åben for alle, uanset om de har taget *bay'a*⁶ hos en bâ'alawiyya shaykh eller ej. Bay'a anses ofte for at være et konstituerende element ved sufismen idet det repræsenterer den tætte relation mellem murîden og shaykhen på den ene side og murîden og en bestemt tarîqa på den anden (Schimmel 1975) I bâ'alawiyya-traditionen er bay'a i modsætning hertil ualmindeligt og tilhørsforholdet løsere funderet. Langt de fleste studerende på Dâr al-Mustafâ og stort set alle i den bredere kreds af folk, der besøger eller kommer til stedet jævnlige, har således ikke taget officiel bay'a hos shaykhen selvom de ofte følger ham og hans undervisning igennem mange år⁷. Denne strukturelle åbenhed og fraværet af ekskluderende sekterisk praksis og sprogbrug udtrykker en egenskab ved bâ'alawiyya-ordnen, der historisk set adskiller den fra flere andre traditionelle sufi-ordner og som samtidig er et grundtræk ved den brede mainstream af den neo-traditionalistiske sufisme-orienterede strømning (Stjernholm 2011). Vidt forskellige niveauer af deltagelse accepteres. Selv i den inderste kreds af de mest dedikerede murîds (*khâss al-khâss*), defineres fællesskabet som bredt funderet, omend referencer til bâ'alawiyya ordnens hovedskikkelser, dens litteratur og metode, den særlige sakrale geografi der knytter sig til Tarîm og Hadramawt (Ho 2006)

samt det centrale fokus på tilhørsforholdet til og helligholdelsen af Profetens familie selvsagt alle er dominerende faktorer. På samme måde er alle de praktiske anvisninger og definitioner, der gives i *The Book of Assistance*, funderet i et bredere og mere generelt accepteret sunnitisk-sufisk paradigme, der har rødder i traditionen fra al-Junayd og al-Ghazâlî og altså tiden inden opkomsten af de institutionaliserede sufi-broderskaber.

The wings of the angels surround halaqas

Første undervisningsgang af ti gange to timer går med at grundlægge fornemmelsen af fællesskab inden for rammerne af det virtuelle klasseværelse, at introducere emnet og den specifikke e-lærings teknologi, samt at etablere en fælles intention (*niyya*) med kurset. Formuleringen og kultiveringen af oprigtigt fromme og gudfrygtige intentioner for sine handlinger er central i islamisk lov og åndsliv (al-Nawawî 1977; Powers 2004). Den første hadîth i Imam al-Nawawîs samling af de 42 mest paradigmatiske profetiske overleveringer gør gældende, at alle handlingers værdi i forhold til Gud ligger i den intention, der er deres grundlag, *innamâ al-‘imâl bil-niyyât* (al-Nawawî 1977). Netop denne hadith indleder som regel alle islamiske undervisningscirkler og således også denne og gentages løbende gennem kurset. Der har allerede, et par dage forinden, været en generel introduktion til semesteret, som er fælles for alle studerende. Ligeledes har underviserens assistent over mailen opfordret folk til at præsentere sig selv for de andre, og der har været en del relaterede udvekslinger. Folk præsenterer, hvor de kommer fra, og underviseren noterer de forskellige byer og lande ind på det store verdenskort, der er lagt ud som slide på den fælles tavle, som alle har oppe på deres egen skærm. “Where are you? Tell us something good about your community,” skriver underviseren på tavlen og forklarer samtidig, hvorledes der i e-klasseværelset er en tavle og en præsentation med slides, som man kan klikke sig ind på. Han beder nogle om at svare pr. tekst på chatten, som kører parallelt med tavlen i højre side af skærmen, mens han vil have andre til at svare ved hjælp af den mikrofon som kan sendes rundt til de tilstedeværende i lokalet; “please raise your hands if you’re interested in talking about your community on the mic.” Ved siden af ikonet med mikrofonen til venstre på skærmen, som man skal klikke på, når man får mikrofonen tildelt, er ikonet med hånden, der betyder, at man rækker hånden op. Man kan, i modsætning til andre kurser på Sunnipath/Qibla, ikke se Yahya, men kun høre hans stemme. Dette kursus er udelukkende bygget på live sessioner, i modsætning til andre kurser, der kombinerer live sessioner med optagelser, der er foretaget på forhånd. De enkelte undervisningselementers materiale er

tilgængeligt som optagede filer, slides og eventuelle personlige noter, på elevernes private Ecampus site i op til et år efter undervisningsforløbet afslutning.

De studerende er fra hele verden og hver især præsenterer sig selv. Byer i Mauritius, Tyrkiet, Australien, England, USA, Canada, Danmark, Malaysia, Singapore, Indien markeres ind på kortet, og vi bliver introduceret til vidt forskellige lokale muslimske samfund og fællesskaber (*communities*). En australsk søster (alle tituleres brødre og søstre i klasseværelset) fra Perth, med tyrkiske aner, beskriver, hvorledes hun lever isoleret langt væk fra andre muslimer og langt fra den nærmeste moske. En gruppe fra Wellington i New Zealand, hvor der i alt er ca. 3000 muslimer, har stiftet en lokal studiegruppe, indenfor rammerne af hvilken de skal mødes for at studere kursets undervisning sammen. Fra Luton i London-området forklarer en mand, at det lokale muslimske samfund er meget aktivt, multikulturelt og blomstrende, og at man nemt finder moskeer, islamisk undervisning, *dhikr*-grupper og halal-produkter. Fra Jacksonville, Florida fortæller en mand med egyptiske rødder om et stort muslimsk samfund med mere end tusind deltagere til de lokale fredagsbønner. Andre fortæller om meget små og unge lokale muslimske samfund med ned til 10-12 personer i landsbyområder af USA og England, mens andre kommer fra samfund med århundreders muslimsk tilstedeværelse og historie. De studerende er en blanding af kvinder og mænd, nye muslimer og folk med muslimske rødder, folk fra vestlige samfund med immigrantbaggrund og folk fra traditionelle muslimske samfund, unge enlige og familiefædre og mødre, studerende og folk med fast arbejde. Med henvisning til en profetisk hadith udbryder Yahya forundret, da han har opridset konturerne for et klasseværelse, der strækker sig fra New Zealand til den amerikanske vestkyst; “The wings of the angels surround halaqas - so it’s pretty amazing if angels surround this halaqa. *InshaAllah*, the baraka of that will envelop all those in between.” Et par minutter senere reflekterer han igen over hvorledes dette klasseværelse afspejler profetens sandfærdighed, idet denne ifølge en hadith skulle have sagt; *liyablughanna hadhâ al-amr mâ balagha al-layla wa al-nahâr* - “Let this affair reach wherever the night and day reaches”. “Where the night reaches”, står med store bogstaver hen over landkortet på skærmen. Referencen til e-læringsfællesskabets fysiske geografiske fundament og italesættelsen af relationen til specifikke lokale fællesskaber udspringer imidlertid af mere end blot en fascination af dette. Kursusdeltagerne forbindes gennem internet-kurset via kursusbogen og underviseren, der legemliggør bâ’alawiyya-traditionen, Shaykhen og Tarîm, til den traditionelle islamiske arv som søges transmitteret. Kursusdeltagerne bliver på den anden side også selv gjort ansvarlige for at bringe det de lærer

videre ud i deres egne lokale fællesskaber. Det enorme fokus på *da'wa* (kaldet til islam) der i bemærkelsesværdig grad kendetegner Dâr al-Mustafâ og Tarîm-traditionen (al-Haddad 1989; Ho 2006; Knysh 2001) og som pålægges de studerende som et centralt kollektivt og personligt religiøst ansvar, er ligeledes centralt i e-praksisfællesskabet, og internettet bliver derfor et vigtigt middel til traditionens transmission.

Undervisningen følger en afart af et velkendt mønster, der kendetegner islamiske læringsmiljøer på tværs af historien. Eleverne læser en tekst op for læreren og de øvrige elever, mens læreren løbende afbryder oplæsningen for at kommentere og uddybe tekstens indhold og betydning. Man kan stille spørgsmål over chatten, som bliver besvaret undervejs, eller når et kapitel afsluttes, hvilket er en parallel til den klassiske læringssituations almindelige metode, hvor eleven typisk skriver spørgsmålet ned på et stykke papir og sender det op til læreren eller indikerer, at han har et spørgsmål.

The Book of Assistance

Kurset *The Book of Assistance* har det samme erklærede mål som andre sufisme-orienterede praksisfællesskaber, nemlig personlig udvikling/forandring, her forstået eller defineret som en større nærhed på eller intimitet med Gud (*qurb min Allah*) og tilstedeværelse (*presence*) med Allah. Al-Haddads værk, som er kursets tekstbog, kan betegnes som en spirituel selvhjælps-manual fra det 17. århundrede og hensigten med bogen er ifølge forfatteren selv, som skrev den som en brevkorrespondance med en murîd, at bibringe en konkret og let tilgængelig individuel handlingsvejledning. En skandinavisk bâ'alawiyya-informant med mere end ti år på tarîqaen og flere års studier på Dâr al-Mustafâ i Tarîm forklarede mig med henvisning til sin shaykh, at en alternativ måde at få en spirituel åbning (*fath*) på, er ved permanent at implementere netop denne bogs anvisninger i sit liv. Han grinede indforstået og resignerende da han forklarede mig dette velvidende at det program, bogen foreskriver, er stort set umuligt at implementere til fulde, i det mindste når man er alene og lever i Vesten. Igennem de 32 kapitler præsenteres det guddommeligt sanktionerede praksis- og eksistensmodus, dvs. det profetiske⁸, der i stigende grad skal gennemsyre alle aspekter og øjeblikke af murîdens liv, og som på samme tid legemliggør og afstedkommer tilnærmelsen til Gud og opnåelsen af den mystiske eksperimentelle indsigt eller det værensmodus (*ma'rifa billah*), som traditionen sigter imod. Der præsenteres metoder til at kultivere den korrekte moral, det korrekte sindelag, emotioner og brug af intellektet. Ydermere den sande 'aqîda og

længsel efter, kærlighed til og frygt for Gud og hvordan man overvinder sit *nafs*⁹ (ego) og undgår at fortabe sig i Satans falske løfter og tilhviskelser og *dunyâs* allestedsnærværende bedrag (al-Haddad 1989). Følgende eksempel fra kapitlet om socialt ansvar belyser hvorledes den, der søger Gud overordnet set skal kultivere og forholde sig til 'sin personlige flok' (*ra'iyatuka al-khâssa*); tunge, ører, øjne, mave, genitaler, hænder og fødder.

These are your charges which God has given you and a trust with which He has entrusted you, which you should restrain from sin and use in His obedience. For God the Exalted created them only that by means of them you might obey Him; they are among the greatest of His favours, for which we should thank Him by using them to obey Him and not in His disobedience. If you do not do this you will be turning God's favour into ingratitude (al-Haddad 1989: 86).

For at indse, hvad dette ansvar indebærer, kræves et indgående kendskab til Guds ordrer og åbenbaring ('ilm), studiet af *shari'a* i bredeste forstand forstået som summen af den islamiske lære og i særdeleshed *fiqh*. Fokus for den neo-traditionelle islamiske selvbearbejdning kan ikke isoleres til blot at være en abstrakt menneskelig subjektivitet, bevidsthed eller ånd. Tværtimod sigter murîden mod en mere omfattende transformation af hele den menneskelige entitet inklusive dens fysiske manifestation, diskursive praksis og socialitet, dens emotionalitet, perception, kognition og konation, samt dens moral og generelle praksis i og omgang med verden, igennem en fuldstændig underkastelse til Guds åbenbarede vilje. Begrebet eller fænomenet *tahqîq al-'ubûdiyya*, at blive Guds fuldkomne tjener, beskriver denne aspiration. Den konstante stræben efter denne tjenstvillighed, hengivenhed og gudsbevidsthed i alle øjeblikke er murîdens vej eller metode, hans *tarîqa*, og den eneste måde hvorpå han kan overvinde *nafset*. Gud skænker sin eksperimentelle mystiske indsigt (*ma'rifa billah*) og afslører sig og sine hemmeligheder for den hengivne, søgende tjener (al-Haddad 1989). Netop fordi bogen er en selvhjælps-manual, er den måske særligt velegnet til e-læringens distancerede og ikke-fysiske interpersonelle relationer. Selve de praksisser, der introduceres, samt bogens formuleringer, præcise gengivelser af forbønner (*du'a*), brug af didaktiske narrativer og dens måde at referere til koranen, Profeten og sufismens hovedskikkelser afspejler alle dens oprindelige intention og er i sig selv kursets bærende motiverende faktor.

Den intention for kursusdeltagelsen, som formuleres som det allerførste og sidenhen gentages ofte igennem de 10 undervisningsgange, gør bl.a. gældende at den studerende deltager for at lære om og efterfølgende praktisere og videregive den korrekte koraniske og profetiske handlemåde for derigennem at søge *Allah's countenance, nearness, pleasure and reward*. Løbende opfordres de studerende til at praktisere det, de lærer, og den korrekte måde at læse bogen på er ifølge Yahya at man først tager hul på et nyt kapitel når man har påbegyndt den praktiske applicering af det kapitel, man just har afsluttet.

Tilstedeværelse i e-praksisfællesskabet og LPD

Yahya indbyder den første elev til at tage imod mikrofonen og begynde oplæsningen, men det viser sig, at denne sidder i en aftenstidszone og sidder med hovedtelefoner på i et rum med slukket lys og tilsær sine børn, mens de er ved at falde i søvn. Dette belyser et centralt aspekt ved e-læringssituationen, som gør den væsensforskellig fra den klassiske halaqa-undervisning. Elevernes og lærerens tilstedeværelse i klasseværelset er begrænset til et bevidsthedselement, samt en stemme, hvis de bidrager til oplæsning eller kommentering, og ord skrevet på taster i chatten. Den komplekse udveksling af ikke-verbaliseret kommunikation, emotioner, stemninger og legemlig tilstedeværelse og deltagelse, der kendetegner den situerede læring igennem fysisk-konstitueret LPD, er således afgørende begrænset. Det indebærer, at adgangen til og gennemsigtigheden af praksisfællesskabets teknologier primært etableres gennem den didaktiske diskursproduktion. Dynamikken i et virtuelt klasseværelse er derfor væsensforskellig fra den traditionelle læringstradition, som Qibla i øvrigt profilerer sig på at ligge i forlængelse af. Islamisk sufisme er som nævnt ovenfor kendetegnet ved at have et dybtgående og omfattende selv-transformerende sigte. Det langvarige samvær med shaykhen og de øvrige murīder, suhba, er centralt for disse forandrings udfoldelse og den gensidige spejling og idealisering, for at bruge begreber fra et objektrelationsteoretisk læringsunivers (Hermansen 2001), er vigtig for tilegnelsen af selvtransformationens teknologier (Schimmel 1975; Pinto 2010). Begrebet suhba har den samme rod på arabisk (ص-حب) som *sahāba*, betegnelsen for de profetiske ledsagere. Netop de indbyrdes relationer mellem Profeten og ledsagerne udgør den grundmodel på hvilken forholdet mellem shaykh og murīd bygger. Suhba, som den manifesterer sig i begge de to ovennævnte fysiske praksisfællesskaber, indbefatter interpersonel læring gennem stærkt intensiverede sunna-baserede former for praksis, ritualudførelse og diskursbrug og at specifikke sociale og personlige attituder, opfattelser og måder at opføre sig på efterstræbes opretholdt. Ovennævnte skandinaviske informant

beskriver det “som at være i selskab med Profeten. Shaykhen sætter et spejl op foran dig så du klart og tydeligt kan se dit nafs og alle dine fejl og mangler. Det er en meget smertefuld proces¹⁰.“ En britisk murîd som jeg snakkede med i Tarîm, og som havde studeret flere år i landet beskrev sin egen erfaring med tarîqaens selvbearbejdningsprojekt og kontekstens betydning; “The nafs is like a piece of dirty cloth. Back home you try to cleanse it but because the water you use is dirty the cloth remains dirty. In Tarîm the water is clean and the cloth is cleansed just by your putting it into it¹¹.” Sidstnævnte indebærer ikke, at selvbearbejdelsen i Tarîm opleves som nem, men indikerer blot at konteksten opleves som havende afgørende betydning for den. Situeret læring gennem LPD i praksisfællesskabet synes altså at være en vigtig pointe ved den traditionelle suhba. Den kollektive aspiration efter spirituel renselse afstedkommer en motivationssynergi og en praktisk socialisering og en kognitiv og emotionel opøvelse i den livsverden og de særligt velansete rituelle og moralske handle-mønstre, som den islamiske tradition foreskriver, og igennem hvilke tilnærmelsen til Gud sker.

I e-praksisfællesskabet er der en afgørende opsplitning i forhold til den traditionelle suhbas LPD. Læringsfællesskabet er adskilt fra et praksisfællesskab, hvor læringen kan udfolde sig igennem individets gradvise interaktion med den praksis i shaykhens nærhed, der anses for at være en legemliggørelse af åbenbaringen og traditionens idealer. En meget høj grad af isolation fra omverdenen kendetegner praksisfællesskaberne i både Yemen og Jordan. De enkelte online-kursisters særegne sociale livsverden, med det væld af variation som er præsenteret ovenfor, er alt andet lige kendetegnet ved ikke at dele murîdens sufiske aspiration og ordnens centrale islamiske livsverdenselementer, der defineres og etableres kollektivt i det traditionelle og isolerede suhba-praksisfællesskab. På trods heraf er det i denne kontekst kursusbogens praksis og den spirituelle forandring skal manifestere sig. E-læringen er på den måde individualiseret, idet den studerende er alene om at forsøge at implementere og afstedkomme den altomfattende og svære kropsliggjorte spirituelle forandring som kurset tilsigter.

Motivation i e-læringsfællesskabet

I e-klasseværelsets chat rejser de studerende deres spørgsmål og kommer med kommentarer. I løbet af de ti kursusgange bliver der på intet tidspunkt sat spørgsmålstejn ved det paradigme eller definitionen af de basale elementer i den livsverden, kursusbogen og læreren repræsenterer. Kurset henvender sig altså til folk, der allerede på forhånd har et indgående kendskab til, tro på og accept

af, og lever inden for rammerne af, denne traditionelle islamiske livsverden. De grundlæggende kognitive og trosmæssige elementer og logikker af denne kosmologi er således etableret i den enkelte. Samtidig er det klart, at selvom de specifikke islamiske livsverdenelementer måske ikke indstiftes eller introduceres i e-læringsrummet, bliver de ikke desto mindre bekræftet og indøvet således, at de yderligere stadfæstes. Dette understreger i øvrigt den tætte forbindelse til andre kurser i de forskellige fler-årige kursusprogrammer, der ikke er specifikt sufisme-orienterede. E-Praksisfællesskabet bliver dermed en diskursiv opøvelse af en bestemt verdensopfattelse, som i sig selv er en central ramme for at selvets teknologier kan komme i spil. Motiveringen af den enkelte til at stræbe yderligere efter spirituel renselse og en mere gudshengiven livsførelse sker således grundlæggende gennem en aktivering af denne livsverdens bestanddele og gennem den eksistentielle mening, den troende i forvejen oplever i eller tillægger sin verden. I sin bog om islamiske kassettebåndsprædikener afdækker Charles Hirschkind aspekter ved den etiske lytning til moralske læringsnarrativer og religiøs vejledning. Da lytningen foregår inden for rammerne af en islamisk livsverden peger Hirschkind dels på at den aktiverer på forhånd kultiverede psykosomatiske og emotionelle dispositioner i det lyttende individ, og dels på at lytningen er med til at kultivere disse sensoriske dispositioner (Hirschkind 2006: 80ff). Onlinelæringen kan med visse forbehold forstås som en slags interaktiv og mere avanceret version af Charles Hirschkinds kassettebåndsprædikener, og mange af de samme motivations- og demotivationsdynamikker går givetvis igen i denne kontekst (Hirschkind 2006: 80ff)¹². Ofte er det centrale således ikke at lære noget nyt, men at blive mindet om noget man i forvejen godt vidste på en ny måde for der igennem at blive inspireret.

En informant og onlinekursist, som har delt sin erfaring af onlinelæringen med mig, påpeger at det at lytte til kurserne kan afstedkomme en kraftig motivation for forandring og etablering af nye praksisser i ens liv, men at denne motivation ofte daler med tiden, og at man “glemmer hvad man har lært”¹³. En del af forklaringen på dette fænomen kan måske findes i selve karakteren af de medier, der er tale om og selve manglen på et fysisk konstitueret læringsmiljø. Flere informanter fra Tarîm pegede netop på at tilstedeværelsen af ‘et omkringliggende miljø der fuldstændig understøtter den spirituelle vej og griber dig (ilî yamsakak – citatet er fra en samtale med en syrisk informant) når du falder fra’ er vigtigt for at man kan opretholde den meget intensiverede religiøse praksis på lang sigt. En vis skepsis i forhold til om disse medier er velegnede til den type dybere selvforandring, der tilsigtes, er derfor velbegrunder Mine undersøgelser af læringsoplevelser i

forhold til den neo-traditionelle selvbearbejdning peger imidlertid på, at lignende motivations-/demotivationskurver også kendetegner traditionelle og fysisk konstituerede læringskontekster som moskeer og i øvrigt også de kernepraksisfællesskaber i Yemen og Jordan, som er nævnt ovenfor. Stort set alle de informanter, jeg har arbejdet med i studiet af det neo-traditionelle selvudviklingsparadigme, har givet udtryk for store frustrationer forbundet med at gennemgå de personlige forandringsprocesser, som traditionen foreskriver. Det gælder også dem, der i mange år har indgået i isolerede praksisfællesskaber, der kollektivt søger mod det. At tage kampen op mod sit nafs er en omkostningsfuld og krævende affære og noget som opfattes som et personligt livsprojekt der i vigtighed rangerer højere end alle andre ambitioner og personlige projekter i de fleste af mine informanters liv, i det mindste i deres selvtalesættelse. Oplevelsen af egen syndighed og skam over ikke at kunne leve op til det præsenterede ideal bliver derved en central motivationsfaktor. Selve optegnelsen af idealets konturer er den individualiserede e-lærings centrale akse og bogens sigte. Da e-læringen samtidig er kendetegnet ved ikke at være situeret inden for rammerne af et praksisfællesskab, hvor forekomsten af synd og skam og måder at forholde sig til disse på er en del af læringen gennem LPD, er det sandsynligt, at skammen har endnu mere motivations-/demotivationspotentiale i denne kontekst. Yahyas konstante påmindelse om at være varsom med at forsøge at antage for store ambitioner, og pålægge sig selv mere omfattende praksisser, end man er i stand til vedholdende at opretholde, går igen som et mantra gennem kurset. Det afspejler bevidstheden om skammens på en gang motiverende og demotiverende potentiale. Selvbearbejdningen er en langstrakt proces, der varer livet igennem. Hellere antage få praksisser, der varer ved og potentielt kan forøges gradvist, end at pålægge sig selv en masse i gejsten over at have visualiseret idealet, for på sigt at miste det hele igen¹⁴.

Midtvejseksamenen og den afsluttende eksamen er kendetegnet ved, at den studerende skal give eksempler på konkrete praksisser fra hver undervisningsgang, som kan appliceres i ens eget liv. Denne tilkendegivelse på skrift bliver en slags selvovervågningsteknik (*murâqaba*) og berører det store etiske ansvar over for egen implementering af den teoretiske lære, som den studerende står over for. Netop i denne situation foretager den studerende en slags talehandling ind i onlinepraksisfællesskabets virkelighed, og selv om handlingen er distanceret og intellektualiseret, vil den studerende igennem denne handling blive klar over, om det, han eller hun giver udtryk for på tekst, afspejler den praktiske virkelighed eller ej. Det centrale islamiske etik-begreb *riyâ'*, bevidst at iscenesætte sig selv eller opføre sig på en måde, der udtrykker en større grad af

religiøsitet end hvad, der er sandt, for at opnå en højere status - en praksis, der står i opposition til det islamiske praksisideal - bliver dermed en motiverende faktor inden for rammerne af det ikke-fysiske læringsfællesskab, selvom der ikke forekommer nogen reel fysisk handlingsudveksling.

Flere af mine informanter, som ikke har den eksklusive daglige adgang til fysisk suhba med de spirituelle mestre, fortæller at de bruger online-faciliteter til at skabe rum for samvær med deres shuyûkh. F.eks når oplevelsen af afsavn og adskillelse, grundet den fysiske adskillelse, synes for stort. Denne mulighed udgør en ikke uvæsentlig del af det personlige emotionelle religiøse liv, derved at den er med til at reaktivere og fremkalde emotioner, spirituelle oplevelser og minder fra faktiske fysiske møder, som murîden tidligere har haft med sin shaykh. På youtube, facebook og andetsteds på nettet distribueres og kopieres indslag ofte fremelsket af bâ'alawiyyerne selv. De tilskæres, omklippes og oversættes, samtidig med at de bliver diskuteret og kommenteret på af brugere. Som sådan skabes et bibliotek eller et forum af offentligt tilgængeligt og interaktivt materiale. Selve sunnipath-kurset er beskyttet under ophavsretslove, og al distribution er forbudt. Ikke desto mindre kan et centralt motivationselement for den enkelte kursusedtager være netop, at det medvirker til genkaldelse af minder som nævnt ovenfor og som derved bliver en del af læringsrummet. At Yahya er al-Habîb 'Umars personlige oversætter i Tarîm og sidder side om side med ham på flere af de internettransmitterede sessioner, som udsendes til resten af verden, og når denne er på rejser til resten af verden, gør, at de studerende vil associerere hans stemme med shaykhen selv og altså med møder, de har haft med ham. E-sufisme har derved bibragt en dimension til det religiøse liv, en mulighed for tilstedeværelse, der traditionelt set og parallelt hermed kan fremmanes gennem brug af mentale visualiseringer eller ting skrevet på skrift. Klippene bruges således aktivt i helt nye afarter af *istihdâr* (hidkaldelse af tilstedeværelse) for at bibringe og lade sig motivere af det profetiske lys, som de profetiske efterkommere efter sigende besidder.

Opsummering

Med udgangspunkt i en omtænkning af Foucaults begreb selvets teknologier (Foucault 1988) til en sunni-muslimsk kontekst har jeg i ovennævnte givet et bud på hvilken rolle e-læring spiller for tilegnelsen og transmissionen af metoder til islamisk selvbearbejdning. På basis af især Lave & Wengers socialpsykologiske læringsteori (Lave og Wenger 1991) har jeg analyseret, hvorledes transnational, neo-traditionel sufisme-relateret e-læring adskiller sig fra læringen i mere

traditionelle praksisfællesskaber relateret til særligt bâ'alawiyya-ordnen. Internet spiller en tiltagende stor rolle for læring og transmission af islam og neo-traditionelle islamiske selvbearbejdningsteknologier. Afskåret fra de traditionelle praksisfællesskabers kontekst og suhba er den omfattende selvbearbejdning i meget høj grad individualiseret. Den fysiske tilstedeværelse og læring gennem kropslig deltagelse i et isoleret praksisfællesskab, der er konstitueret ved intensiveret islamisk selvbearbejdning, findes ikke i e-læringen. For deltagere i e-læringsfællesskaber etableres adgangen til læringen af selvets teknologier derfor, isoleret set, alene via den didaktiske diskursproduktion, og det foreslås derfor at læringsproduktet er markant anderledes fra traditionelle læringskontekster. Det er imidlertid vigtigt at e-læringen ofte netop er et supplement til deltagelse i andre typer af islamiske praksis- og læringsfællesskaber og i øvrigt til andre typer af transmission af det neo-traditionelle selvbearbejdningsparadigme. Læringen i e-læringsfællesskabet motiveres via en diskursiv opøvelse, bekræftelse og uddybning af individets kognitive, kropslige og emotionelle relation til og tilstedeværelse i den traditionelle islamiske livsverden. Visualiseringen og tilegnelsen af et islamisk eksistens-/praksisideal er central. Netop fordi e-læringen er afskåret fra mere traditionelle former for LPD, inklusive de måder man inden for rammerne af traditionelle praksisfællesskaber forholder sig til den udbredte frustration og skam over ikke at leve op til det præsenterede ideal, foreslås det at den personlige oplevelse af skam, isoleret set, er en endnu kraftigere motivations-/demotivationsfaktor i e-læringen. Centrale elementer i den traditionelle selvbearbejdning, såsom murâqaba og riyâ', findes i e-læringen via særlige eksamensformer, hvor den enkelte tvinges til konkret at forholde sig til graden af egen praksisimplementering igennem en diskursiv handling ind i læringsfællesskabet. Endelig giver e-læringen, igen ofte som supplement til mere fysisk konstituerede kontekster, mulighed for helt nye former for istihdâr, der spiller en stor rolle for den enkeltes gradvise selvbearbejdning og opøvelsen i og tilegnelsen af selvets islamiske teknologier.

Referencer

Al-Haddad, Imam Abdallah Ibn Alawi, 1989: *The Book of Assistance* (oversat fra arabisk (*risâla al-mu'âwina wa al-muzâhira wa al-muwâzira lil-ghâribîn min al-mu'minîn fi sulûk tarîq al-âkhira*, af Mostafa al-Badawi), Dar al-Faqih, UAE.

Al-Nawawî, Abû Zakariyyâ Yahyâ, 1977: *An-Nawawî's Forty Hadith* (translated by Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies), The Holy Quran Publishing House, Damascus.

Al-Qushayrî, ‘Abd al-Karîm ibn Hawâzîn, 1990: *Principles of Sufism/by al-Qushayri (translated from the Arabic by Von Schlegell, B.R.)*, Mizan Press, Berkeley, USA.

Al-Seyyid Sabîh, Dr. Muḥammad, 2007: *hatâ lâ taḍî’ al-hawiyya al-sûfiyya*, Dâr al-rukn wa al-maqâm, Cairo, Egypt.

Anderson, Jon W., 2003: *The internet and Islam’s new interpreters*, in: *New media and the Muslim world: the emerging public sphere*, Indiana University Press, USA.

Asad, Talal, 1986: *The idea of an anthropology of Islam*, Occasional Papers Series, Center for contemporary Arab studies, Georgetown University.

Asad, Talal, 1993: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, USA.

Bang, Anne K., 2000: *Sufis and scholars of the Sea*, Thesis for the Degree of Dr. Art, University of Bergen.

Bearman, P. Th. Bianquis, C.E. Bosworth og E. van Donzel, 2011 (red): *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online.

Benzine, Rachid, 2004: *Les nouveaux penseurs de l’islam*, Albin Michel S.A, Frankrig.

Bourdieu, Pierre, 1977: *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bunt, Gary R., 2003: *Islam in the digital age: e-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*, Pluto Press, London.

Bunt, Gary R., 2009: *iMuslims: rewiring the house of Islam*, University of North Carolina Press, USA.

Bujra, S. Abdalla, 1971: *The Politics of Stratification*, Oxford University Press, UK.

Christman, Andreas, 2008: 'Reclaiming mysticism', i Green, Nile (red.): *Religion, Language and Power*, Routledge, UK.

Foucault, Michel, 1988: 'Technologies of the self' i Martin, L.H. et al: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, London, Tavistock, 6-49.

Freitag, Ulrike, 1999: 'Hadhramaut: A Religious Centre for the Indian Ocean in the Late 19th and Early 20th Centuries?', *Studia Islamica*, No. 89 (1999): 165-183.

Freitag, Ulrike og Clarence-Smith, William G., (red). 1997: *Hadhrami traders, scholars and statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, Brill, Leiden.

Geaves, Ron, 2006: 'Learning the lesson from the neo-revivalist and Wahhabi movements', i Malik Jamal og Hinnells, John (red): *Sufism in the West*, Routledge, Oxon, UK.

Gianotti, Timothy J., 2011: 'Beyond Both Law and Theology: An Introduction to al-Ghazâlî's "Science of the Way of the Afterlife"' i *Reviving Religious Knowledge (Iḥyā' 'Ulûm al-Dîn)*, The Muslim World, vol. 101, Blackwell Publishing, Oxford.

Haj, Samira, 2009: *Reconfiguring Islamic Tradition*, Stanford University Press, USA.

Hermansen, Mads, 2001: *Læringens Univers*, Forlaget Klim, Aarhus, DK.

Hirschkind, Charles, 2006: *The Ethical Soundscape*, Columbia University Press.

Ho, Engseong, 2006: *The Graves of Tarim*, University of California Press, USA.

Karamustafa, Ahmat, 2007: *Sufism, the formative period*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Kotb, Amira, 2004: *La Tariqa Bâ'alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational* Université Paul Cezanne Aix-Marseille III, unpublished.

Knysh, Alexander, 2001: 'The tariqa on a land cruiser', *Middle East Journal*, vol. 55, 3.

Knysh, Alexander, 2007: 'Contextualizing the Salafi – Sufi conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt)', *Middle Eastern Studies*, 43:4, 503-530.

Lave, Jean og Wenger, Etienne (red) 1991: *Situated Learning - Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, UK.

Mathiesen, Kasper, 2009: *Answering Salafism and Modernity*, udgivet Master's Thesis ved Københavns Universitet.

Mahmoud, Saba, 2005: *Politics of piety: Islamic revival and the feminist subject*, Princeton University Press, USA.

Pappé, Ilan, 2010: *The Modern Middle East*, Routledge, Oxon, UK.

Pinto, Paulo G., 2010: 'The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria', *Social Compass* 57: 464.

Powers, Paul R., 2004: 'Interiors, Intentions and the "spirituality" of Islamic ritual practice', *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72(2): 425-4.

Schimmel, Annemarie, 1975: *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, USA, 1975.

Sirriyeh, Elizabeth, 1999: *Sufis and anti-Sufis*, RoutledgeCurzon, London.

Stjernholm, Simon, 2011: *Lovers of Muhammad: A Study of Naqshbandi-Haqqani Sufis in the*

Twenty-First Century, dissertation for the degree of PhD, Lund Studies in History of Religions, Lund, 2011.

Wilcox, Andrew, 2011: 'The Dual Mystical Concepts of Fanâ' and Baqâ' in Early Sûfism', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 38(1): 95-118.

Om forfatteren

Kasper Mathiesen er Bachelor i religionsvidenskab og Master i Islamiske Studier fra Københavns Universitet (2009). Siden 2010 har han været ansat på Aarhus Universitet, Institut for Kultur og Samfund, på et PhD-projekt om neo-traditionel Islam, nutidig transnational spiritualitet og religiøs læring. Hovedfokus i forskningen er Ba'alawi-traditionen, en oprindeligt yemenitisk tradition, der i løbet af de sidste ca. 500 år er blevet spredt over hele regionen omkring det Indiske Ocean. I nutiden har traditionen ydermere spredt sig til Vesten. Projektet undersøger hvorledes "Traditionel Islam" og Sufisme i nutiden læres og kommunikeres. Ydermere fokuserer projektet på transmission af "Traditionel Islamisk" religiøsitet og Sufisme fra centre i den traditionelle islamiske verden til resten af verden.

<http://pure.au.dk/portal/da/kma@teo.au.dk>

¹ Nedenstående artikels analyse skal ses som et kun delvist selvstændigt delelement af min PhD-afhandlings større analytiske sammenhæng. Den samlede afhandling, som endnu er under udarbejdelse, undersøger læringsprocesser og praksis relateret til bearbejdning af selvet inden for rammerne af neo-traditionel islamisk sufisme

² Interview med Shukrî som er ansvarlig for de studerende på Dâr al-Mustafa.

³ Navneændringen blev foretaget på *laylat ul-qadr*, Ramadan, 2010, og blev indrammet af en større begivenhed med live-transmission fra forskellige lærde, debat om årsagen til og baggrunden for det nye navn og Qiblas fremtidige ambitioner.

⁴ Den officielle islamiske licens eller blåstempling til at undervise de overleverede religiøse videnskaber (*al-'ulûm al-naqliyya*), der videregives fra mester til elev og ideelt går tilbage til profeten.

⁵ Baseret på feltnoter fra navneændringstransmissionen nævnt ovenfor.

⁶ Det indledningsvise ritual som kendetegner de fleste sufiordner, hvor murîden officielt lover at følge shaykhens anvisninger.

⁷ Interview med 'Umar al-Khatîb, som er en af grundlæggerne af Dâr al-Mustafâ og en af dets mest prominente undervisere.

⁸ Profetens sunna, hans handlinger, lære, moral, åndelighed og person i bredeste forstand, opfattes i denne tradition som værende et ikke-reciteret (*ghayr matlû*) element af åbenbaringen. Han er, med andre ord, en legemliggørelse eller praktisk manifestation af den reciterede åbenbaring, koranen.

⁹ Almindeligvis oversættes *nafs* med ego og defineres som summen af en persons negative tilbøjeligheder og de elementer af mennesket, der leder til at det afholder sig fra eller afviser at adlyde Gud og følge Guds vej.

¹⁰ Interview med informant.

¹¹ Fra personlige feltarbejdenoter.

¹² Det mest afgørende af disse forbehold er onlinekursets specifikt didaktiske sigte, hvilket medvirker en højere grad af nøgternhed, struktur, detaljer og kompleksitet i materialet, mens de mere performative egyptiske

kassettebåndsprædikener snarere sigter mod at motivere eller mobilisere en religiøs emotionalitet eller gejst, der ideelt set medfører religiøs forandring eller forbedring, end mod at undervise.

¹³ Samtale med skandinavisk informant.

¹⁴ Noter fra undervisningen.

Ummaen, ungdommen og fordringen om enhed og reform: En analyse af den arabiske fredagskhutba i Det Islamiske Trossamfund.

Af Andreas Lysholt Mathiasen

Abstract

This article analyzes the notion of the transnational Islamic community, *umma*, as it finds expression in Arabic Friday sermons (*khutbas*) presented at the mosque of The Islamic Society of Believers (Islamisk Trossamfund) in Copenhagen from 2005 to 2011. *Khutbas* in which the *umma* plays a significant role tend to focus on Muslim unity, reform and the role of youth as a catalyst of change in the *umma*. The analysis identifies a shift in the *umma* discourse in the Copenhagen mosque from a political Islamist discourse to a more apolitical Salafist discourse. Data presented in the article points to the fact that the notion of how change is generated in the *umma* undergoes a shift from a nationally and politically oriented focus towards a more globally, ritually and morally oriented focus. The aim of the article is not to contribute theoretically to the study of transnationalism and Islam, but rather to present a case study of relevance to the relation between the two. The content of *khutbas* in Arabic in Denmark has not previously been the focus of much attention from academics and thus the article also intends to direct attention to a Islamic oral genre that is highly relevant for many Muslims and dynamic in its ability to address topics of religious, political and social relevance.

I antologien *Muslim networks and transnational communities in and across Europe* (Allievi og Nielsen 2003) peger Stefano Allievi på, at ikke-muslimere primært skaber deres forståelse af islam på baggrund af den skriftlige litteratur, som muslimer producerer (ibid.: 15). Videre hævder han, at det modsatte sandsynligvis er gældende for flertallet af muslimer selv, da ikke-skrevne medier og orale genrer som fredagskhutbaen og audio-lektioner (*durûs*) for flertallets vedkommende er mere konsumeret og udbredt end det skrevne ord. Et engagement med muslimer i Europa skal derfor snarere, hævder Allievi, tage sit udgangspunkt i mundtlig orienteret kultur.

Denne fordring ligger bag dataindsamlingen til min specialeafhandling om fredagskhutbaen hos Det Islamiske Trossamfund (DIT), der forsøgte at spore variation og udvikling i khutbaer af organisationens arabisktalende førsteimamer. Ved en kursorsk gennemlytningen og følgende kategorisering af et større antal khutbaer fra perioden 2005 til 2011 noterede jeg, at tilhørsforholdet til ummaen ofte spillede en fremhævet rolle i khutbaerne. Min indledende formodning om, at ummaen særligt bliver inddraget i form af sympatitilkendegivelser i taler om særlige begivenheder i den muslimske verden såsom Palæstina/Israel-konflikten, naturkatastrofer og overgreb på muslimer

© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 27-4-2012

(hvor imamen udtrykker en direkte identifikation af menigheden med muslimer i forskellige dele af verden pga. særlige bekymrende begivenheder), viste sig fejlagtig. Ummaen fungerer i højere grad som en potent forestilling i khutbaer om moralsk reform, ungdommens rolle heri og ønsket om enhed muslimer imellem på tværs af nationale skel. Jeg vil i denne artikel fremdrage nogle af disse observationer af, hvordan det globale fællesskab formuleres og produceres i khutbaer i DIT af nogle af organisationens seneste imamer. Hvordan beskrives ummaens nuværende situation, og hvordan karakteriseres det globale muslimske fællesskab? Er der tale om et politisk defineret fællesskab, der udfordrer eller erstatter antagelser af et nationalt politisk fællesskab? Artiklen peger på, at ummaforestillingen formuleres som katalysator for en ønsket forandring, samt at en ideologisk udvikling har fundet sted i DIT i antagelsen af måden, hvorpå denne forandring afstedkommes.

Artiklen er primært en tekstnær og kvalitativ læsning af orale tekster, og ikke et teoretisk studie. Formålet er at gøre centrale forestillinger, der ellers ikke er den brede offentlighed tilgængelig mere klart for interesserede i islamforskningen. Desuden har den arabisksprogede khutba ikke været genstand for megen akademisk interesse, så bag artiklen ligger ligeledes bestræbelser på at anspore interesse for en understuderet islamisk mundtlig genre af stor relevans for mange muslimer.

At studere et transnationale fællesskabsforestillinger

Stefano Allievi og Jørgen Nielsen (2003) kritiserer tendenser i studiet af muslimer i Europa for at studere muslimske grupper 'i sig selv', hvormed antagelsen af fællesskab tages for givet. I dette perspektiv bliver det konsekvenserne af den muslimske tilstedeværelse, der behandles. Selve produktionen af fællesskab, hvilke midler der tages i anvendelse hertil, og hvad der yder indflydelse herpå, synes, i følge Allievi og Nielsen, at være et understuderet felt. Den ugentlige khutba er en af de primære institutionelt forankrede begivenheder, hvor der ofte sættes ord på fællesskabets karakter. I forbindelse med denne artikels fokus på formuleringen af fællesskab er det værd at bemærke, at forestillingerne om den globale muslimske umma, som præsenteres i denne artikel, finder sit udtryk i en særlig rituel kontekst. Det forhold at fredagskhutbaen udføres som led i en rituel begivenhed, der er bundet af visse retlige regler for rituallets gyldighed, gør dog ikke at khutbaens indhold er standardiseret i en sådan grad at et studie heraf er uinteressant.

Umma som begreb refererer til en forestilling om, at muslimer udgør et fællesskab i kraft af deres religiøse overbevisning. Det er en forestilling om et fællesskab eller en 'nation', der ikke er knyttet

til nationalstatslige grænser, men går på tværs af disse, og et studie af samme knytter således an til begrebet transnationalitet. I Koranen anvendes ordet primært om religiøse fællesskaber, men i senere tid har ordet mest været forbeholdt det særlige muslimske fællesskab (ordets flertalsform *umam* anvendes dog i moderne sprogbrug om nationer uden at indebære en religiøs betydning). Udviklingen mod en forståelse af *umma* som en markør for det muslimske fællesskab udelukker ikke det forhold, at ordet i perioden har været benyttet om eksempelvis både jøder og hele menneskeheden – sidstnævnte i den forstand at de er potentielle muslimer (Denny 2012). I dokumentet, der kendes som Medinatraktaten, beskrives det medinensiske samfund som en *umma*, som den jødiske *umma* er kontraktuelt forpligtet til opretholdelse af sikkerhed og forsvar af. Antagelsen af *ummaen* som en samlet religio-politisk reference harmonerer med det tidlige kalifat som politisk institution, hvor den øverste politiske autoritet i teorien også er fællesskabets religiøse overhoved, og kalifatets institutionelle splittelse under Mamlukerne i Egypten ledte ikke til, at forestillingen om en forenet *umma* på tværs af politiske og regionale opdelinger blev kasseret (Schulze 2002: 15). I de sidste årtier af det 19. århundrede blev der blandt flere muslimske intellektuelle knyttet fornyet håb til kalifatet som institution og til forestillingen om *ummaen* som udtryk for muslimernes enhed; baggrunden herfor skal findes i bestræbelserne på at modvirke den europæiske politiske og kulturelle dominans. Kolonialismen bringer med sig en stigende bevidsthed om *ummaen* som et homogent, transnationalt fællesskab; men et fællesskab, hvor de ledende pan-islamiske aktører mod begyndelsen af det 20. århundrede ikke ser kalifatet som den rette udøver af suverænitet over *ummaen* (ibid.: 40). I de senere år har flere forskere interesseret sig for forskellige variationer over muslimske *umma*-forestillinger i senmoderniteten. Her kan fremhæves forestillingen om 'den virtuelle *umma*', dvs. særligt internetmedierede forestillinger om muslimsk enhed og fællesskab (se eksempelvis Roy 2007). Her er tale om idealiserede forestillinger om et fællesskab, der ikke er knyttet til nationer, men som eksisterer på tværs heraf. Som Olivier Roy bemærker, står forestillingen om den muslimske enhed, som den formuleres i 'den virtuelle *umma*'-diskurs, gerne i skarp kontrast til den samfundsmæssige virkelighed, som muslimer møder i diasporaen, og som er kendetegnet ved heterogenitet og intern splittelse (ibid.).

Forholdet mellem det nationale og det transnationale i *umma*-forestillingen hos DIT er relevant af flere grunde. *Masjid al-Tauba*, som Det Islamiske Trossamfunds moske kaldes, besøges og ledes primært af immigranter og efterkommere fra den arabiske verden, og kommunikation med familiemedlemmer og andre aktører i oprindelseslandene spiller stadig en væsentlig rolle i mange af

organisationens medlemmers liv og dagligdag i Danmark. Ligeledes er imamerne– eller *khutabâ'* (sg. *khatîb*) som prædikanterne rettelig benævnes i islamisk tradition – ofte uddannede fra islamiske institutioner i den arabiske verden. De er uddannede i den arabisk-islamiske verdens traditionelle centre, men bestiger talerstolen i et land i dets umiddelbare periferi. Nogle khutabâ behersker udelukkende arabisk. Desuden er DIT's brug af moderne medier, såsom internettet og dvd'er, til distribuering af khutbaen medvirkende til, at den potentielle gruppe af modtagere indenfor såvel som udenfor landets grænser udvides. DIT's khutbaer distribueres som lydfiler med anført titel, khatîbens navn og dato på organisationens egen webportal¹, og khutbaerne kan streames, downloades og cirkuleres på andre platforme, ligesom kortere lydclip af taler deles på det sociale medie Facebook.

Ummaen som politisk fællesskab og nationalstatens legitimeringskrise

En hyppigt refereret teori inden for studiet af muslimer og transnationalitet formuleres af Peter Mandaville (2001), som argumenterer for, at globalisering og translokale kræfter bidrager til fremkomsten af en bredere muslimsk offentlighed, der muliggør nye diskurser og understøtter, hvad han kalder en 'genforestilling' (*reimagining*) af ummaen (Mandaville 2001). Teorien tager sit afsæt i en antagelse af, at transformationer i 'politisk islam', der finder sted i Europa, ikke primært formes på baggrund af forestillinger om Europa eller Vesten i bredere forstand. Fænomener som translokalitet og migration er, ifølge Mandaville, i højere grad med til at forme disse transformationer. Mandaville formulerer en teori om translokal islam som et 'tredje rum':

Translocal Islam is [...] a form of 'third space' or interstitial identity in which the political community of the host society is not accepted or embraced (in terms of configuring one's political identity) but, crucially, neither is that of the cultural 'point of origin', nor its Islam (Mandaville 2001: 105).

Mandaville beskriver forekomsten af traditionelle politiske fællesskaber inden for formelle institutioner, såsom kirke og stat, men, lyder hans tese, politiske fællesskaber skabes i stigende grad også uden for formelle institutioner, hvor staten er ikke længere er den primære kilde til en ønsket forandring og til etisk-politiske antagelser af, hvad der udgør det gode samfund (ibid.). En parallel antagelse findes i Mark Levines teori om, at nationalstater under globaliseringen lider af, hvad Habermas kalder en legitimeringskrise; dette som konsekvens af fordringer og udfordringer, der stilles nationalstaten fra et flerfold af identiteter eller "neo-fællesskaber" (Levine 2003: 99), der

ikke har nationalstaten som primær referenceramme. Jeg vil i artiklen argumentere for, at ummaforestillingen i DIT's khutbaer kan anskues primært som et tredje rum, et identitetsfællesskab, hvis antagelser af 'det fælles gode' står i et modsætningsforhold til et nationalt forankret politisk fællesskab. Hvorvidt ummaforestillingen i sig selv kan defineres som politisk, skal jeg vende tilbage til.

Khutbaen historisk – en religiøs eller politisk tale til ummaen?

Termen *khutba* refererer på arabisk til en offentlig tale (Wehr 1980: 246), og i en islamisk sammenhæng betegner det en tale, der leveres af en *khatīb* (taler) fra en ophøjet talerstol (*minbar*) i en moske ved religiøse højtider og ved den ugentlige fredagsbøn. Den islamiske historieskrivning beretter, at fredagsbønnen (*salât al-jum'a*) blev gjort obligatorisk for enhver voksen muslimsk mand efter udvandringen til Medina, hvor Profeten Muhammed fungerede som leder (*imâm*) af bønnen foruden politisk leder af ummaen. Allerede fra ritualets formative periode var der – foruden udførelse af bøn – tale om en offentlig henvendelse til et afgrænset politisk og religiøst defineret muslimsk fællesskab. Henvendelserne fra den politiske leder - og med tiden dennes guvernører og generaler – knyttede særligt an til anliggender af politisk eller militær karakter (Fathi 1981: 164). Med islams udbredelse og udviklingen af uafhængige islamiske institutioner fik khutbaen en mere religiøs og rituel udformning, og den antog en mere standardiseret form, men op til moderne tid har khutbaen i varierende grad tillige fungeret som medium for politisk kommunikation (ibid.). I islamisk histories første århundreder var denne kommunikation fra den herskende elite særligt udpræget med netop khutbaen som medium, men i den post-klassiske periode bliver khutbaen et oratorisk standardiseret ritual, og prædikanternes rolle som politiske opinionsdannere svækkes (Gaffney 1994: 123). Det politiske indhold i khutbaerne genfindes i mange moderne prædikener i både i form af kritik af det politiske lederskab (Kepel 2003; Gaffney 1994), eller som loyalitetserklæring til de siddende magthavere i moderne nationalstater. Som eksempel på den statslige indflydelse på khutbaen kan nævnes tendensen til, at prædikanter udpeges eller reguleres af den siddende politiske magt. Dette ses i vidt omfang også i moderne muslimske stater, hvor denne funktion varetages af en statslig institution, ofte under ministeriet for religiøse anliggender. Ligeledes høres et traditionelt fordret imperativ om at tilkendegive loyalitet til den politiske leder i den afsluttende del ('kaldet til de troende', ar. *al-du'â' li-l-mu'minîn*) af anden del af khutbaen i moderne muslimske lande.

Khutbaen som kilde til reform af ummaen.

Den reformorienterede salafiyya-bevægelse i slutningen af 1800-tallet formulerede islam som en rationel og dynamisk religion, der skulle bygge på forfædrenes (*al-salaf al-sâlih*) 'rene' islam, og repræsentanter for denne bevægelse som Djamal al-din al-Afghani (d. 1897) og Muhammad Abduh (d. 1905) var fortalere for at reformere khutbaen institutionelt, idet de argumenterede for, at den skulle have en opdragende rolle. Khutbaen skulle fungere som politisk instrument for formulering af de nye standarder og værdier, som den nye muslimske umma eller den moderne stat skulle funderes på. Prædikanter skulle lægge de støvede khutbamanualer med temaer om ydmyghed (*khushu'*), gudsbevisthed (*taqwâ*) og eskatologiske advarsler om dommedag (*wa'îd*) på hylden og i stedet give tilhørerne en følelse af socialt ansvar og give dem nyttig information, der kunne gøre dem til aktive samfundsborgere, som ville bidrage til ummaens fremgang. Selv om prædikenerne i det 20. århundrede har haft en mere marginaliseret rolle med introduktionen af medier som aviser, TV, internet (Gaffney 1994: 123), og prædikanterne som konsekvens i bredere offentligheder er marginaliserede som meningsdannere og politiske mediatorer, peger moderne studier af fænomenet – både i sin traditionelle form i moskeen (Gaffney 1994), som digitalt distribueret prædiken (Hirschkind 2006) eller i form af khutbaer afholdt i Vesten (Reeber 1993, 2004; Peter 2006) – at fredagsprædikenen kan have potentiale til social og politisk mobilisering samt fungere som platform for artikulation og produktion af identitet og fællesskab.

Ummaen i khutbaen

I det følgende vil jeg fremdrage eksempler fra taler, der illustrerer hvordan forestillinger om det globale fællesskab spiller en vigtig rolle i khutbaerne i DIT. Jeg vil tage eksempler fra arabiske imamer, der trods indbyrdes forskellige relationer til Danmark og forskellige oprindelseslande er fælles om at inddrage ummaen som symbolsk katalysator for et ønske om forandring. Fælles er antagelsen, at det ikke er *islam* som religion, der skal reformeres, kun det muslimske fællesskab. Imamernes formuleringer om reform af ummaen sker med særlig reference til ungdommen, ønsket om enhed og eskatologi. Jeg vil i det følgende illustrere dette med udgangspunkt i khutbaer holdt af DIT's faste khatîb, Muhy Eddin Ouwainat, samt udvalgte gæstekhutabâ' i perioden 2009 til 2011.

Beskrivelsen af ummaens situation

Den islamiske umma bliver i DIT's khutbaer formuleret i et spændingsfelt mellem moralsk forfald og ophøjet ideal, samt mellem splittelse og enhed. Denne dikotomi resonerer med de moderne

forestillinger, der har udspring i de tidlige pan-islamiske og salafiyya-inspirerede diskurser, og som vægter deres argumenter på et misforhold mellem det rene, ukorrumpere ideal og den observerbare virkelighed. Realiteternes verdens står ikke mål med idealet, og således er ummaen generelt beskrevet i et kontrastforhold. I følgende citat høres imamens forundring over, i hvor ringe grad 'muslimernes situation i dag' harmonerer med imamens idealforestilling om islams universelle gyldighed og moralske overlegenhed:

Kære brødre! Beskueren af muslimernes situation i dag ser og hører noget forunderligt! Han forstår ikke, hvad der er sket med ummaen og med muslimerne. Han står forundret og spørger: "Er dette Islam?" [...] Så spørger han også: "Er dette Islam som kom til Indien og Kina, til Europa og Spanien, som spredtes til hele verden? Han finder intet svar. Endvidere betragter vi de muslimske mænd og kvinders børn. Vi ser vores sønner og døtre, og vi spørger: "Er disse børn af muslimer?" Stammer disse fra Asma, Aisha og Khadidja? Skændige er muslimernes døtres handlinger! Og muslimernes døtres fremtoning og deres engagement (*iltizâm*) med Hans metode (*manhadj*) og den vej som Aisha, Khadidja og Fatima og Asma trådte. Er de børn af muslimer? Stammer de fra Umar, Khaled og Saladdin? (Abu Abdou 30.07.2010, 05:12-07:36).

Denne kritiske tone lyder fra gæstetaleren Muhammed Hamdi Abu Abdou, men forestillingen løber som en rød tråd i de fleste taler i DIT, hvor ummaforestillingen er central. Citatet betoner forestillingen om umma som familie/slægt spredt over hele verden. Det er Profeten Muhammed og de såkaldt ærværdige *salaf*, der udgør det udtalte ideal i ummaforestillingen. Profeten beskrives af en anden gæstekhatib, Shahed Mehdi, som ummaens eksempel (*qudwat al-umma*, eks Mehdi 06.03.2009), jævnfør sunna-forestillingen og den Koraniske antagelse af Profeten som det skønne forbillede (*uswa hasana*, fx Koranen 33:21), og muslimske personligheder igennem historien har været repræsentanter for Profetens metode, særligt i mødet med islams fjender.

Forestillingen om at ummaen er i en forfaldsperiode er særligt udpræget i DIT's khutbaer. Denne opfylder den islamiske reformismes og den pan-islamiske bevægelses credo om at genoplive et tabt fællesskab, og netop dette tabte fællesskab finder sit udtryk i ummaforestillingen. Trods dette forfald opretholder Abu Abdou, Shahid Mehdi og flere af de andre talere i DIT en koranisk

antagelse af muslimerne som ‘den bedste umma’ (jf. Koranen 3:10), Guds udvalgte folk. Ummaen er forenet i muslimers fælles tilslutning til trosbekendelsen, som i stedet for den klassiske benævnelse ‘*shahâda*’ ofte i khutbaer i DIT kaldes ”monoteismens ord” (*kalimat al-tawhîd*, eks. Abu Abdou 23.07.2010). Ummaen som ideal er knyttet til en forestilling om, at dogmet om den absolutte monoteisme ikke blot er et ord, der skal udtales, men en praksis, der skal udleves. Det muslimske fællesskab er ”monoteismens fællesskab” (*ummat al-tawhîd*, ibid. 4:00f) og Profeten er ”monoteismens Profet” (*nabî al-tawhîd*, ibid.), men foruden denne dogmatiske fordring, vægter imamen i ovennævnte tale Profetens rolle som ”enhedens Profet” (*nabî al-wihda*, ibid.). Ummaens fundament er universelt, og ingen forstod dette bedre end ummaens eksempel, Profeten, som ikke blot i sine ord men i kraft af sine handlinger, udbredte den absolutte monoteisme og forenede de arabiske stammer. Ligesom trosbekendelsen gøres til ‘monoteismens ord’, gives muslimerne ofte særlige prædikater, når de adresseres i kraft af deres tilhørsforhold til ummaen. De standardiserede tiltaleformer i en khutba (‘kære muslimer/kære brødre mv.’) bliver eksempelvis af ovennævnte imamer erstattet med ”børn af enhedens Profet” (*abnâ’ nabî al-wihda*, ibid.) og ”I, der bekender sig til monoteisme” (*ayyuhâ al-muwahhidûn*, ibid.), jf. den wahhabittiske selvbetegnelse *ahl al-tawhîd* og *ahl al-muwahhidûn*. Med dette greb gør imamerne medlemskab af ummaen til noget mere end blot at være muslim. I en anden khutba udtaler organisationens førsteimam, Muhhy Eddin Ouwainat, det mere eksplicit: ”Den, der ikke interesserer sig for ummaen, tilhører den ikke” (Ouwainat 18.06.2010, 8:45).

Ummaen i khutbaen refererer som udgangspunkt til summen af alle muslimer, men oftest formuleres den som et særlig moralsk fællesskab, der er karakteriseret ved en betoning af særlige fordrede dispositioner som ret rituel observans, renhed og tålmodighed hos den enkelte muslim. Det forhold at muslimen ikke blot bekender sig til - men praktiserer - monoteismen danner fundamentet for ”ummaens storhed, styrke, videnskab og fremgang” (Abu Abdou 23.07.2010, 04:43f) og, fortsætter imamen, Profetens bevidsthed om dette skabte den perfekte enhed i dogme såvel som organisation. Profetens eksempel demonstrerer, at ”ummaen siden den dannedes har været en bestræbelse mod enhed” (ibid. 7:25), og imamen læser varsler om den interne splittelse i ummaen i Koranen 8:46² (ibid. 9:47f). Mens nogle imamer særligt taler om splittelse som et fænomen blandt muslimer i Vesten, er det dog klart, at det er hele den globale umma, der lider af denne fragmentering. I Vesten kommer splittelsen til udtryk i manglende rituel, dogmatisk og organisatorisk enhed:

Vi er Vesten. Skændigt er det, at vores hjerter, dogmer, række, bøn, 'îd-fejring og fredagsbønner (*jum'atunâ*) ikke er én. Vi ser forskellige fredagskhutbaer, 'îd-fejringer på forskellige tidspunkter og vores ramadan... det ene sted faster man i dag, et andet sted i morgen! Hør, monoteismens umma, kaldets umma! Ihukom det, Muhammed bragte frem: Enhed og monoteisme. Disse kan ikke skilles ad! Kære brødre, vi opfordrer ikke til enhed baseret på modsætninger – den ene er egypter, den anden er jordaner, den tredje er marokkaner, den ene fra syd, den anden fra nord. Nej, vi kalder til en enhed med rum til alle nationaliteter og farver. I skal alle være som ét hjerte! (*'alâ qalb wâhid*) (Abu Abdou 23.07.2010, 12:18f).

Her taler imamen direkte fra sin minbar til ummaen som helhed, ikke blot til den tilstedeværende menighed. Ummaen påkaldes som symbol på en fordring om enhed, forandring og fremgang. Med reference til Koranen 4:59³ genkalder imamen budskabet om, at muslimer ”ikke skal strides om det der er mellem dem, men gå til dommen (*al-hukm*)” (ibid. 14:45), hvormed forstås Koranen. I manglende efterlevelse af dette ser man, at muslimer fraktioneres:

Det, der splitter ummaen i dag, er egenkærlighed, kærlighed til laster, orientering mod det dennesidige (*rukûn ilâ al-dunyâ*) og kærlighed for lederskab og positioner. På mine ture til europæiske moskeer har jeg set fjendskab mellem muslimer. Årsagerne er så mange, de ikke kan nævnes! Nogle ønsker etnisk enhed (*'irqîya*), nationalisme (*watanîya*), regionalisme, ja selv fraktionisme (*hizbîya*)! Den ene er *ikhwânî*, den anden er *salafî*, den tredje er *hizb ut-tahrîr*, den fjerde er *tablîghî*...⁴ Dette er den største katastrofe, der er hændt muslimerne! Saml jer om monoteismens ord! (Abu Abdou 23.07.2010, 17:45f)

Imamen oplever, at ummaen i Danmark og Europa er karakteriseret ved muslimer, der af egeninteresse bestræber sig på at repræsentere ‘den muslimske minoritet’ og besidde ‘poster’. Som konsekvens heraf foreslår imam Abu Abdou, at muslimer i Danmark samles under et fællesskab med én leder: ”en ren mand, hvis mål er ummaens enhed” (ibid., 21:34) og ”én imâm” (ibid. 24:50). Dette kan afhjælpe uenighed af rituel karakter, eksempelvis om afholdelse af ramadân og 'îd-fester. Ligeledes bør der, i følge imamen, kun være én fredagskhutba i København, der kan samle og

repræsentere alle muslimer i landet. Kravet om en styrket umma og om organisatorisk enhed nationalt såvel som transnationalt er dog sjældent knyttet til særlige politiske fordringer i DIT.

Ummaen bliver et potent symbol i taler, der vægter islams universelle karakter og religionens afterritorialisering. Profetens 'umma'-eksempel som missionær for hele menneskeheden og som samlende kraft skal, ifølge flere af DIT's imamer, genoplives blandt muslimer i Vesten, således at ummaens sande kvalitet kan aktiveres. Det er en stadig kilde til kritik blandt imamerne, at muslimerne ikke er bevidstgjorte om denne universalisme, og eksempelvis bemærker Abu Abdou, at man alt for ofte ser muslimer, som tager særlige ikke-islamiske, regionale praksisser og "barbarisk stammementalitet" (*'asabiya jahiliya*, ibid. 28:00) med til destinationslandet, når de krydser grænser. Jævnfør citatet ovenfor er det ikke en 'renere' islam, der praktiseres i ummaens center (de muslimske lande), men muslimerne konfronteres i højere grad med ummaens fragmentariske karakter i diasporaen pga. muslimernes varierende ophav, gruppedannelser og flerfold af traditioner og praksisser. Årsagen til ummaens tilstand af splittelse findes ikke primært i ydre, politiske rammer eller i konfrontation med Vesten, men i det formulerede faktum at de enkelte muslimer ikke er 'som én mands hjerte' i dogme og handling. I fravær af det gode eksempel vokser den muslimske ungdom op uden retningsmarkør, og de forfalder til dekadence, lyder imamens kritik.

Den ideologiske forskydning i DIT's khutbaer

I taler af DIT's tidligere førsteimam, den kontroversielle Ahmed Abu Laban (d. 2007), kunne man i høj grad høre formuleringer om ummaen som et politisk fællesskab, hvor lederskab og politisk organisation var centrale for den fordrede enhed. Det muslimske fællesskab var "lederskabets umma" (*ummat al-qiyâda*, Abu Laban 06.01.2006, 27:00) og knyttedes til antagelser af "politik" (*siyâsa*, ibid. 17:15) og direkte engagement med nationale politiske dispositioner og institutioner. Dette synes at have ændret sig efter imamens bortgang, der resulterede i, at den egyptiskfødte og al-Azhar uddannede imam Muhy Eddin Ouwainat efter en overgangsperiode blev DIT's førsteimam. Dette markerer en ideologisk forskydning i synet på måden, hvorpå forandring afstedkommes i ummaen. Mens Abu Laban repræsenterede en klassisk islamisme, der vægtede politisk og organisatorisk aktivitet som grundlag for forandring på nationalt niveau, er Ouwainat samt flere af DIT's seneste gæsteimamer repræsentanter for en mere moralsk funderet salafisme; dette i den

forstand at den fordrede forandring først og fremmest forventes at ske gennem individets reform, ikke via politisk konfrontation med danske nationalstatslige aktører.

Et hyppigt tilbagevendende tema hos alle imamerne på tværs af ideologiske skel er ungdommens rolle i den fordrede forandring. I arabiske khutbaer i Københavnske moskeer hører man ofte antagelser af en 'afvigende' (*munharif*) ungdom, og at dette er en trussel for det muslimske fællesskab og for ummaens sikkerhed. Dette er en udbredt forestilling om ungdommen, som tilmed høres i standardiserede khutbaer, der blot er reproduktioner af tilgængelige khutbaer på internettet⁵. Men mere interessant i denne sammenhæng er det at betragte forskelle i de positive formuleringer, der gøres gældende om ungdommen i DIT's khutbaer, da dette ligeledes afspejler den anførte ideologiske forskydning. Abu Laban fremhævede den del af den muslimske ungdom, som var organisatorisk aktiv i opbyggelsen af 'det islamiske projekt' i Danmark med henblik på at oprette en "islamisk stat" (Abu Laban 31.03.2006, 45:00f). Kravet om forandring hørtes hos Abu Laban ofte formuleret i en national dansk kontekst. Unge medlemmer af DIT fremhævede han for deres konfrontation med danske nationale politikere, idet de unge var gode eksempler på islamisk lederskab. Ligeledes sås et tydeligt politisk engagement med internationale statslige aktører, politikere og institutioner, i forhold til hvilket kravet om forandring artikuleredes. I det følgende afsnit skal vi se, hvorledes ungdommen som kilde til forandring i ummaen formuleres anderledes af DIT's nuværende førsteimam. Det ligger ikke inden for denne artikels ramme at forklare årsagen til denne udvikling, da man fra organisationens side ikke har ønsket at kommentere på bestyrelsesanliggender. Personlige samtaler med medlemmer af organisationen peger dog på, at der til grund for ansættelsen af den unge imam Ouwainat bl.a. lå et udtalt ønske, særligt i DIT's ungdomsorganisation Munida, om ansættelse af en mere lærd imam med uddannelse fra et velrenommeret islamisk universitet. De tidligere førsteimamer, Ahmed Abu Laban og Mustapha Chendid, var ikke i besiddelse af et uddannelsescertifikat fra et islamisk universitet. Netop det forhold at Ouwainat er uddannet fra al-Azhar universitetet fremhævedes af flere medlemmer, jeg talte med, som grundlag for at hævde imamens – og organisationens - særlige religiøse autoritet. Hvorvidt ansættelsen af imamen er udtryk for et bevidst ønske om en anderledes ideologisk profil er uvist, men det er værd at bemærke, at også mange af DIT's seneste gæstekhutbâ' deler Ouwainats ideologiske kendetræk, som vil blive uddybet i det følgende.

Jeg vil tage udgangspunkt i Ouwainats khutba 'Forandringens begivenheder' (*ahdâth al-taghyîr*) afholdt d. 18.02.2011, og som er et led i en række khutbaer om de folkelige opstande i arabiske lande. I alle talerne om emnet findes et tema, som udfoldes til fulde i 'Forandringens begivenheder', nemlig forklaringen af den bagvedliggende kilde til forandring i den islamiske umma.

Ungdommen og 'Forandringens begivenheder', februar 2011.

I denne khutba, der afholdes fredagen efter afsættelsen af den egyptiske præsident Hosni Mubarak, udtrykker Ouwainat en bevidsthed om, at den følelse af sejr, som han giver udtryk for i khutbaen, deles af hele den islamiske umma. Imamen går direkte til emnet i en introduktion, der genkalder temaet fra de forrige khutbaer:

Brødre, vi lever stadig med disse nye begivenheder, som begejstrer vores arabiske og islamiske umma. Vi lever stadig i glæde over denne klare sejr for vores folk (*ahl*) i Tunesien og Egypten, og vi venter stadig på Guds sejr for resten af vores lande, at deres lænker brydes, at sejren realiseres for dem, at retfærdighedens vægt indføres, at Gud bringer retfærdigheden tilbage til sit folk, og at Gud tager hævn over tyrannerne (*al-zâlimîn*). I disse begivenheder er der flere lektioner og advarende eksempler, som vi alle kan drage nytte af (Ouwainat 18.02.2011, 06:14 - 07:54).

Imamen taler i førsteperson pluralis som medlem af ummaen. Hvori det 'advarende eksempel' findes, forklarer imamen som følger:

Vi har ikke bragt noget frem, vi har ikke båret våben, vi har ikke arbejdet ud fra en strategi. Kun gennem vores unge, rene muslimske mænd kom den klare sejr fra Gud. Derfor påhviler det os, mine brødre, ikke at glemme vores Herre i sejrens rus. I sejrens rus skal vi erindre Gud og takke Ham, Han være ophøjet. "Ihukom Mig! Så vil Jeg ihukomme jer. Vær Mig taknemmelige, og vær ikke vantro! (Koranen 2:152)" (Ouwainat 18.02.2011, 09:16 - 9:47).

Denne tak for guddommelig intervention i form en tyrans (*zâlim*) detronisering, skal muslimer udtrykke ved prostration (*sudjûd*), dvs. gennem bønner til Gud, erfarer man videre (ibid. 10:12). Muslimerne skal i denne forbindelse ihukomme Guds intervention

ved det historiske slag ved Badr i år 624, hvor Profeten Muhammeds hær, i følge islamisk tradition, med Guds assistance sejrede over Quraishstammen, da begge begivenheder repræsenterer den samme kosmiske kamp. Parallellen mellem slaget ved Badr og kontemporære oprør i mellemøstlige lande findes i det forhold, at renhed formuleres som en forudsætning for, at Gud giver sejr. Imamen spørger retorisk, hvor mange ”demonstrationer og protester”, der ikke er holdt i ”vores lande” (ibid. 12:33), underforstået mange. Det er således ikke den sociale bevægelse, som demonstrationerne repræsenterer, der skaber forandringen. Det forhold at sejren kommer på dette tidspunkt, lærer Koranen, er betinget af, at den rette tilstand, en renhed, er opnået hos folket – her repræsenteret af ‘de rene unge mænd’. En tilstand, der bevirker at Gud kan – hvis han ønsker det - generere forandring og vælte tyranner.

Andre gældende fortolkninger af begivenhederne og folkets motivation til konfrontation afviser imamen i det følgende citat, hvor han i forlængelse af referencen til slaget ved Badr benævner aktører i begivenhederne, som deltagere en militær kamp:

Vores brødre i Tunesien, Egypten - og i dag i Yemen - såvel som andre lande [...] har kun ét ønske. De ønsker ikke ophøjethed på jorden, og ikke fordærv, men de ønsker at repræsentere sandhedens soldat i konfrontationen med urettens soldat. De ønsker at sandheden sejrer, om blot med ord. De ønsker at støtte sandhedens folk (*ahl al-haqq*), og de venter på Gud for deres sejr, deres støtte og styrke. Disse folk forsvarer os, kære forsamling! [...] Disse, der stod i ummaens frontrække (*tâli'at al-umma*) (ibid. 14:21 - 15:40).

Imamens viden er ikke bygget på aktørers egne udsagn i medier eller referencer til personlige samtaler, men imamen parafraserer Koranen 28:83 i beskrivelsen af ‘brødrenes’ (oprørernes) ønske (”de ønsker ikke ophøjethed på jorden, og ikke fordærv”). Det er et koranisk eskatologisk udsagn om de folk, der skal få en plads i paradiset, der udgør imamens reference og forståelse af demonstranternes motivationer og krav. Aktørerne kæmper for den muslimske nation og således også for den enkelte muslim i menigheden i Københavns nordvestkvarter. At konkurrerende udsagn eksisterer i offentligheden og i medierne, der udfordrer denne fremstilling af begivenhederne, anes i det følgende:

Tro ikke det er nationalisme eller patriotisme! Nej, min bror. Nej, det er sandhedens revolution i mødet med uretten! Ja, det er islams revolution i konfrontationen med uret og tyranni (Ouwainat 18.02.2011, 15:15f)

Konfrontationens domæner er 'islam' og de koraniske termer '*zulm*' (uret) og '*tughyân*' (tyranni); termer som i islamistisk diskurs har fået en fornyet anvendelse til fordømmelse af muslimske ledere, hvis regeringsførelse anses for u-islamisk, men konfrontationen formuleres ikke med anvendelse af moderne politisk terminologi. Ligeledes nævner imamen ikke navne på politiske aktører. Dette holder dog ikke taleren fra at lufte forestillinger om lederskab og herredømme i islam. At besidde 'herredømme' (*mulk*) er, i følge imamen, ikke noget mennesket selv vælger, hvad enten det er nutidige regenter, eller det er Koranens Faraos eller Nimrod. Det er altid en konsekvens af Guds vilje, og tilegnelsen af herredømme har karakter af en "test" (ibid. 17:29). Dette forhold "belærer muslimerne om ikke at stræbe efter at være præsident, ikke at stræbe efter magt (*sulta*), herredømme, eller efter at være leder eller konge" (ibid. 17:34 – 17:48). Regenten vil blive stillet til ansvar for sin varetagelse af embedet på dommedag. Det ideelle eksempel på en leder gives i en hadîth om Umar ibn al-Khattab, som repræsenterer retfærdighedsbevidsthed og bevidsthed om det endelige regnskab (ibid. 18:25 – 19:10). Denne ideelle forestilling om lederskab sættes i talens sidste del i skarp kontrast med de forhold, der længe har hersket i de muslimske lande:

Dette er det modsatte af, hvad vi ser i vores lande, mine brødre! Modsat ser vi denne konkurrence. Folk strides om at blive medlemmer af repræsentative forsamlinger, af ministerier, regionale råd og om at besidde forskellige administrative poster. De ønsker at besidde poster, fordi folkets tro (*imân*) er svag. Det får dem til at glemme deres position foran Gud på dommens dag (Ouwainat 18.02.2011, 19:50 - 20:00).

Muslimske regenter fremdrages som repræsentanter for denne udvikling. De har glemt Gud, og Satan "ornamenterer deres gerninger" (ibid. 20:56). De gode kræfter, der findes i landene skal besidde positioner i overensstemmelse med 'Guds ønske', men hvorledes denne proces skal finde sted interesserer ikke imamen i khutbaerne (ibid. 22:11 – 22:30). Ønsket om at besidde politiske poster begrundes i svag tro og manglende ihukommelse af

dommedag. Imamen genkalder en hadîth, der beskriver den islamiske ummas situation samt årsagen til den forestående forandring:

I husker måske hadîthen, hvor Profeten siger: ”*Der vil komme en tid, hvor nationerne (al-umam) vil omringe jer fra alle sider ligesom [man samles om] mad i en kedel*” De spiser jer, de spiser jeres penge, og de spiser jeres gode ting. De er nationernes bytte. ”*De sagde: er det fordi vi er et fåtal? Han sagde: nej, men I er afskum som afskum på en flodbølge*”. Et stort antal, men uden effekt! Et stort antal, som ikke har værdi (*qîma*) eller tyngde (*wazn*)! ”*Og frygt vil fjernes fra jeres fjenders hjerter, og svaghed vil være i jeres hjerter*”. Svaghed! ”*Han sagde: på grund jeres kærlighed til verden og had til døden!*” Kærlighed til verden og had til døden, som muslimerne i disse lande giver efter for! Den dag tilstanden vendes, elsker folk døden og hader verden! Hvad sker der så? Så ændres tilstanden. ”Gud ændrer ikke noget i folk, førend de ændrer, hvad der er i dem selv” (Koranen 13:11) (Ouwainat 18.02.2011, 33:12 -34:18).

Forandring i ummaen afstedkommes gennem individets reform. De ‘unge mænd’, der står i ‘ummaens frontrække’ som ‘soldater’, har deres tro og kærlighed til døden som våben, ikke en politisk strategi eller organisatorisk forankret aktivisme. Derved realiseres den ovenfor citerede sura (Koranen 13:11), hvis centralitet bekræftes ved, at den gentages tre gange i khutbaen. Ligesom det var tilfældet i Abu Abdous khutba om reform af ummaen, knyttes den fordrede dogmatiske enhed til frasen om at folket skal blive som ‘én mands hjerte’:

Hvad kom de [rene unge mænd] med? For det første var folket som én mands hjerte (*‘alâ qalb rajul wâhid*), og dette er en af sejrens grundlæggende søjler, ordets sammenkomst (*idjtimâ’ al-kalima*), rækkens enhed, fællesskab og et godt greb i Guds reb (*habl allâh*) (ibid. 27:07- 27:34).

Hjertet bliver metafor for enhed i ord, handling og religiøs orientering, og den koraniske frase ‘at holde fast i Guds reb’ knytter ligeledes an til kravet om enhed i muslimernes tilknytning til Gud. Det er ikke en organisatorisk enhed, der skaber forandring i Ouwainats khutba, men en religiøs enhed, som fordres i Koranen.

I khutbaen hylder imamen den demonstrerende ungdom, men det er bemærkelsesværdigt, at imamen ikke engagerer sig i de krav, der gøres gældende af disse politiske aktører. Det er ikke de unges politiske eller revolutionære potentiale til at gennemtvunge økonomiske eller politiske forandringer i en national egyptisk eller tunesisk sammenhæng, som imamen priser, men ungdommen gives stemme af koraniske narrativer, der reflekterer dikotomien mellem den guddommelige og menneskelige magt. De politiske revolter tages ud af deres nationalstatslige politiske kontekster og gøres til 'islams revolution', en på samme tid mytologisk og konkret kamp for den muslimske umma. Talen 'Forandringens begivenheder' er et eksempel på Ouwainats bestræbelser på – her med lån af et citat af Roel Meijer - at "handle a-politisk i en politisk verden" (Meijer 2009: 17). Reform og forandring gennem individets rituelle og dogmatiske renhed spiller en større rolle i imamens khutbaer end politiske begreber som sharī'a og siyāsa, hvilket karakteriserer en ummaforståelse inspireret af en moralsk funderet, apolitisk salafisme. Dette skal ikke forstås således, at politiske udtryk er helt fraværende i imamens khutbaer (eksempelvis ordet 'grundlov' i det følgende citat), men det særligt salafistiske findes i den hyppige vægtning af moralske, rituelle og eskatologiske faktorer som katalysator for reform og forandring snarere end politiske ditto.

Ummaen i diasporaen

Jeg har tidligere anvendt termen diaspora til at betegne et træk ved muslimers tilstedeværelse i Danmark, og en afklaring af termen er her på sin plads, da ordet ikke anvendes traditionelt i betydningen af et spredt etnisk eller nationalt fællesskab. Jeg anvender ordet inspireret af Pnina Werbners (2002) definition af diasporafællesskaber som "communities of co-responsibility" (2002: kap. 10). Imamernes formuleringer om ummaen og menighedens relation hertil indebærer en klar fordring om loyalitet og tilkendegivelse af eksistentielle samhørighed med diasporafæller på tværs af nationale grænser. Denne term synes bedre at passe til de antagelser, som gøres gældende i khutbaerne, end den mere sociologiske betegnelse 'minoritetsfællesskab', da det ikke er de danske muslimernes egenskab af social eller religiøs minoritet, der fremhæves i talene, men netop deres relation til andre muslimer over hele verden. Hvad angår spørgsmålet om, hvad diasporasituationen betyder for forståelsen af ummafællesskabet, samt at muslimer i Danmark udgør en minoritet, er Ouwainats khutbaer præget af et tydeligt behov for at formulere, hvem

muslimerne er, hvad der kendetegner dem som muslimer i relation til det omgivende samfund og hvilke fordringer, der påhviler dem som muslimske immigranter i Vesten.

Det omgivende samfund beskriver Ouwainat som en ”ateistisk civilisation” (*hadâra mulhida*, 29.2.2008, 30:18), der er fattig på åndelighed og moral. Muslimer skal ikke skjule deres anderledeshed i forhold til det omgivende samfund, men klart udtrykke det:

Sig – og jeg siger det – med styrke og ikke med svaghed i stemmen, ikke som propaganda, men som sandhed (*kalâm al-haqq*): ”Vi ønsker sandheden, vi ønsker retfærdighed! Jeg er muslim! Min grundlov (*dustûrî*) og min metode (*manhajî*) er Guds bog. [...] Mit folk (*ahl*) er den muslimske nation – de er mit parti (*hizb*) og Guds parti! (Ouwainat 04.04.2008, 27:46-28:16).

Muslimer beskrives som anderledes end ‘danskere’ (*ahl al-danimark*) i kraft af deres tilhørsforhold til den islamiske umma, ikke som marginaliserede etniske eller sociale kategorier. Ouwainat beskriver ligeledes islam som i konflikt med både ”Østen og Vesten”, som ikke forstår muslimernes ”budskab” (29.02.2008, 35:07). Østen og Vesten er geografiske kategorier, mens islam er et moralsk og religiøst system, der ikke er knyttet til en særlig geografi. Ummaen kender ingen grænser:

Gud giver dig - og han giver hele denne mægtige umma - stråler af lys, som lyser vejen op for dig. Oh umma! Vær ikke bedrøvet! Du er den udvalgte, som Gud beskrev skal bære dette klare lys til verden! (ibid. 07:40-08:04) [...] I er den umma, som Gud har foreskrevet det evige liv (ibid. 13:58-13:41).

Ligesom som tilfældet i talen om det arabiske forår giver imamen ungdommen, som ofte beskrives som ‘anden generation’, særlig opmærksomhed i kraft af dens ansvar for at udbrede ‘det klare lys’ til det omgivende samfund, som de er vokset op i og derfor ofte kender bedre end deres forældre og imamen selv. Ungdommen er i Ouwainats khutbaer om muslimer i Vesten knyttet til ummaens fremgang, som tilfældet er i de muslimske lande. Minoritetssituationen bevirker, at behovet for mission aktualiseres og bliver en særlig fordring knyttet til ummaen. Selvom det danske aspekt af ummaen ikke får meget

opmærksomhed i Ouwainats khutbaer, er det tydeligt, at imamen ser et potentiale for udvidelse af ummaen gennem ungdommens moralske eksempel.

Nationen og spørgsmålet om loyalitet.

Som tidligere nævnt har der været tradition for, at imamen tilkendegiver loyalitet til den nationale politiske leder i de afsluttende invokationer (*al-du'â*) i khutbaen. Menighedens egenskab af diasporafællesskab, gør det relevant at stille spørgsmålet, hvilken karakter disse loyalitetserklæringer antager i diasporaen, eller om de helt udelades. Hos DIT's nuværende imamer er der ingen nationalpolitiske loyalitetserklæringer at spore, men de indeholder derimod ofte afsluttende invokationer til Gud om at styrke ummaen i konfrontationen med 'Guds fjender'. Denne mytologiske kamp gives i visse khutbaer konkret udtryk i ønsket om sejr i "de kæmpendes lande" (*bilâd al-mudjâhidîn*, eks. Ouwainat 04.04.2008, 33:50) i lande som Irak, Palæstina, Afghanistan, Somalia og Tjetjenien. Ligesom den klassiske loyalitetserklæring til den politiske ledelse i Danmark eller i eventuelle muslimske oprindelseslande er fraværende i DIT's khutbaer, er ønsker om kalifatet som politisk ramme for ummaen også fraværende i khutbaerne, omend kalifatet kan høres som nostalgisk referenceramme (eks. Mehdi 11.06.2010, 23:23). Dette betyder ikke at tilhørsforholdet til ummaen i diasporasituationen ikke giver anledning til særlige overvejelser om loyalitetskonflikter. I forhold til de (primært arabiske) hjemlande hører man ofte disse benævnt i khutbaerne som 'fædreland' (*watan*), mens livet i Danmark eller Vesten høres betegnet som en tilstand af udlændighed (*ghurba*) – dette selv blandt khutabâ' som har været i Danmark en årrække. Som det antydes i et af de tidligere citater af Ouwainat, er forestillingen om, at specifikke nationer eller nationale fællesskaber gør krav på muslimers loyalitet tilstede. Men disse nationale fællesskaber, der (med Palæstina som en undtagelse) er knyttet til nationalstater, er dog ikke genstand for megen interesse i khutbaerne. Tilhørsforholdet til ummaen er primært formuleret som et medlemskab af et særligt moralsk og religiøst fællesskab, der ikke fordrer en særlig politisk loyalitet.

Loyalitet formuleres således ikke direkte i politiske vendinger, og det er overvejende på det moralske, religiøse og identitetsmæssige plan at konfrontationen med konkurrerende - og evt. parallelle - fællesskaber forankres. I en khutba af en af DIT's mange gæstemamer fra 2010, Muhammad Tojkani, bliver loyalitetstilkendegivelsen dog eksplicit formuleret – ikke i en afsluttende invokation men som et emne, der behandles direkte i khutbaen i relation til ungdommen.

Idealet i Tojkanis khutba er en ung mand, der ikke lader sig påvirke af ”politik” (Tojkani 02.04.2010, 14:00):

Sådan en ung mand ønsker vi! [...] Du skal være muslim. Din forpligtelse og din identitet (*huw̄yatuk*) er hos islam! Din nationalitet (*djins̄yatuk*) og din etnicitet (*ir̄q̄yatuk*) er islam. Fordi du er søn af islam. Selvom du er muslim, er du også en muslim, der er søn af det land du bor i. Vi ønsker, at du er søn af landet (*ibn al-balad*) med din krop og i dine papirer, men vær muslim i din loyalitet (*walā'ik*) og dine dogmer, sæder og moral! Dette er den unge, som kan være et eksempel for det samfund, han lever i! (ibid. 15:32f)

Her sætter imamen ord på (mis)forholdet mellem tilknytningen til watan (fædrelandet) og umma, og han forklarer, hvorledes muslimer i diasporaen bør navigere i disse felter. Hvorledes 'loyalitet' skal forstås, fremgår ikke klart af khutbaen, men forestillingen om, at muslimer er knyttet til eksempelvis den danske stat (jf. 'papirer') via kroppen, resonerer med den i flere khutbaer udtalte antagelse af, at muslimer bosiddende i Vesten - i ikke-islamiske lande – indgår i en sikkerhedspagt (*'aqd amān*) med modtagerlandet og følgelig er forpligtet til at følge den gældende nationale lovgivning og indrette sig efter de dertil hørende politiske institutioner. Dette er kroppens og papirenes domæne. At muslimer i Vesten på den anden side er moralsk og religiøst forpligtet til en konkurrerende loyalitet er tydeligt. Ligesom forandring ikke knyttedes til antagelser af det politiske (*siyāsa*) hos Ouwainat, er loyalitet i citatet af Tojkani ikke at finde i det politiske domæne; loyalitet ift. ummaen knyttes til dogmatisk enhed og moral.

Afslutning: Umma som værn mod assimilation?

Resistance to assimilation can take the form of reclaiming another nation that has been lost, elsewhere in time and space, but that is powerful as a political formation here and now (Clifford 2006: 452, l. 2-3)

James Cliffords ovenstående antagelse om diasporakulturer i almindelighed indkredser den funktion, den muslimske umma antager i de arabiske khutbaer hos DIT. Bekræftelsen af den særlige muslimske identitet sker ved, at imamen understreger muslimers fælles tilknytning til den islamiske umma, samt beskriver det muslimske moralske fællesskab i et modsætningsforhold til det

omgivende sekulære samfunds normer og moralske standarder. I påberåbelsen af dette tilhørsforhold er der, jf. citatet af Clifford, en klar tilkendegivelse af en modstand mod assimilation i forhold til et nationalt fællesskab. Khutbaen i DIT synes at understøtte den vigtige funktion at skabe fællesskabsbevidsthed og solidaritet med et globalt defineret fællesskab – i opposition til et nationalt defineret fællesskab. Disse ummaforestillinger deler ligheder med Mandaville og Levines teorier om translokal islam som en 'interstitiel' identitet, der ikke er knyttet til særlige forestillinger om nationalstaten som kilde til antagelser af det gode samfund eller som den primære kilde til forandring. Hvis Cliffords udsagn skal harmonere med ummaforestillingerne i DIT, er det dog relevant at definere, hvad der menes med 'political formation'. Her kan Mandavilles brede definition på 'politisk fællesskab' tages i anvendelse. Dette beskriver Mandaville som: "a system composed of a set of ethical claims and its subject constituency, both of which who are to some extent predicated on one another" (Mandaville 2001: 11). Med denne definition på politisk fællesskab som centreret om etiske fordringer snarere end institutionaliserede procedurer samt nationalstatslige rammer for udøvelse af politik som parlamenter og valg, kan det formulerede ummafællesskab i DIT's khutbaer karakteriseres som politisk. De gennemgåede khutbaer har netop illustreret, at politisk aktivitet i traditionel forstand med nationalstaten som ramme og politiske partier som organ for forandring ikke betragtes af imamerne som et middel til reform af ummaen. Omvendt er muslimers higen efter politiske 'sæder og positioner' formuleret som et tegn på splid i ummaen og blandt de mindre eskatologiske tegn på de sidste tider. I overensstemmelse med hvad jeg kaldte imamernes tilsyneladende påvirkning fra en apolitisk, moralsk funderet salafisme, bliver forandring og fremgang i ummaen i khutbaerne i DIT knyttet til individets reform, rituel renhed og dogmatisk enhed.

Referencer

Allievi, Stefano, 2003: "Islam in the Public Space", In: Stefano Allievi og Jørgen S. Nielsen (red.): *Muslim Networks in and across Europe*, Leiden, Brill. S. 1-28.

Clifford, James, 2006: "Diaspora", In: Ashcroft, B; Griffiths, G.; Tiffin, H. (red.): *The Post-Colonial Studies Reader*, New York, Routledge. S. 451-455.

Denny, F.M., 2012: "Umma." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Det Kongelige

© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 27-4-2012

Bibliotek Copenhagen.

http://referenceworks.brillonline.com.ep.fjernadgang.kb.dk/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umma-COM_1291

Fathi, Asghar, 1981: "The Islamic Pulpit as a Medium of Political Communication", in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20, nr. 2: 163-172.

Gaffney, Patrick, 1994: *The Prophet's Pulpit. Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkely, University of California Press.

Hirschkind, Charles, 2006: *The Ethical Soundscape. Cassette sermons and islamic counterpublics*, New York, Columbia University Press.

Kepel, Gilles, 2003: *Muslim Extremism in Egypt, the prophet and pharaoh*, Berkeley, University of California Press.

Levine, Mark, 2003: "Human Nationalisms" versus "Inhuman Globalisms", In: Stefano Allievi og Jørgen S. Nielsen (red.): *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, Leiden, Brill. S. 78-127.

Mandaville, Peter, 2001: *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, London, Routledge.

Meijer, Roel (red.), 2009: *Global Salafism*, London, C. Hurst & Co.

Peter, Frank, 2006: "Islamic Sermons, Religious Authority and the Individualization of Islam in France", In: M. Franzmann, C. Gärtner og N. Köck (red.): *Religiosität in der säkularisierten Welt*, Wiesbaden, VS Verlag.

Reeber, Michel, 2004: "La prédication (khutba) dans les mosquées en France et en Europe", In: J. Joncheray & P.J. Luizard, M. Cohen. (red.) *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris: L'Harmattan. S. 187-198.

— 1993: "Islamic preaching in France: Admonitory addresses or a political platform?" in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 4, no. 2: 210-222.

Roy, Olivier, 2007: *Secularism Confronts Islam*, Columbia University Press E Book.

Schulze, Reinhard, 2002: *A Moderne History of the Islamic World*, New York, I.B. Tauris og Co. Ltd.

Wehr, Hans, 1980: *A dictionary of modern written Arabic*, Beirut, Librairie du Liban.

Werbner, Pnina, 2002: *Imagined Diasporas Among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*, World Anthropology, Oxford, James Currey.

Wulff, Ellen, 2006: *Koranen*, København, Forlaget Vandkunsten.

Citerede khutbaer fra DIT. Tilgængelige på www.wakf.com:

Abou Abdou, Muhammed Hamdi, 30.07.2010: aina al-khalal?

- 23.07.2010: al-tawhîd asâs al-wihda

Abu Laban, Ahmed, 06.01.2006: al-mashru' al-islâmî

- 31.03.2003: al-mu'tamarât bayn al-tawsîyât wa al-tawaqqu'ât

© Forfatteren og Tidsskrift for Islamforskning, ISSN 1901-9580, publiceret 27-4-2012

Mehdi, Shahed, 06.03.2009 al-ʿibra min al-umam al-sâbiqa

Ouwainat, Muhy Eddin, 18.01.2011: ahdâth al-taghyîr

- 18.06.2010: qawâfil kasr al-hisâr

- 04.04.2008: lâ tankasir

- 29.02.2008: al-jazâ' min jins al-ʿamal

Tojkani, Muhammad, 02.04.2010: risâla ilâ al-shabâb

Om forfatteren

Andreas Lysholt Mathiasen er cand. mag. i Arabisk Sprog og Mellemøstlige Samfundsforhold fra Københavns universitet og har beskæftiget sig med islamisk prædiken i den arabiske verden såvel som i Danmark. Passager i artiklen er uddrag fra specialet ”Fredagskhutbaen mellem religiøs mission og politisk kritik” (2011).

¹ Se www.wakf.com. Under ’mediebibliotek’, vælg ’khutba’

² Koranen 8:46: ”Adlyd Gud og Hans udsending! I skal ikke strides med hinanden [...]”

³ Koranen 4:59: ”I, som tror! Adlyd Gud! Adlyd Udsendingen og dem blandt jer, der har myndighed! Hvis I strides om noget, så fremlæg det for Gud og Udsendingen, hvis I da tror på Gud og den yderste dag! Dette er bedre og giver det smukkeste udfald

⁴ Disse arabiske termer fungerer som betegnelser for medlemmer af moderne muslimske og islamistiske organisationer, der spænder over apolitiske, missionerende tendenser til politiske partier og som alle er repræsenteret i miljøet omkring DIT

⁵ Eksempelvis er Shahid Mehdis khutba fra Islamisk Kulturcenter d. 15.11.2009 en ad verbum reproduktion af talen ”*zâhirat inhirâf al-shabâb*” af Abd al-Bârî al-Thabîfî fra al-Masjid al-Nabawî, Medina. Ungdommen er her ikke kilde til fordret reform, men fremhævet pga. dens rolle som ummaens fremtidige fundament. Vægten ligger på ungdommens manglende opdragelse og lydighed (*tarbiya, tâʿa*). Den oprindelige khutba findes på: <http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=5312>

Familielivets skyggesider: Religiøs genforhandling af transnationale steder og relationer

Af Mikkel Rytter

Abstract

This article discusses how and why some Pakistani migrants after forty years in Denmark experience various kinds of occult attacks, such as *kala jaddu* (sorcery), supposedly perpetrated by relatives in Pakistan who envy their success and prosperity. The emerging suspicions of occult intervention add transcendental qualities to the existing transnational social field stretched out between Pakistan and Denmark /Europe. The article suggests that the combination of distinct social mobility, on-going intergenerational negotiations of what it means to be and do family, along with the massive securitization of Muslim immigrants after 11 September 2001 have created a fertile ground for suspicions and conspiracies of occult attacks within and between migrant families. Finally, the article urges researchers of Islam to pay more attention to how religious technologies and imaginaries are used (and abused) to organise and reorganise family life and kinship networks.

I en artikel, der diskuterer forestillinger om himmel og jord blandt kristne konvertitter i Papua New Guinea ud fra et globaliseringsperspektiv, spørger antropolog Joel Robbins (2009) retorisk om trans- i transnationalitet er det samme som trans- i transcendens. Han svarer selv bekræftende og tilføjer, at det pågældende trans- har mange lighedstræk med det post- der optræder i vores konceptualisering af postmodernisme og postkolonialisme, idet der i alle tilfælde er tale om diskurser, som fordrer distance til eller afvisning af fortiden samt en positiv valorisering af fremtiden. Transnationalisme og transcendens adskiller sig imidlertid ved ikke blot at skabe distancere i tid, men også i rum, ved at skabe afstand til de lokaliteter, hvor folk tidligere har levet, det være sig et tidligere hjemland eller et jordisk liv, der ideelt set vil blive efterfulgt af et hinsides. Således bliver både transnationalitet og transcendens metonymer for strabadser der må overkommes og problemer man må lægge bag sig (Robbins 2009:69). Dette er godt set. Studier der kobler 'transnationalisme' og 'religion' er ofte to-dimensionelle i den forstand at de fx fokuserer på social organisering af kirker eller religiøse foreninger i forskellige lande, ser på dynamik i transnationale netværk samlet om en karismatisk leder, eller afdækker hvordan transnationale felter og religiøse forestillinger manifesteres og udbredes via cirkulation af ikoner, symboler, mennesker eller kapital. Der er imidlertid så vidt ikke mange studier, der inddrager transcendent dimensioner og kosmologier i analysen af, hvad det indebærer at leve transnationale liv (undtagelser er fx Csordas 2009; Rytter og Olwig 2011)¹.

Robbins' materiale beskæftiger sig med folk i Papua New Guinea, der føler sig mere eller mindre afkoblede fra globaliseringen og dens løfte om 'et bedre liv' (2009: 69). Anderledes forholder det sig med mange af de mandlige gæstearbejdere og familiesammenførte hustruer, der kom fra Pakistan i 1960erne og 1970erne og siden har boet og levet som immigrantfamilier i Danmark. Mange migranter har klaret sig godt fx som selvstændige erhvervsdrivende, mens deres børn, dansk-pakistanke unge, klarer sig så godt i det danske uddannelsessystem, at de til fulde matcher gennemsnittet af en dansk ungdomsårgang – og det uagtet at deres forældre ofte blot har en kort eller ingen uddannelse med sig fra Pakistan. Målt på denne succes er pakistanske familier langt fra marginale eller afkoblede fra globaliseringen, men tværtimod internationale migranter, der har evnet at indfri de løfter og forventninger om social, økonomisk og uddannelsesmæssig mobilitet, der er indlejret i de store fortællinger om migration og modernitet (Osella og Osella 2006). Trods deres succes er alt imidlertid ikke blot fryd og gammen; migranterne konfronteres i stigende grad med religiøse fænomener, som de ellers forbandt med familiens pakistanske fortid, landsbyliv og den 'mentalitet', som de mente at have lagt bag sig. Denne artikel diskuterer, hvordan enkeltpersoner og familier med muslimsk baggrund og rødder i Pakistan forholder sig til verserende mistanker om at de selv eller nogen i deres nærhed er offer for *kala jaddu*, dvs. intentionel ondsindet trolddom udført af en identificerbar anden – ofte et nært familiemedlem. *Kala jaddu* er imidlertid ikke blot et perifert indenfor islam², men i høj grad også et fænomen mange dansk-pakistanere forholder sig særdeles skeptisk til; des mere forvirrende bliver det, hvis forskellige konkrete hændelser i deres liv alle peger i retning af overnaturlig intervention.

Verserende mistanker om *kala jaddu* er en konsekvens af migranternes etablering i Danmark. Fra studiet af Pakistanske migranter i Manchester forklarer Pnina Werbner: 'As migrants have travelled to the west so too have their afflictions and the harmful spirits associated with them. The global reach of Sufism is, it seems, also the global reach of *jinns*, *jaddu* and other malevolent influences' (Werbner 2003: 223). Mistanker om trolddom er yderligere blevet præsentet og presserende i takt med at unge dansk-pakistanere, børn af de oprindelige gæstearbejdere, selv er blevet voksne og begyndt at stifte hjem og familie. Med denne transition fra 'barn' til 'voksen' er de begyndt at indtage nye positioner indenfor deres respektive familier - med tilhørende forventninger og forpligtelser overfor bl.a. ægtefæller, børn, forældre og svigerforældre.

Jeg vil i denne artikel redegøre for fænomenet *kala jaddu* samt diskutere metodiske udfordringer ved at studere et sådant omstridt og tabuiseret emne. Dernæst præsenterer jeg en uddybende case om Shazia, en enlig mor i 30erne, med det formål dels at illustrere hvordan bekymringer og konflikter kan motivere mistanker om *kala jaddu*, dels hvilke modstrategier der kan iværksættes. Endeligt diskuterer jeg, hvordan det transnationale sociale felt som pakistanske migranter lever og agerer i har fået transcendent dimensioner og en udvidet kosmologi, hvilket resulterer i at personer og familier må forholde sig til at blive hjemsøgt af fænomener, de mente, hørte fortiden til.

Forskning: fra forening til familie

Der er ca. 25.000 mennesker bosiddende i Danmark med en pakistansk familie baggrund. Gruppen dækker overvejende danske, britiske og pakistanske statsborgere. Størstedelen af de familier, der kom til Danmark op gennem 1960erne og 1970erne, stammer fra mindre landsbyer i Gujrat og Jhelum distrikterne i Punjab. Resten kommer fra større byer som Rawalpindi, Lahore, Karachi eller Sialkot. Efter at have udført forfaldent arbejde på fabrikker og restaurationer begyndte mange i 1980erne som selvstændige, typisk som vognmænd eller indehavere af mindre butikker (Hjarnø 2000). Migrantarbejdernes børn, dvs. dansk-pakistanske unge, udmærker sig som nævnt ved et uddannelsesniveau, der matcher en bredere dansk ungdomsårgang og sammenholdt med forældregenerationens ofte korte uddannelse kan denne sociale mobilitet og opgør med 'den sociale arv' tolkes som en regulær succeshistorie.

De pakistanske migranter begyndte hurtigt efter ankomsten og bosættelsen i København at organisere sig omkring forskellige sociale, kulturelle og religiøse fællesskaber, man kendte 'hjemmefra'. Der blev blandt andet med tiden oprettet en række moskeer, så migranterne kunne få varetaget deres åndelige behov og senere bibringe deres børn et kendskab til koranens ord og islam generelt. Disse tidlige moskeer var imidlertid nationalt baserede og anvendte ofte forældrenes sprog og traditioner, hvilket betød at der fx opstod tyrkiske, pakistanske eller marokkanske moskeer (Simonsen 2001:171). Op gennem 1990erne begyndte unge med indvandrerbaggrund, herunder mange dansk-pakistanere, at oprette diverse ungdomsforeninger med varierende grader af religiøst indhold. Listen over ungdomsorganisationer og foreninger er lang og inkluderer blandt andet CEMYK (Council of European Youth Minority Committees), OPSA (Organisationen af Pakistanske Studerende og Akademikere), MYL (Muslim Youth League), WYL (Women Youth League), FASM (Foreningen af Studerende Muslimere), MUNIDA (Muslimsk ungdom i Danmark), Kritiske

Muslimere, Vision – den om lighed, MID (Muslimere-i-Dialog) og Dialog Forum (se fx Mørck 1998; Johansen 2002; Schmidt 2007; Rytter 2010a; Jacobsen 2011). Jørgen Bæk Simonsen skelner i denne forbindelse mellem migrantforældrenes 'defensive islam' og den nye 'offensive islam' (2001: 176). En tilsvarende revitalisering af religionen mellem to generationer af migranter er i international sammenhæng kaldt 'New islam' (Kibria 1998). De mange nye foreninger og organisationer var blandt andet kendetegnet ved deres samfundsengagement, der ofte udmøntede sig i forskellige forsøg på at skabe rum for og legitimitet omkring en 'dansk islam'. Via uddannelse og selvstudier af koranen, *hadith*, mm. forsøgte den yngre generation at distancere sig fra deres forældres mere nationale udlægninger af islam. Ideelt set var målet for mange af disse organisationer at rense religionen for diverse kulturelle traditioner og idiosynkrasier. Et væsentligt element i denne bevægelse var at distancere sig fra verserende spekulationer og fortællinger om *nazar* (onde øjne), *jinn*s og *jaddu*, når ens forældre eller ældre i ens omgangskreds foreslog det som en gyldig forklaringsårsag til konkrete problemer eller konflikter.

I årenes løb har en del forskning således taget afsæt i mere eller mindre foreningsaktive immigranternes udlægninger af islam og hvad det indebærer at leve som muslimsk minoritet i Danmark. Problemet er blot, at den megen forskning i særlige grupper, foreninger og politiske dagsordner har gjort os blinde for andre aspekter af islam – herunder hvordan islam formuleres og praktiseres i hverdagen indenfor familien og hjemmets fire vægge. Generelt er familien et domæne, der har fået forholdsvis lidt opmærksomhed i forskningslitteraturen, uagtet at det er væsentligt for børn og unges opvækst samt for overleveringen af religiøse forestillinger³. Den britiske antropolog Roger Ballard (2011) foreslår, at vi skelner mellem det han kalder *padre* og *mādrī muzhub*⁴. *Padre muzhub* dækker institutionaliserede former af ortodoksi og praksis, som de er formuleret af religiøse autoriteter og henvendt primært til mænd i moskeer eller andre offentlige rum. Omvendt sigter *mādrī muzhub* mod mere uhøjtidelige overleveringer af religiøse ideer og praksisser i familien, herunder hvordan mødre, bedstemødre, søstre eller tanter kan anvende pragmatiske og beskyttende religiøse praksisser i deres børneopdragelse og organisering af hjemmet. *Mādrī muzhub* og *padre muzhub* er således ikke kønsbaserede men kønnede domæner, indenfor hvilke religion antager forskellige former og funktioner (Ballard 2011: 33ff.). *Mādrī muzhub* bliver vigtig i en migrationskontekst hvor familier aktivt må vedligeholde og genforhandle religiøse forestillinger og praksisser i nye omgivelser, der, efter terroranslaget den 11. september 2001, i stigende grad møder

muslimske migranter med anfægtelse, regulering, mistro og overvågning (Ewing 2008; Bleich 2009; Pedersen og Rytter 2011).

Samlet vil en re-orientering af forskningsinteresser fra forening til familie samt fra de offentlige sfærer der udgør *padre muzhub* mod de private rum der udgør *mādri muzhub* åbne op for nye udforskede aspekter af islam og muslimers hverdagsliv og religiøse praksisser.

Studiet af *kala jaddu* og dens modtræk

'*Kala jaddu* findes, det står i koranen!' Så bombastisk svarede Freha, en ung ugift dansk-pakistansk kvinde på mit spørgsmål om, hvorvidt man skal tage *kala jaddu* alvorligt. Med dette udsagn deler hun position med mange andre dansk-pakistanere, jeg har diskuteret spørgsmålet med. Gentagende gange er jeg blevet forklaret, hvordan magi blev bragt ind i verden af englenerne Harut og Marut for at teste mennesket. Og hvordan det senere, under Salaymans (Salomons) regeringstid, var ondsindede *jinn*, der lærte svage letpåvirkelige mennesker, hvordan de kunne udøve magi. Der henvises også til den *hadith*, der beretter om hvordan profeten Muhammad selv var ramt af sort magi ved en lejlighed. Det viste sig at være trolddom udført på ham ved hjælp af hår fra en kam, han havde brugt. I en drøm så han den brønd hvor det magiske objekt var placeret, så det dagen efter kunne blive fundet og destrueret - og trolddommen blive hævet (Ameen 2005: 182).

Indenfor antropologisk terminologi falder fænomenet *kala jaddu* ind under den bredere kategori af trolddom (*sorcery*), defineret som en ondsindet intentionel handling begået af en identificerbar anden. Ud fra denne definition bør *kala jaddu* ikke forveksles med *nazar* (onde øjne), der kategoriseres som hekseri (*witchcraft*), idet det udspringer af en persons bevidste eller ubevidste jalousi eller misundelse (jf. Sachs 1983; Svane 2011). *Kala jaddu* er en forhandlet og ofte omstridt social diagnose, der på en og samme tid forklarer konflikt eller ulykke og derved åbner op for konkrete handlerum og modstrategier. Det er en diagnose, der sættes under specifikke omstændigheder. Som det blev forklaret af forskellige informanter:

Kala jaddu er en måde, at få andres liv til at gå i stå fx ved at være skyld i deres skilsmisse, sygdom, at de ikke kan få børn eller ved, at der opstår ildebrand i deres hus. (Sofia, gift i 20'erne).

Kala jaddu er når du er kørt fast; hvis fx du er en dygtig studerende, der klarer sig godt og så pludseligt dumper en eksamen og må gå hele semesteret om. I sådan et tilfælde vil folk begynde at mistænke, at noget må være galt [...] Du begynder at få mistanker om *kala jaddu*, hvis du lider ekstraordinært. Det er ikke ved en enkelt episode eller uheldig begivenhed, men når du kan se, at der er en systematik i de uheldige hændelser i dit liv, da er det, at man begynder at overveje om dette kan skyldes *kala jaddu*. (Irfan, ugift i 20'erne).

Efter en mistanke om trolddom har taget form, og den eventuelt er blevet bekræftet af signifikante andre, må man reflektere over sin livssituation for at identificere, hvem der kan (må) stå bag trolddommen, så man kan handle for at ændre på sine ulykkelige omstændigheder. Til dette formål anvendes en række forskellige religiøse teknologier, som fx det at bære en beskyttende *tawiz*. En *tawiz* gives af en *pir* (shaykh) og er en amulet, hvor udvalgte passager fra koranen er nedskrevet på papir og anbringes i et etui af læder eller metal, der så bæres om halsen eller armen. Det er koranens helende egenskaber samt evt. den pågældendes *pirs barakat* (velsignelse), der gør amuletten virkningsfuld. En anden, men lignende teknologi er *dam*, dvs. at få blæst på vand. Her vil en *pir* fremsige specifikke bønner eller passager fra koranen og puste på vand, som den person der ønsker beskyttelse efterfølgende kan drikke og således indoptage. Endelig kan en religiøs lærd eller imam give specifikke *wazifa*, hvilket kan være specifikke passager fra koranen eller forskrifter om, hvordan enkelte af skaberens 99 navne skal fremsiges et bestemt antal gange i forbindelse med de fem daglige bønner. Sådanne religiøse teknologier anvendes bredt i forbindelse med en person eller families stræben efter lykke, succes og velvære, men fungerer altså også som et konkret værn mod okkulte angreb.

Jeg har i løbet af mit feltarbejde i dansk-pakistanske familier forfulgt spørgsmålet om *kala jaddu*, hvilket ofte har ført til kortere eller længere pauser, hvor mine samtalepartnere har kigget vantro på mig og givet undret sig over, hvor jeg mon havde hørt om det. Nogle har kategorisk afvist, at det overhovedet skulle være et tema i Danmark, andre har modsat grebet mit spørgsmål og åbent fortalt om deres oplevelser og bekymringer. Langt de fleste har været forbeholdne i begyndelsen, men efter lidt tid talt sig ind på emnet. Nogle har berettet om egne erfaringer, oplevelser fra familiemedlemmer eller historier fra deres omgangskreds. En generel metodisk tilgang har således

været at opsøge og forfølge historier og sladder om *kala jaddu* (jf. Marcus 1995). Flere forhold har imidlertid besværliggjort studiet af *kala jaddu*.

For det første taler man ikke åbent om sine mistanker, når det gælder *kala jaddu*. Ingen ønsker at blive til grin eller fremstå som overtroiske eller 'tilbagestående'. Mere fatalt er imidlertid, at man ikke kan stole på folk, da det altid er nogle i ens nærhed fx en bror, svigermor, nabo eller kollega, der, foranlediget af jalousi og misundelse, står bag de okkulte angreb. Derfor bliver konkrete mistanker kun diskuteret med de allernærmeste og mest betroede.

For det andet handler *kala jaddu* altid om konflikter indenfor husholdet eller familien. Den britiske antropolog Alison Shaw har givet en rammede opremsning af, hvor bredt den sociale diagnose kan anvendes indenfor pakistanske migrantfamilier i Oxford. Ifølge Shaw kan *kala jaddu* bl.a. anvendes til følgende:

[T]o harm an enemy or rival, such as a senior sister-in-law, to make someone agree with you, to make someone fall in love with you, to hide love affairs from parents, to control errant teenagers, to make a son accept a marriage he does not want, or to draw a husband's attentions, affections and duties towards yourself and your parents and away from your in-laws (Shaw 2000: 209).

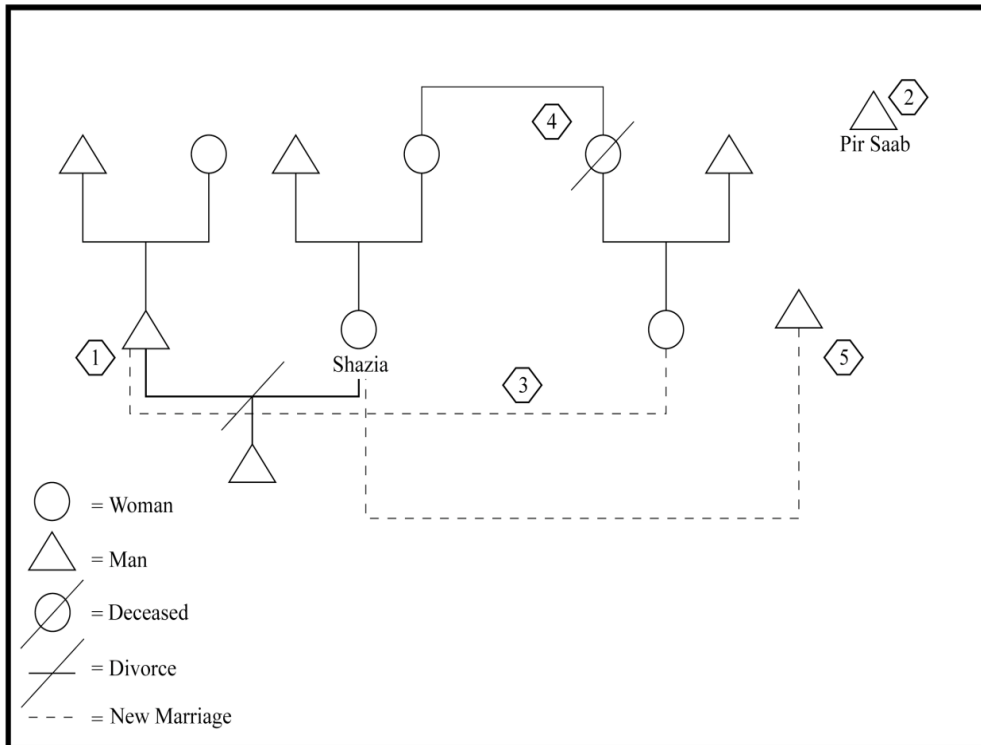
Det kræver konduite, fortrolighed og diskretion at få folk til at berette om konkrete erfaringer og verserende mistanker, da *kala jaddu* ofte omhandler opskruede familiekonflikter, som de fleste ønsker at holde indenfor hjemmets fire vægge.

For det tredje står det klart, at alle der beskæftiger sig med *kala jaddu* bevæger sig væk fra islam; både hvis man selv udfører det, eller hvis man får andre til at udføre det, så gør man sig skyldig i *shirk* (blasfemi). Samlet er *kala jaddu* således et emne, ingen principielt bør vide noget om - hvilket naturligvis besværliggør interviews (Rytter 2010b).

I næste afsnit præsenterer jeg en case om Shazia, der efter en skilsmisse havde konkrete mistanker om at være ramt af *kala jaddu*.

Shazia's familieproblemer

Jeg besøgte Shazia i hendes lille lejlighed i København (tallene i teksten hen viser til tallene i figur 1). Hendes syv-årige søn var sendt i biografen med nogle venner. Efter sin skilsmisse havde hun boet næsten et år hos en veninde og hendes mand, indtil de bad hende om at flytte, derefter havde kommunen anvist hende en lejlighed.



Figur 1 illustrer Shazia's historie.

År tilbage kom Shazia til Danmark. Hendes forældre havde modtaget *rishta* (ægteskabstilbud) fra en familie med oprindelse i deres landsby, men som nu boede i Danmark. Det var et godt parti. Derfor blev Shazia gift og kom til Danmark, hvor hun flyttede ind hos sin dansk-pakistanske mand og hans forældre i Frederiksværk (1). Det var ikke noget lykkeligt ægteskab blandt andet fordi de ikke fik nogle børn. Selvom Shazia efter seks års samliv faktisk fødte en søn, så blev de skilt umiddelbart derefter. Det forhold at Shazia have fået fuld forældremyndighed og anvist en bolig, kunne indikere, at der lå vold eller andre former for overgreb til grund for skilsmissen. Uanset hvad havde hendes mand i hvert fald aldrig haft et egentligt forhold til deres fælles barn.

Shazia og hendes søn flyttede ind i et boligkompleks, hvor opgangene var aflåste og udstyret med dørtелефон. Derfor blev hun også overrasket, første gang hun fandt en pakke foran døren til sin lejlighed: 'det var en fin boks med mad og legetøj, én af den slags man får på McDonalds'. Shazia spurgte alle i sin opgang om det var dem, der havde stillet en boks for at glæde hendes søn, men det var tilsyneladende ikke tilfældet. Der dukkede imidlertid flere pakker op foran hendes hoveddør. Forvirret fortalte hun om episoderne til en 'auntie'⁵ i det pakistanske miljø, der instruerede hende om aldrig at bringe pakkerne ind i lejligheden og afholde sig fra at spise deres indhold, da det kunne være en form for *kala jaddu*. Én gang havde Shazia's søn fundet en af pakkerne. Han blev meget ked af det, da hans mor tog overraskelsen fra ham og smed den direkte i affaldsskunken. Shazia frygtede, at pakkerne var en form for kærlighedsmagi foranlediget af hendes tidligere mand og svigerfamilie, med det ene formål at få hendes søn til at holde op med at elske hende og i stedet alene elske sin far.

På det tidspunkt begyndte Shazia at lide under søvnbesvær og mareridt. Hun fortalte om sine genvordigheder til sin mor i Pakistan, der for at hjælpe kontaktede den lokale pir i landsbyen (2). Han bekræftede deres mistanke; Shazia's tilstand skyldtes *kala jaddu* iværksat af hendes tidligere svigerfamilie med det formål at skade og straffe Shazia for at have fået forældremyndigheden trods eks-mandens gentagende forsøg på at få denne tilbage via rettens vej⁶. Trods opfordringer afslog Pir Sahib at udpege direkte, hvem der stod bag ondskaben (fornuftigt i betragtning af at svigerfamilien også havde relationer til landsbyen). Som modtræk og for at få en frisk start besluttede Shazia at flytte væk fra Frederiksværk med sin søn. Hun fik anvist en beskyttet adresse af Københavns kommune, så hendes tidligere svigerfamilie ikke kunne antaste eller genere hende. Det var imidlertid blot et spørgsmål om tid, før hun igen skulle konfronteres med sin eks-mand, da han i mellemtiden havde giftet sig igen (3); denne gang med ingen ringere end Shazia's kusine (hendes mor's søster's datter) og havde bosat sig syd for hovedstaden.

Shazia's mareridt fortsatte. Gentagende gange blev hun opsøgt i drømme af hendes nu afdøde moster (4), så igen kontaktede hendes mor i Pakistan den lokale pir, der denne gang anbefalede Shazia at konfrontere sin moster og lytte til, hvad hun havde at sige. Shazia fulgte hans råd. Mosteren kom for at bede om tilgivelse, fordi det rent faktisk var hende, der var skyld i Shazia's ulykkelige ægteskab og skilsmisse. Mosteren havde været misundelig på sin søster og sin nieces fordelagtige *rishta* i Danmark. Men hvis Shazia blev skilt fra sin mand, kunne hendes egen datter

overtage hendes plads og den attraktive adgang til et bedre liv i vesten. Og det var netop sådan, det var gået. I døden angrede hun imidlertid de skader, hun og hendes *kala jaddu* havde forvoldt. Shazia tilgav hende. For at råde bod på sin udåd anbefalede mosteren en ung mand fra landsbyen som en passende partner for Shazia (5). Da jeg besøgte og interviewede Shazia, var hendes nye mand i Danmark for første gang på et turistvisum. Selv efter sin død havde Shazia's moster stor indflydelse på hendes liv.

Sociale diagnoser og skiftende fortolkningsrammer

Shazia's fortælling er naturligvis personlig og unik, men rummer alligevel også en række af de strukturelle elementer, figurer og handlemønstre, som ofte optræder i fortællinger og mistanker om *kala jaddu*. For det første viser eksemplet med Shazia, hvordan uforklarlige hændelser og ulykkelige omstændigheder (som en skilsmisse eller gentagende mareridt) kan tolkes som udtryk for *kala jaddu*. Eksemplet viser endvidere, hvordan der reageres, når relativt fastlagte livsbaner brydes og nye retninger må udstikkes med det resultat, at forventede fremtidsscenarier og horisonter må tages op til genovervejelse. Her tilbyder *kala jaddu* som social diagnose dels svar på senmodernitetens kontingens og fundamentale usikkerheder (se fx Beck 1997), dels mulighed for at iværksætte modstrategier for at beskytte sig og få ens livsbane tilbage på en ønskværdig kurs.

For det andet illustrerer Shazias case, hvorfor *kala jaddu* (og trolddom generelt) er beskrevet i litteraturen som et 'weapon of the weak' (Scott 1985 i Ballard 2011: 44), dvs. en fortolkningsramme, der giver udsatte personer eller grupper et sprog til at tale om deres ulykke, samt rette en subtil – dog til tider direkte – kritik af de sociale magtstrukturer, hvori de er marginaliserede (se også Varley fortkommende). Shazia er en fraskilt mor, der ligger i en juridisk konflikt med sin eks-mand (og hans familie) om forældremyndigheden, og hun er ydermere en enlig migrantkvinde uden nogen familiemedlemmer i Danmark til at hjælpe og støtte sig. I sådanne tilfælde udgør forhandlede mistanker om *kala jaddu* en allegorisk arena, dvs. et legitimt sprog til at formulere en kritik af de magtstrukturer, hierarkier og skæbner, man er underlagt⁷.

Det er imidlertid langt fra alle, der er ligeså skråsikre som Shazia med hensyn til, hvorvidt deres sygdom, barnløshed, familiekonflikt eller økonomiske problemer reelt skyldes *kala jaddu*. Særligt blandt yngre mennesker med pakistansk baggrund opvokset i Danmark er der udbredt skepsis overfor fænomenets gyldighed, relevans og rækkevidde. Gentagende gange er jeg blevet forvirret

over, hvordan informanter løbende syntes at skifte holdning til *kala jaddu*. Nogle gange kunne de fortælle lange udførlige beskrivelser af episoder, der underbyggede verserende mistanker, mens de andre gange slog det hen som 'forældrenes kulturelle mentalitet' eller 'overtro'. Denne omskiftelighed viste sig imidlertid at have sin egen logik. Jeg har i anden sammenhæng diskuteret, hvordan Tahir, en veluddannet dansk-pakistansk mand i midten af 30'erne, havnede i en konflikt med sin svoger – en konflikt, der hurtigt blev udlagt som motiveret af *kala jaddu* (se Rytter 2011). Tahir var imidlertid selv i tvivl om denne diagnose og bevægede sig mellem tre forskellige fortolkningsrammer. På den ene side holdt han fast i en sekulær logik hvor han, som en veluddannet moderne mand ansat i en international virksomhed, kategorisk afviste eksistensen af et traditionsbundet fænomen som *kala jaddu*. Andre gange præsenterede han sig selv som en rettroende muslim, der qua sin retskaffenhed var hævet over den slags folkereligøse forestillinger - og hvis *kala jaddu* endelig skulle findes, ville det ikke kunne ramme ham eller hans familie, fordi han efterlevede de rituelle forskrifter og religiøse forpligtelser indenfor islam. Endelig var han også draget mod at følge konspirationerne om *kala jaddu*, da dette vitterligt forklarede hvorfor han var havnet i en håbløs familiekonflikt og samtidigt åbnede op for nogle konkrete modtræk. Tahir havde det imidlertid meget ambivalent med denne tredje fortolkningsramme, da det samtidigt ville være en accept af det folkereligøse univers og 'kulturelle mentalitet' han hele sin ungdom⁸ havde klandret sine forældre (og andre ældre i det pakistanske migrant miljø) for at tro og indgive sig på. For ham var *kala jaddu*, *jinn*, *nazar* osv. associeret med et liv i Pakistan, der burde være fundamentalt forskelligt og adskilt fra hans tilværelse i Danmark.

Umiddelbart peger eksemplet med Tahir i retning af et splittet subjekt eller personlighed. Det vil imidlertid være at overse en helt central pointe. De forskellige fortolkningsrammer, Tahir navigerer mellem, er del et personligt repertoire knyttet til hans identitet som dansk muslim med en pakistansk postkolonial historie og familiebaggrund. Dette er ikke en patologisk tilstand; der er derimod tale om 'shifting selves', der kan bevæge sig ind og ud af forskellige forståelses- og fortolkningsrammer og derfra tale om og tro på det ene i en sammenhæng for senere (nogle gange i næste sætning) at indtage det fundamentalt modsatte standpunkt med samme kraft, vitalitet og overbevisning (Ewing 1997)⁹. I sit studie blandt Pakistanske migranter i Manchester forklarer Pnina Werbner, at migranter kan (må) positionere sig forskelligt i sociale og politiske kontekster og navigere mellem et repertoire af identitetskonstruktioner som: 'british-pakistani-muslim-punjabi-asian-black-mancunian-sunni-deobandi-jhemli-gujar' (2002: 64). Tilsvarende aktiveres forskellige

fortolkningsrammer og identitetskonstruktioner, når dansk-pakistanere skal skabe mening ud af problemer og ulykke i deres liv – men hvis først *kala jaddu* er formuleret som en mulig social diagnose, kan denne mistanke være svær at ryste af sig.

Okkulte angreb indenfor det transnationale felt

Eksemplet med Shazia viser, hvordan trolddoms mistanker og deres forskellige modtræk fungerer i et transnationalt socialt felt (se Olwig 2003; Glick Schiller 2005). Pakistanske migranter i Danmark har altid været knyttet til de steder og mennesker, de forlod via forskellige transnationale praksisser; de første år ved brevskriverier, siden via billige telefonforbindelser, e-mails, Facebook, Skype, osv. Mange familier har cirkuleret videooptagelser af signifikante begivenheder her eller der, ligesom anseelige økonomiske investeringer er foretaget i prangende husbyggerier i landsbyen samt ved etableringen af lokale moskeer og infrastruktur. De fleste har foretaget kortere ferierejser eller haft længere ophold i Pakistan. Endelige er følelser og forbindelser til familienetværk blevet genbekræftet via transnationale arrangerede ægteskaber mellem dansk-pakistanske unge og ægtefæller fra Pakistan. Familier udstrakt mellem Danmark og Pakistan har således alle årene indgået i et transnationalt socialt felt karakteriseret ved *simultanitet* mellem forskellige lokaliteter, hvor hændelser det ene sted snart var kendt det andet (Levitt and Glick Schiller 2004). I dette perspektiv er verserende mistanker om trolddom, der ofte udspringer fra og modvirkes i Pakistan, blot endnu et aspekt af det transnationale sociale felt.

Der er flere eksempler i litteraturen på, hvordan verserende mistanker om okkulte angreb knytter an til transnationale sociale felter. I et studie af et omfattende familienetværk blandt pakistanske migranter viser Pnina Werbner, hvordan mistanker om *kala jaddu* kan være medvirkende til at intensivere familiekonflikter og afføde en kædereaktion af skilsmisser (1999). I et studie af tyrkiske migranter fra den Anatolske landsby Kulu bosat i en forstad til Stockholm gengiver Lisbeth Sachs (1983), hvordan en ung kvinde ikke kan (vil) forlige sig med det svenske sundhedssystem og lægers diagnose af hendes lille dreng. I stedet tager hun gentagende gange sønnen med tilbage til Tyrkiet for at få behandlet hans lidelse, der i følge moderen uvægerligt stammer fra *nazar* (onde øjne). Tilsvarende viser et studie af familier fra Bangladesh bosat i Storbritannien, hvordan forældrene til en dreng, der lider af Cockayne syndromet, vakler mellem forklaringsrammerne *daktari* (medicinsk) og *upri* (overnaturlig), og en deraf følgende behandling af enten en læge eller en religiøs healer afhænger af, hvilken diagnose der opstilles (Rozario 2009). Endelig viser Alyson

Callan (2007), hvordan familiemedlemmer, der bliver ladet tilbage i Bangladesh, tolker og forstår deres egen afkobling fra migrationens og modernitetens forestillede lyksaligheder som resultat af overnaturlig intervention og ondsindet trolddom. Rækken af eksempler illustrerer, hvordan mistanker om okkulte angreb former livet i transnationale migrantfamilier - både for de, der rejste ud, og de, der blev tilbage.

I relation til danske forhold fortæller informanter ofte, at udøvere af *kala jaddu* findes i Pakistan: Man kan altid ringe eller få nogen dernede til at kontakte de personer, der er kendt og berygtet for mod penge at udføre *kala jaddu*. Det er da også typisk ens svigerfamilie, søskende, naboer eller forretningsforbindelser i Pakistan, man retter sin mistanke imod, hvis der er indikationer på *kala jaddu* i Danmark (Rytter 2010b). Modtræk i form af *wazifa*, *dam* eller *tawiz* erhverves ligeledes gerne hos en pir (shaykh) i Pakistan. Der syntes imidlertid også at være en gryende marked for Københavnsbaserede hjælpere. Som en af mine dansk-pakistanske venner udbrød i telefonen: 'Jeg ved ikke, hvad der sker, men pludselig er der 'hellige mænd' over det hele!' Dette var hans umiddelbare reaktion på, at ikke blot hans forældres tidligere nabo men også én af hans barndomsvenner begge var begyndt at modtage folk, give *wazifa* eller blæse på vand for dem.

Min vens udbrud indfanger imidlertid også noget af den skepsis, mange har overfor lokale hjælpere. Når det gælder modtræk mod okkult intervention vil mange have mere tiltro til en pir i Pakistan eller Storbritannien. Og hvis man ikke har mulighed for selv at konsultere en af disse, så er det meget belejligt, at København jævnligt besøges af *piran*¹⁰ fra Storbritannien eller Pakistan, der rejser rundt i forskellige europæiske lande for at møde og hjælpe deres *murideen*¹¹ (følgere) og evt. udvide kredsen af folk, der følger dem (Nielsen et al 2003: 112-3). Der foregår således en omfattende cirkulation af personer og ydelser, hvilket er med til at opretholde og udbygge det transnationale sociale felt, der dækker forskellige destinationer i Europa (herunder Danmark) og Pakistan.

Det transnationale felt har i imidlertid – som anført i indledningen med henvisningen til Joel Robbins' arbejde - fået en transcendent dimension, der ophæver skel mellem tider og steder. Den transcendent dimension udgør et udvidet 'religio-scape' (Appadurai 1996), som dansk-pakistanere må forholde sig til og navigere i på den ene eller anden måde. Selvom de måske ofte har henvist fortællinger om *jinn*, *nazar* og *kala jaddu* til førstegenerationen, må også den yngre generation i dag

forholde sig til, at livet i Danmark ikke er forskånet for den slags okkulte angreb. Som Rizwan, en ugift fyr midt i 30'erne meget præcist indfangede sin egen generations dilemma: 'Mange unge siger, at de ikke tror på *kala jaddu*, men det betyder jo ikke, at de ikke kan blive ramt af det'. Mistanker om *kala jaddu* er blevet et socialt faktum, som man må forholde sig til på den ene eller anden måde.

Intimitetens forandring

Det faktum, at også yngre dansk-pakistanere aktivt må forholde sig til okkulte religiøse fænomener, som de tidligere kunne afvise som overtro eller 'kulturel mentalitet', skyldes blandt andet ændringer af familieinstitutionen og en intimitet i forandring (Giddens 1992). For det første er der over de sidste årtier sket en markant demografisk forskydning indenfor gruppen af pakistanske migranter og deres efterkommere i Danmark. Den yngre generation er vokset op, har for manges vedkommende taget uddannelse og er begyndt selv at stifte familie og få børn. Denne transition fra 'barn' til 'voksen' betyder også, at man konfronteres med en række nye ansvar og forpligtelser overfor ægtefælle, børn, aldrende forældre og svigerforældre. Man vokser så at sige ind i et familieliv og en familiestruktur med etablerede moralske forestillinger om, hvordan relationer bør være og vedligeholdes. Hvis (når) sådanne forventninger skuffes, fører det til kritik og eventuelt konflikt – og i værste fald brud.

Endvidere er selve migrantfamilien i forandring. Stadigt flere dansk-pakistanere gifter sig med ægtefæller fra Danmark. Disse ægteskaber er ofte, hvad der i emiske termer kaldes *love marriages*, dvs. de er blevet til på de unges eget initiativ og udgør således et brud med de mere traditionelle arrangerede ægteskaber, hvor det er forældres opgave og pligt at finde en passende ægtefælle til deres søn eller datter (se Rytter 2006). Når unge selv etablerer ægteskaber lokalt med eller mod familiernes vilje, vil det uvægerligt føre til ulmende konflikter. Her risikerer den danske del af familien at blive afskåret fra signifikante personer og steder i Pakistan (Rytter 2005). Med de mange *love marriages* er der endvidere sket en markant stigning i antallet af skilsmisser. Som Imran - der dengang endnu var ugift - med et glimt i øjet konkluderede: 'Måske er vi pakistanere faktisk ved at blive danskere!'

Ofte vælger nygifte par at bo alene i stedet for at følge tradition med virilokale hushold, hvor i hvert fald én søn bliver boende hjemme hos sine forældre med sin hustru, efter at de er blevet gift. Det

forhold, at unge vil have privatliv og frihed til at organisere deres hverdag og fremtid, som de selv finder bedst, er kim til mange kontroverser. Omvendt må mange af de, der rent faktisk vælger en ægtefælle fra Pakistan, flytte midlertidigt til Sverige eller et andet land indenfor den Europæiske Union for at omgå de stramme danske regler for ægtefællesammenføring indført i 2002. Dette har skabt den særlige 'Sverigesmodel', hvor ægtepar formelt er bosat i Sverige, men ofte reelt opholder sig en stor del af tiden i Danmark for at arbejde, studere, og besøge venner og familie (Rytter 2007, 2012). Familier bliver således splittet op som konsekvens af den aktuelle lovgivning.

De aktuelle stramme familiesammenføringsregler er imidlertid blot ét af mange tiltag, som den danske nationalstat har indført siden terrorangrebene den 11. september 2001 for at regulere og kontrollere de muslimske mindretal med henblik på at forhindre fremtidige terroranslag i Danmark. Hvor den første VK-regering fra 2001 havde et massivt fokus på at få indvandrere og flygtninge integreret på arbejdsmarkedet er der de senere år (særligt efter bomberne i London i juli 2005) primært fokuseret på 'integration' i relation til presserende spørgsmål om sikkerhed (Gad 2011). Denne udvikling har Erich Bleich kaldt nationalstatens 'security/integration-response' kendetegnet ved, at sikkerhedsdimensioner knyttes til den allerede eksisterende opmærksomhed på integration, og falder sammen med bekymringer om indvandring, kriminalitet og offentlighedens kobling mellem muslimer og vold (Bleich 2009: 355). Den omsiggribende sikkerhedsliggørelse af islam og danske muslimer er iværksat af handlekraftige politikere for at værne borgere, institutioner og velfærdsstat mod terroranslag. Uanset hvordan og hvorvidt disse forebyggende tiltag virker efter hensigten, så er sikkerhed for nogle (i dette tilfælde majoriteten) tilstræbt på bekostning af andre (i dette tilfælde minoriteten) (se Pedersen og Rytter 2011); en præmis, der skaber en grundlæggende usikkerhed blandt dansk-pakistanere og andre indvandrere med muslimsk baggrund om deres reelle muligheder for, at de og deres familie har en fremtid som ligeværdige borgere i det danske samfund, eller om de hellere skulle rejse til et andet land hvor de ikke diskvalificeres på grund af deres etniske baggrund og religiøse tilhørsforhold (Shakoor og Riis 2007; se også Bolognani 2007).

Sammenhænge mellem på den ene side en dansk-pakistansk migrantfamielstruktur i turbulent forandring grundet social mobilitet og stramme familiesammenføringsregler, og på den anden side en generel samfundsudvikling i Danmark (og Europa og Nordamerika), hvor borgere med pakistansk og muslimsk familiebaggrund mødes med anfægtelse, kontrol og mistro, skaber det man, med en lille omskrivning af Anthony Giddens' (1991) begreb om 'ontologisk sikkerhed', kunne

kalde *ontologisk usikkerhed* – hvilket igen danner en fertil grund for konspirationer og mistanker om okkulte angreb af forskellig slags.

Familiens skyggesider og fremtidig forskning

Jeg har i denne artikel slået et slag for, at vi i forskningsøjemed begynder at interessere os mere for den islam, der formuleres og praktiseres indenfor *mādri muzhub*, dvs. den private sfære, det hjemlige domæne og den lokale og transnationale familie generelt. Med afsæt i denne agenda har jeg diskuteret et ofte overset og / eller negligeret fænomen som trolddoms-mistanker indenfor migranthushold og familienetværker. I familielivets skyggesider foregår der løbende forhandlinger af, hvad der indebærer at være og gøre familie, samt i hvilket omfang et fænomen som *kala jaddu* skal placeres indenfor eller udenfor religionen islam. Artiklen viser imidlertid også, at der eksisterer en form for konsensus og veletablerede diagnoser til at bestemme, hvornår en hændelse kan (må) diagnosticeres som en okkult intervention, ligesom der findes en række forskellige religiøst baserede og sanktionerede modforanstaltninger. Med sit fokus på *kala jaddu* viser artiklen, hvordan det transnationale sociale felt strakt ud mellem Pakistan og Danmark har nogle karakteristiske transcendent dimensioner; dansk-pakistanske migranter risikerer ikke blot at blive ofre for intentionel *kala jaddu*, ramt af vilkårlig *nazar* eller hjemsogt af drillesyge *jinns*, men kan samtidig også søge og finde modforanstaltninger ved at konsultere religiøse autoriteter og hjælpere i fx Pakistan, Storbritannien eller Danmark. Og selvom mange dansk-pakistanske familier måske nok mener, at de qua deres uddannelsesmæssige, økonomiske og sociale mobilitet i Danmark definitivt har distanceret sig fra deres fælles pakistanske landsby baggrund, bliver de stadigt fra tid til anden konfronteret med diverse uregerlige elementer fra deres fortid og tidligere hjemland.

Endelig har jeg i denne artikel foreslået forbindelser mellem en migrantfamilieinstitution i massiv forandring fx hvad angår ægteskabsmønstre, uddannelsesniveau, bosætningsforhold, tilhørsforhold, identiteter eller fremtidshorisonter generelt og så de omsiggribende tiltag den danske national stat siden terroranslagene i 2001 har iværksat for at monitorere og regere landet muslimske minoriteter. Hvordan interne familiedynamikker og eksterne indgreb i muslimske medborgeres liv og hverdag genererer usikkerhed på forskellige planer, fortjener imidlertid langt grundigere behandling, end det har været muligt at gennemføre i denne artikel.

Referencer

Abu-Lughod, Lila, 1986: *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Ameen, Abu'l-Mundhir Khaleel ibn Ibrahim, 2005: *The Jinn & Human Sickness. Remedies in the light of the Quran and Sunnah*, Riyadh, Darussalam.

Appadurai, Arjun, 1996: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis and London, University of Minnesota press.

Ballard, Roger, 2011: 'The Re-establishment of Meaning and Purpose: *Mādri and Padre Muzhub* in the Punjabi Diaspora', i M. Rytter og K. F. Olwig (red): *Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World*, Aarhus, Aarhus University Press, 27-52.

Beck, Ulrich, 1997: *Risikosamfundet – på vej mod en ny modernitet*, København, Hans Reitzels forlag.

Bleich, Erich, 2009: 'Muslims and the State in the Post-9/11 West: Introduction', *The Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(3): 353-360.

Bolognani, Marta, 2007: 'The Myth of Return: Dismissal, Survival or Revival? A Bradford Example of Transnationalism as a Political Instrument', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(1): 59-76.

Callan, Alyson, 2007: "'What else do we Bengalis do?' Sorcery, overseas migration, and the new inequalities in Sylhet, Bangladesh', *Journal of Royal Anthropological Institute* vol. 13: 331-343.

Csordas, Thomas (red.), 2009: *Transnational, Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley og Los Angeles, University of California Press.

Ewing, Katharine Pratt, 2008: 'Introduction', in K. P. Ewing (red): *Being and Belonging: Muslims in the US since 9/11*, Russell Sage Foundation, 1-11.

- 1997: *Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Durham and London, Duke University Press.

Gad, Ulrik Pram, 2011: 'Muslimere som trussel: identitet, sikkerhed og modforanstaltninger', i M. H. Pedersen og M. Rytter 2011 (red.). *Islam og Muslimere i Danmark: Religion, identitet og sikkerhed efter 11. september 2001*, København, Museum Tusulanum, 61-88.

Giddens, Anthony, 1992: *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press.

- 1991: *Modernitet og Selvidentitet. Selvet og samfundet under sen-moderniteten*, København, Hans Reitzels Forlag.

Glick Schiller, Nina, 2005: 'Transnational social fields and imperialism: Bringing a theory of power to transnational studies', *Anthropological Theory* 2005(5): 439-461.

Hjarnø, Jan, 2000: 'Indvandrere som selverhvervende – en sammenlignende analyse af udbredelsen af selverhverv hos danske pakistanere, tyrkere og eksjugoslavere', *Dansk Sociologi* 3/2000.

Jakobsen, Jens Stensgaard, 2011: 'Præmisser for dialog efter 11. september 2001. Gülen-bevægelsen i danske offentlige sfærer', i M. H. Pedersen og M. Rytter (red.). *Islam og Muslimere i Danmark: Religion, identitet og sikkerhed efter 11. september 2001*, København, Museum Tusulanum, 245-268.

Johansen, Karen-Lise, 2002: *Muslimske stemmer. Religiøs forandring blandt unge muslimere i Danmark*, Viborg, Akademisk Forlag A/S.

Kibria, Nazia, 2008: 'The 'new Islam' and Bangladeshi youth in Britain and the US', *Ethnic and Racial Studies*, 31(2): 243-266.

Kublitz, Anja, 2011: 'The sound of silence: the reproduction and transformation of global conflicts within Palestinian families in Denmark', i M. Rytter og K. F. Olwig (red.): *Mobile Bodies, Mobile*

Souls. Family, Religion and Migration in a Global World, Aarhus, Aarhus University Press, 161-180.

Levitt, Peggy og Nina Glick Schiller, 2004: 'Conceptualizing simultaneity: A translocal social field perspective on society', *International Migration Review*, 38(145): 595-629.

Marcus, George, 1995: 'Ethnography in / of the World System: emergence of Multi-sited Ethnography', *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Mehdi, Rubya, 2008: 'Supernatural Means to Affect the Outcome of Family Disputes in Courts: The Case of Muslim Pakistanis in Denmark', i Mehdi, R., Petersen, H., Sand, E. R. og G. R. Woodman (red): *Law and Religion in Multicultural Societies*, København, DJØF forlagene, 197-216.

Nielsen, Jørgen, Mustafa Draper og Galina Yemelianova, 2006: 'Transnational Sufism: the Haqqaniyya', i J. Malik og J. Hinnells (red). *Sufism in the West*, London and New York, Routledge, 103-114.

Olwig, Karen Fog, 2003: 'Transnational socio-cultural systems and ethnographic research: Views from an extended field site', *International Migration Review*, 37(3): 692-716.

Osella, Caroline og Filippo Osella, 2006: 'Once upon a Time in the West? Stories of Migration and Modernity from Kerala, South India', *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.12(3): 569-588

Pedersen, Marianne Holm, 2011: "'You want your children to become like you". The transmission of religious practices among Iraqi families in Copenhagen', i M. Rytter og K. F. Olwig (red.): *Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World*, Aarhus, Aarhus University Press, 117-138.

- 2009: *Practices of Belonging. Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*, Ph.D. series no. 52 Department of Anthropology, University of Copenhagen.

Pedersen, Marianne Holm og Mikkel Rytter (red.), 2011: *Islam og Muslimere i Danmark: Religion, identitet og sikkerhed efter 11. september 2001*, København, Museum Tusulanum.

Robbins, Joel, 2009: 'Is the Trans- in Transnational the Trans- in Transcendent? On Alterity and the Sacred in the Age of Globalization', i T. Csordas (red.): *Transnational, Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 55-72.

Rozario, Santi, 2009: 'Allah is the scientist of the scientists: Modern medicine and religious healing among British Bangladeshis', *Culture and Religion*, 10(2): 177-199.

Roy, Olivier, 2004: *Globalized Islam. The search for a new ummah*, New York, Colombia of University Press.

Rubow, Cecilie, 2000: *Hverdagslivet teologi. Folkereligiøsitet i danske verdner*, København, Forlaget Anis.

Rytter, Mikkel, 2012: 'The semi-legal family life: Pakistani couples in the borderlands between Denmark and Sweden'. *Global Networks. A journal of international affairs*, 12(1): 91-108.

- 2011: 'Demonic Migrations: Re-enchantment of Middle Class life among Danish-Pakistani Muslims', i M. Rytter og K. F. Olwig (red.): *Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World*. Aarhus, Aarhus University Press, 53- 76.

- 2010a: "'A Sunbeam of Hope". Negotiations of identity and belonging among Pakistanis in Denmark' *The Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(4): 599-618.

- 2010b: 'In-laws and Outlaws: Black magic among Pakistani migrants in

Denmark', *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 16(1): 46-63.

- 2007: 'Giftermål över Gränserne: Arrangerade Äktenskap bland Dansk-Pakistanier i Malmö', i M. Eastmond og L. Åkesson (red.): *Globala Familjer: Transnational Migration og Släktskap*, Göteborg, Gidlunds, 175-204.

- 2006: 'Ægteskabelig integration. Pakistanske og danske arrangerede ægteskaber', i M. H. Pedersen og M. Rytter (red.): *Den stille integration. Nye fortællinger om at høre til i Danmark*, København, C.A. Reitzels Forlag, 18-43.

- 2005: 'Ægteskab som bevægelse: Positioner og interesser i et arrangeret ægteskab', i L. Gilliam, K. F. Olwig og K. Valentin (red.): *Lokale hverdagsliv, fjerne forbindelser: Børn og unge i migrationsprocesser*, København, Hans Reitzels forlag, 265-283f

Rytter, Mikkel og Karen Fog Olwig (red.), 2011: *Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World*, Aarhus, Aarhus University Press.

Sachs, Lisbeth, 1983: *Evil Eye or Bacteria. Turkish Migrant Women and Swedish Health Care*. Stockholm Studies in Social Anthropology no. 12. University of Stockholm.

Schmidt, Garbi, 2007: *Muslim i Danmark – Muslim i Verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*, Uppsala, Universitetstrykkeriet.

Shakoor, Tallat og Rie Wellendorf Riis, 2007: *Tryghed blandt unge nydanskere*, Lyngby, Trygfonden.

Shaw, Alison, 2000: *Kinship and Continuity: Pakistani Families in Britain*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers.

Simonsen, Jørgen Bæk, 2001: *Det Retfærdige Samfund. Om Islam, Muslimere og Etik*, Viborg, Samleren.

Svane, Lea, 2011: 'Field of tensions: Sufism, the republic and evil eyes in an Istanbul women's circle', i M. Rytter og K. F. Olwig (red.): *Mobile Bodies, Mobile Souls. Family, Religion and Migration in a Global World*, Aarhus, Aarhus University Press, 201-222.

Varley, Emma, Fortkommende: 'Black Magic, Divination and Remedial Reproductive Agency in Northern Pakistan', i B. Dupret, T. Pierret, P. Pinto og K. Spellman (eds.): *Ethnographies of Islam*, Edinburgh, The Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilisations & Edinburgh University Press.

Werbner, Pnina, 2003: *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London, Hurst and Company.

- 2002: *Imagined Diasporas among Manchester Muslims: The public performance of Pakistani transnational identity politics*, Oxford, School of American Research Press.

- 1999: 'Global pathways. Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds', *Social Anthropology* 7(1):17-35.

Om forfatteren

Mikkel Rytter har en ph.d.-grad i antropologi og er adjunkt ved Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, hvor han indgår i det tværfaglige forskningsprojekt 'Sufism and Transnational Spirituality' (SATS) (se www.sufism.au.dk).

¹ Første udkast af denne artikel blev præsenteret på seminaret 'Muslimere i Transnationalitet' i januar 2011, arrangeret af Forum for islamforskning (FIFO) og forskningsprogrammet 'Sufism and Transnational Spirituality' ved Aarhus Universitet (se www.sufism.au.dk). Tak til alle deltagere samt til den anonyme reviewer for konstruktive kommentarer og forslag til hvordan argumentet i den endelige artikel kunne styrkes.

² Oplevelser af og modtræk mod fænomener som *kala jaddu*, *nazar* og *jinn* falder under den brede kategori som Olivier Roy kalder 'popular islam', defineret som: 'forms of worship that are not controlled by the *ulama*, but are not necessarily unorthodox. "Popular" does not refer to "lower" - class or rural populations; it concerns all social strata as well as urban dwellers' (Roy 204: 220).

³ Signifikante undtagelser fra dansk sammenhæng er Pedersen 2009, 2011 og Kublitz 2011.

⁴ *Padre* og *mādrī* henviser til latinske betegnelser for kønnede fader- og moderlige sfærer, mes *muzhub* er af arabisk oprindelse og kan oversættes til sekt. Begrebsparret *mādrī* and *padre muzhub* skal forstås som de to ender af et spektrum (Ballard 2011: 51).

⁵ Betegnelsen 'auntie' (tante) er en gængs respektfuld og familiær tiltaleform for ældre kvinder i Pakistan og blandt dansk-pakistanere. I denne forbindelse indikerer betegnelsen også, at Shazia vægter og respekterer kvindens råd og vejledning. Hun hjælper i mange henseender Shazia og indtog således rollen som et egentligt familiemedlem.

⁶ Baseret på sine studier blandt Pakistanere i Danmark påpeger Rubya Mehdi (2008), at der ikke sjældent verserer rygter om anvendelsen af okkulte kræfter for at påvirke dommen i fordelagtig retning, når konflikter vedrørende arv, jordrettigheder eller forældremyndighed afgøres ved juridiske domstole.

⁷ Lila Abu-Lughod's studie af Aw'Ali beduinerne i Egypten (Abu-Lughod 1986) fremhæves ofte som eksempel på, hvordan der på den ene side findes en manddomineret diskurs om blod og ære og på den anden side, hvordan beduin kvinder via sange og poesi kan fremsætte en kritik af deres position og skæbne. Jeg vil imidlertid foreslå, at en genlæsning af monografien også viser, hvordan der parallelt med æreskodekset og poesien er en sfære i hjemmene og familierne hvor mænd og kvinder mødes omkring fælles uro og bekymringer vedrørende *jinn*-besættelser, hekseri og trolddom. I Abu-Lughod's etnografi udgør diverse overnaturlige interventioner en allegorisk arena, et tredje sprog, hvorigennem sociale relationer og moralske ordner kan forhandles på tværs af kønnede domæner.

⁸ Tahir har både før og under den tid, jeg har kendt ham, været særdeles aktiv i forskellige ungdomsforeninger og er således del af den ungdomsstrømning, Jørgen Bæk Simonsen kalder 'offensiv islam' (2001: 176) dækkende over unge med indvandrerbaggrund, der via politiske og religiøse aktiviteter kæmper for at skabe en legitim platform for sig selv som 'danske muslimer'.

⁹ I sit studie af hverdagsreligiositet i Danmark foreslår antropolog Cecilie Rubow meget tilsvarende begrebet 'ontologiske cocktails' til at indfange det forhold, at vi alle bevæger os mellem forskellige, ofte uforenelige, fortolknings- og forståelsesrammer (2000: 244).

¹⁰ Piran = pir i plural.

¹¹ Murideen = murid i plural.



Tidsskrift for Islamforskning

Tidsskrift for Islamforskning er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed.

Tidsskriftet udkommer to gange årligt og består af videnskabelige peer-reviewed artikler samt anmeldelser af akademisk litteratur med relevans for området.