

TIDSSKRIFT FOR ISLAMFORSKNING
Vol. 7, Nr. 1, 2013



**Medierne og islam før, under og efter
oprørene i Tunesien, Egypten og Syrien**

ANSVARSHAVENDE REDAKTØR

Adjunkt, ph.d. Ehab Galal

REDAKTØR

Ph.d.-stipendiat Thomas Vladimir Brønd

REDAKTION

Monique Hocke, Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitetscenter - Brian Arly Jacobsen, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet - Nadia Jeldtoft, CEIT, Københavns Universitet - Iram Khawaja, Institut for Psykologi og Uddannelsesforskning, Roskilde Universitetscenter - Maria Louw, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet - Jørgen S. Nielsen, CEIT, Københavns Universitet - Mikkel Rytter, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet - Mark Sedgwick, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet.

LAYOUT

Ehab Galal og Brian Arly Jacobsen

BESTYRELSE FOR FORUM FOR ISLAMFORSKNING

Thomas Hoffmann (formand), Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet - Jørgen S. Nielsen (næst-formand), CEIT, Københavns Universitet - Kirstine Sinclair (sekretær), Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet - Niels Valdemar Vinding (kasserer), CEIT, Københavns Universitet - Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet - Lasse Lindekilde, Institut for Statskundskab, Århus Universitet - Lene Kühle, Institut for Kultur og Samfund, Århus Universitet

REFEREE-PANEL

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

FORMÅL

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

Tidsskriftet udkommer to gange årligt og er peer-reviewed artikler

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

HJEMMESIDE

www.islamforskning.dk/Tidsskrift_for_Islamforskning.htm

MEDLEMSKAB AF FIFO

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

KONTAKT

Tidsskrift for Islamforskning kan kontaktes via Forum for Islamforskning's hjemmeside - info@islamforskning.dk. Uopfordrede artikler sendes til redaktøren.

Indholdsfortegnelse

► **TEMA**

- 01 **Introduktion: Medierne og islam før, under og efter oprørene i Tunesien, Egypten og Syrien**
Af Thomas Vladimir Brønd og Rikke Hostrup Haugbølle
- 12 **Islam og revolution – om mediering, virkeliggørelse og det umedieredes politik i den syriske opstand**
Af Thomas Vladimir Brønd
- 32 **Gamle og nye udtryk for islam i Tunesien: Regimerne og den islamiske Radio Zitouna**
Af Rikke Hostrup Haugbølle
- 53 **Nationale tv-strategier under det arabiske forår**
Af Ehab Galal
- 69 **Syriens kendteste TV-Shaykh bakker stædigt op bag styret. Hvorfor?**
Af Jakob Skovgaard-Petersen

► **BØGER**

- 88 Boganmeldelser

Introduktion: Medierne og islam før, under og efter oprørene i Tunesien, Egypten og Syrien

Af Thomas Vladimir Brønd og Rikke Hostrup Haugbølle

Med lanceringen af den arabiske satellit TV-kanal al-Jazeera i 1996 og den første islamske satellitkanal Iqra' i 1998 samt internet og mobiltelefoner skabtes der arabiske offentligheder, hvor det på nye måder blev muligt for muslimer og arabere at kommunikere og interagere med hinanden på tværs af nationale grænser og ofte uden for regimernes agendaer. Over en lidt længere periode, siden 1970'erne, fandt forskellige former for islamisk vækkelse sted i den arabiske verden. Disse parallelle udviklinger – nye typer af medier, større mulighed for kommunikation og nye fortolkninger af islam – har været med til at ændre islamiske normer, udfordret politiske strategier og styrket nye og gamle identiteter i de arabiske lande. De over 700 nye arabiske og 47 islamiske satellitkanaler samt internet debatfora og sociale medier har spillet en væsentlig rolle i denne udvikling.

Dette særnummer af Tidsskrift for Islamforskning tuner ind på islam og medier i Tunesien, Egypten og Syrien – tre lande, der fra december 2010 har oplevet historiske oprør og demonstrationer. Oprørene indgår på forskellig vis som aspekter i særnummerets fire artikler, men som artiklerne også viser, kan den rolle, som medier og islam spiller i forandringerne ikke adskilles fra den forudgående udvikling længe før selve oprørene. Disse forudgående forandringer fandt sted på en række vidt forskellige områder, hvilket afspejler sig i de meget forskellige foci i de fire artikler. I Jakob Skovgaard Petersens artikel analyseres den syriske religiøse lærde, Buti, hans mangeårige optræden på den offentlige scene, og hvordan han miskrediteres for sin rolle i oprøret – ikke mindst af aktivister på internettet. Islam i Syrien er også fokus for Thomas Vladimir Brønds artikel, der analyserer den mediekamp, som udspillede sig i døgnet efter opstandens første bombeangreb i Damaskus. I Rikke Hostrup Haugbølles artikel flyttes fokus til Tunesien og til radiomediet – mere specifikt den første tunesiske islamiske radiostation, Radio Zitouna og skaber forståelse for ét aspekt af optakten til oprøret. Ehab Galal analyserer i sin artikel de intense uger, hvor oprøret i Egypten foregik. Galal vurderer, hvordan det egyptiske

stats-TV gradvist ændrede sin måde at dække oprørets begivenheder på i forskellige faser af oprøret – i takt med at Mubaraks position ligeså gradvist blev eroderet.

Med særnummeret søger forfatterne at belyse den diversitet, der karakteriserer islams rolle i de aktuelle lande både før og under oprørerne, og dels at bidrage med en mere nuanceret forståelse af medier og deres virke i de arabiske lande. Mange aviser, blogs og tidlige akademiske analyser udråbte nemlig hurtigt oprørerne i Tunesien og Egypten for ”Facebook Revolutioner”. Der blev fokuseret på brugen af sociale medier som Facebook, Twitter og blogs, som blev angivet som afgørende for oprørerne. Den tunesiske medieforsker Noureddine Miladi skrev f.eks. om Tunesien, at Ben Alis regime var konfronteret med en ”unprecedented cyber war” (Miladi 2011) mens den kendte ”Google-executive”, Wael Ghonim, i et interview til det amerikanske ”60 Minutes” i starten af februar 2011 kaldte omvæltningerne i Egypten for ”Revolution 2.0”. Billeder taget med smartphones af demonstranter og senere væbnede oprørere i opstanden i Syrien har også haft afgørende betydning som råmateriale til både danske og udenlandske mediers dækning af konflikten, selvom det undervejs blev nødvendigt at gøre opmærksom på, at billedernes ’ægted’ ofte ikke kan bekræftes af uafhængige kilder.

Moderniseringsteori, demokratisering og medieoptimismen

De umiddelbare begejstrede forventninger til mediers rolle i samfund under forandring er ikke ukendt i arabiske studier generelt og mediestudier i særdeleshed. I 1950erne, hvor moderniseringsteoriene vandt frem særligt i amerikanske studier, påpegede Daniel Lerner i det indflydelsesrige værk *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (1958), at en ny moderne arabisk personlighedstype var ved at vinde frem på bekostning af ”den traditionelle”. Denne nye moderne araber var en kompetent bruger af medier, og antallet af radioer og avisers oplag i f.eks. Libanon blev gjort til målestok for modernismens udbredelse. Lerner er ophavsmand til den senere så ofte citerede sætning om, at ”*what America is... the Middle East seeks to become*” (Lerner 1958: 79), og vestlig modernitet var også vestlige, moderne medier. En anden klassiker inden for studierne af medier i den arabiske verden er den amerikanske diplomat, William Rugh’s bog *The Arab Press* fra 1979, som dog ikke er præget af helt den samme modernistiske determi-

nisme som Lernalers værk. Fra sit fugleperspektiv på amerikanske ambassader i forskellige arabiske lande inddelte Rugh de arabiske lande i nationale pressesystemer. Hos Rugh finder vi (overordnet set) to typer pressesystemer: Den loyalistiske, hvor pressen i de arabiske monarkier ejes af bestemte familier med tætte bånd til det royale overhoved, og det mobiliserende pressesystem i de arabiske republikker, hvor pressen domineres af en elite, som mobiliserer befolkningen i forhold til det dominerende partis revolutionære ideologi. Samtidig udgjorde det arabiske område via sit fælles sprog og politiske rivalisering over grænserne en fælles offentlighed (se mere om Rugh i Skovgaard-Petersen 2012).

Efter CNN's dækning af Golfkrigen i 1991 og satellitkanalernes udbredelse i den arabiske verden med etableringen af al-Jazeera i 1996 var der igen begejstring at spore i forskningen af medier i de arabiske lande. Nu var det ikke længere de nationale og statskontrollerede "pressesystemer", som dikterede, hvilke nyheder og budskaber der skulle formidles. Den arabiske borger, lød det begejstrede argument, kunne nu selv frit zappe rundt, først på forskellige transnationale TV-kanaler og siden på internettet, og vælge sin egen information. Den amerikanske mellemøstforsker Jon B. Alterman er en af dem, som tidligt beskrev, hvordan disse nye medier indførte en ny og fælles politisk offentlighed i den arabiske verden. I forhold til Rughs tidligere beskrivelser var denne offentlighed ny, fordi den siddende magtelite nu ikke blot selv kunne bruge medierne til at manipulere og mobilisere befolkningen. Magthaverne blev nu også kritiseret i medier, som de ikke havde indflydelse og magt til at kontrollere (Alterman 1998). Alterman opretholdt sin begejstring for og argument om betydningen af satellit-TV efter fremkomsten og udbredelsen af internettet. I 2011 i forbindelse med opstandene i flere arabiske lande kritiserede han således den *hype*, der udviklede sig omkring betydningen af de nye sociale medier i oprørerne: "It is tempting to be swept away by this narrative," skrev Alterman (2011: 103). Han argumenterede i stedet for, at det ikke var de nye sociale medier, men snarere "the power of 20th century media", dvs. satellit-kanalerne, som var afgørende i opstanden. Dermed fastholdt Alterman sin tidligere overbevisning om det afgørende ved opkomsten af satellitmedier fra 1990'erne.

Dette fokus på "det 20. århundredes medier" som en af strømningerne inden for studierne af medier i den arabiske verden fra slutningen af 1990'erne, igangsat af lanceringen af al-

Jazeera i 1996, stod i nogen grad på skuldrene af de analyser af mediernes funktioner, der udfoldede sig inden for moderniseringsteoriene fra 1950'erne. I studierne i kølvandet på Al-Jazeeras lancering kan der spores en tydelig optimisme omkring den rolle, som de transnationale medier kunne spille for demokratiseringen i de arabiske lande. Marc Lynch var f.eks. en af dem, som argumenterede for den "nye arabisk offentlighed", som *transformerede* arabisk politisk kultur, fordi de nye medier eliminerede "the sense of distance among Arabs and Muslims, bringing them together in real time and in a common language alongside intense images and a shared political discourse" (Lynch 2006: 41). Philip Seib udbyggede den observation: "New media are affecting democratization within the Middle East particularly in terms of their transnational impact" (Seib 2008). Fra et overordnet synspunkt var der således tale om en slags kausalitetsdebat om samfundsforandringer i arabiske mediestudier (se også Sakr 2007: 4). For Alterman, Lynch, Seib og andre virkede nye medier til at *forandre* de arabiske samfund, mens medierne for andre primært *afspejlede* samfundsforandringer (fx Wolfsfeld 1997). Inden for den samfundsafspejlende strømning var man f.eks. optaget af egyptiske soap-serier som "Dramas of Nationhood" (Abu-Lughod 2004) og mediernes rolle i den politiske økonomi, der karakteriserede de arabiske autoritære regimer (Sakr 2001, 2007). Selvom mange af studierne siden slutningen af 1990erne har ydet vigtige bidrag til forståelsen af medier i den arabiske verden, kan der ifølge Kai Hafez imidlertid også spores et metodisk problem. I sin kritik af studier af de nye satellitkanaler påpeger Hafez, at søgen efter hurtig information medførte "en essayistisk kultur" med svage analyser, som ofte manglede metodisk og teoretisk vægt (Hafez 2008).

Hafez' kritik er også relevant, hvad angår hurtige analyser af opstandene i den arabiske verden. Dette særnummer søger at skubbe forskningen i nye retninger. I modvægt til de "essayistiske" bidrag, som ofte fokuserede på de sociale mediers "altafgørende" rolle, analyserer Ehab Galal egyptisk stats-TV i dette særnummer. Galals fokus er at forstå samspillet mellem medier og magt i de dage, hvor millioner af mennesker gik på gaden, og Mubarak måtte forlade sin post. Ved hjælp af Michel de Certeau reflekterer Galal over forholdet mellem strategi og taktik for at forstå, hvordan statslige medier opførte sig i takt med, at "regimets magt over det nationale rum eroderedes" og "den strategiske handlen umuliggøres". Med andre ord: Hvad gjorde medierne i de kritiske revolutionsdage, hvor

alt der engang var så sikkert pludselig kom i fluks? Hvad viste det nationale TV i Egypten, og hvad viste Qatar-baserede al-Jazeera? Galals artikel stiller skarpt på især det oversete statsligt TV, som ofte trænges i baggrunden i forskningen til fordel for de transnationale TV-kanaler og de sociale medier.

Ligesom Galal bryder Rikke Hostrup Haugbølles artikel med to forskningsmæssige tendenser i studiet af arabiske medier. Først 1990ernes overfokusering på transnationalt satellit-TV, og siden de nye sociale mediers rolle. Haugbølle analyserer nemlig den lille radiostation Radio Zitouna, der primært sender til den tunesiske befolkning i Tunesien. Endvidere er det analytiske fokus i artiklen flyttet fra en mediecentrisk tilgang, hvor ejerskab af og redaktionelt hierarki i et givent medie analyseres, til et indholdsanalytisk fokus. Indholdet af programmerne analyseres og kombineres med samtaler med en række ansatte på radiostationen om baggrunden for de forskellige programmer, der sendes. Hun demonstrerer derigennem, at medier kan anvendes som analytiske værktøjer til at forstå nye aspekter af både det autoritære regime og af igangværende samfundsmæssige forandringer.

Ydermere viser særnummeret, at udover statsmedier er samspillet mellem forskellige typer af medier vigtigt at forstå. Dette illustreres i særnummerets to artikler om Syrien – herunder samspillet mellem sociale medier og TV, både statsligt syrisk fjernsyn og transnationale TV-kanaler som al-Jazeera. Skovgaard-Petersen viser i sin artikel med termer lånt fra Gramsci, hvordan den syriske Sheikh Buti har bidraget til at ”naturalisere magten” i Syrien. Dette er i høj grad foregået via medier som TV og internet – og i et efterhånden næsten glemt medie, nemlig bogen. Det er også på TV og internet, at Buti udfordres af både kendte personligheder som sheikhen al-Qaradawi og også af mere ukendte ”lokale organiske intellektuelle”. At forstå kritikken af Buti kræver altså en tilgang, hvor forskellige medier sammenlignes, således at både Butis egen diskurs på især TV og kritikken af ham via især internettet sammenlignes.

Brønd viser ligeledes i sin artikel, hvordan samspillet mellem internet, stats-TV og transnationalt TV er vigtigt at analysere for at forstå den mediekamp, som udspillede sig i døgnet efter det første bombeangreb i Damaskus i december 2011. Artiklen viser, lige-

som Skovgaard-Petersens, hvordan aktører i den igangværende syriske opstand bruger medier til at promovere distinkte ideologiske projekter. Der er altså tale om et dobbeltforhold, hvor medierne både afspejler den syriske opstand, men også bruges aktivt som middel af de stridende parter. Dette dobbeltforhold reflekterer Brønd yderligere over i sin artikel og viser, hvordan en række historiske, politiske og sociale forhold trænges i baggrunden i grusomme begivenheders umiddelbarhed.

Islam og etnografi i arabiske medier

Mens der forholdsvist hurtigt fra de første opstande i Tunesien til oprørene i Egypten, Libyen, Bahrain og Yemen frem til det fortsatte oprør i Syrien har været stor opmærksomhed på og diskussion af de nye, sociale mediers rolle i oprørene, gik der længere tid, inden nye debatter om islams rolle før, under og efter oprørene tog form. Dette skyldtes for det første, at religiøse grupperinger ikke var de drivende kræfter i oprørene. For det andet har debatten om islam efter oprørene i høj grad handlet om de politiske aktive grupper som Ennahda i Tunesien og De Muslimske Brødre i Egypten i forbindelse med valgene til Den Grundlovgivende Forsamling i Tunesien i oktober 2011 og præsidentvalget i Egypten i maj og juni 2012. I syrisk sammenhæng har vestlige medier især fokuseret på sekteriske modsætninger mellem den sunni-muslimske majoritet og alawitterne samt på infiltration af al-Qaeda affilierede udlændinge og islamistiske kampgruppers opståen som f.eks. Jabhat al-Nusra.

Men islam har dog tidligere tiltrukket opmærksomhed i arabiske mediestudier. Revolution og islam er meget tydeligt tilstede i f.eks. Annabelle Sreberny og Ali Muhammedis *Small Media, Big Revolution* (1994). Her blev det påvist, hvordan den iranske revolution blev forberedt af udbredelsen af kassettebånd med prædikener af Ayatollah Khomeini. I en anden sammenhæng, men også med islamiske prædikener på kassettebånd som omdrejningspunkt, finder man Charles Hirschkind's *The Ethical Soundscape* fra 2006. Her foregår en anden slags introvert revolution på individplan – eller måske snarere etisk selvdisciplinering og from livsførelse, hvor prædikener optaget på kassettebånd samt andre islamiske udtryksformer kommer i spil i både offentlige og private rum og skaber ”Islamic

counterpublics”. Hirschkind's studie er således også et kritisk bidrag til begrebet om den arabiske offentlighed, som vi beskrev ovenfor, og som har fundet vej til analyser af arabiske medier fra Rugh i 1970'erne og op gennem 1990'erne med de nye satellitkanaler. Ved at bruge flertalsformen ”publics” understreger Hirschkind, at vi hellere skal tale om en række forskellige ”offentligheder” og ”mod-offentligheder” frem for en singular, arabisk offentlighed. Hirschkind's analyse af Egypten reflekterer også den bredere teoretiske debat mellem Habermas – ophavsmanden til offentlighedsbegrebet – og den kritik, som ikke mindst Nancy Fraser har formuleret (se fx Fraser 1993). Parallelt må mediestudier af den arabiske verden være opmærksom på, at ideen om en singular, arabisk offentlighed kan fungere tilslørende i forhold til at begribe kompleksiteten i forskellige typer af diskurser, som kommer til udtryk i forskellige sammenhænge, mellem forskellige mennesker – eliter såvel som ikke-elitære grupper – på forskellige medier og i forskellige offentligheder. Disse diskurser kan kun forstås, hvis man lytter efter – og kvalitativt sammenligner dem ligesom bidragene i dette særnummer forsøger.

Men Hirschkind bruger også en meget anderledes metode end den gruppe af medieforskere, vi har gennemgået indtil nu i denne artikel – nemlig den etnografiske, hvor forskeren er interesseret i at undersøge, analysere og bidrage med viden om levede liv, som det udfoldes og leves i hverdagen. Hirschkind's analyse udkom et år tidligere, men er alligevel et nyttigt svar på den kritik af tilgangen til studier af medier i den arabiske verden, som Naomi Sakr påpegede året efter: ”The expansion of political content in Arabic on television and the Internet during the 1990s and early 2000s was not matched by a corresponding volume of ethnographic studies of relevant user responses...” (Sakr 2007: 3). Selvom Hirschkind analyserede forhold mellem hverdagen, kasettebåndsmidiet og religiøs fromhed i Egypten, og ikke decideret ”politisk indhold”, er hans undersøgelse udført med den type metode, som Sakr efterlyser, nemlig den etnografiske. Også Jon Alterman selv påpegede i efterordet til en antologi om al-Jazeera: ”we know shockingly little about what the people of the Middle East watch, and how they interpret that information.” (citeret i Sakr 2007.). Etnografiske undersøgelser blev altså efterlyst – om end der dog allerede forelå solide bidrag (Abu-Lughod 2004, Armbrust 1996, Hirschkind 2006, Salamandra 1998, 2000, 2005).

Brønd og Haugbølle giver med deres bidrag til særnummeret bud på, hvordan etnografisk materiale kan komme i spil i studiet af mediernes rolle i autoritære arabiske regimer i forandring. Hermed påpeges, at det ikke kun er mediebrugernes respons og reaktioner, som er vigtige at undersøge etnografisk, men også andre områder så som mediernes produktionsforhold, som Haugbølle illustrerer med Radio Zitouna, og italesættelsen af islam, hvilket gør sig gældende for både Haugbølle og Brønd. Etnografi kan således være meget nyttigt at medtænke i analysen af både modtagelsen af og produktionsforholdene og den seneste baggrund for de billeder, lyde og budskaber, som medier udsender.

I stedet for at indskrive sig i en mediedeterministisk tradition, som sætter lighedstegn mellem medier og oprør, viser både Brønd, Skovgaard-Petersen og Haugbølle, hvordan et historisk blik på regimernes regulering af islam i Syrien og Tunesien kan være med til at forklare de ændringer, som har fundet sted. Særnummerets ambition er altså at vise opmærksom på mediernes funktion i de arabiske lande såvel som i forskningen uden at blive mediecentriske. Artiklerne illustrerer i lige så høj grad islams udvikling i landene: I Tunesien, Syrien og for så vidt også i Egypten, som dog ikke beskrives i dette særnummer, har regimerne i årtierne inden oprørene i perioder forsøgt at regulere og undertrykke islamiske og islamistiske bevægelser i samfundet. Som både Haugbølles, Brønds og Skovgaard-Petersens artikler viser, var der i Syrien og Tunesien bestemte måder at tale om islam på men også måder, man *ikke* talte om islam på. Denne orden har ændret sig markant med oprørene og de efterfølgende transitionsprocesser. Således beskriver Skovgaard-Petersen, hvordan den syriske religiøse lærde al-Buti navigerer retorisk i et hastigt forandrende Syrien. Skovgaard-Petersen beskriver, hvordan Buti af mange bliver opfattet som en del af regimet, og hvordan den aktivistiske opposition retter kritik af ham via bl.a. internettet. Dette ser Skovgaard-Petersen som del af en ”bredere kritik af juristeri og skolelastik”, som også kan siges at rette sig mod den religiøse, lærde ulama-klasse generelt. Der er medlemmer af denne klasse, som ikke bare ”lukker øjnene for massakrerne og regimets overgreb”, men som også i øvrigt har en ”tendens til at gå op i ligegyldigheder eller understøtter kønsdiskrimination”. Der er anledning til at spørge som Skovgaard-Petersen, hvorfor al-Buti som ”Syriens mest kendte TV-shaykh” stædigt bakker op om det syriske regime?

Udefra kan det virke absurd, hvorfor ikke bare Buti støtter regimet, men hvorfor regimet i det hele taget stædigt fortsætter sin egen diskurs om oprørerne som islamistiske terrorister, som truer den nationale syriske enhed. Dette har givet anledning til spekulationer i vestlige medier om Syriens Præsident Asad mon var 'ved sine fulde fem' eller 'levede i boble', osv. Ved at analysere den mediekamp, som udspillede sig i døgnet efter de første bombeangreb i Damaskus i december 2011, viser Brønd i sin artikel, at diskursen om oprørerne som ekstremistiske islamister ikke er absurd, men snarere en del af selve regimets *raison d'être*. I årtier har Asad-regimet legitimeret sin magt via denne diskurs, hvilket illustreres af Brønds korte, men præcise gennemgang af de seneste fire årtiers relationer mellem regimet og det sunni-muslimske miljø. Gennem de fire årtier har regimet forsøgt at regulere islam via administrative reformer og repressive nedslag, hvilket implicit har motiveret en slags officiel, statslig islam. Brønd viser med et etnografisk eksempel, hvordan denne islam-version blev opretholdt og italesat i det offentlige rum umiddelbart inden oprøret. Han anvender nyere antropologisk teori om mediering og politisk teori om ideologi til forstå, hvordan islam fremstilles og bruges af henholdsvis regime og oppositionelle kræfter til at promovere distinkte ideologiske projekter i kampen om at indrette fremtidens Syrien og islams rolle heri.

Indholdet af arabiske mediers udsendelser er et centralt fokus for Rikke Hostrup Haugbølles bidrag. Hun analyserer den første islamiske radiostation, Radio Zitouna, som blev lanceret under Ben Ali i Tunesien. Hendes dybdegående analyse placerer stationen historisk, og vi får grundigt indtryk af indholdet i programmerne, hvorved der skabes en forståelse for diversitet og individuelle ambitioner og syn på islams rolle i Tunesien før oprøret. Zitounas eksempel udfordrer ifølge Haugbølle de dominerende diskurser om 'autoritære regimer' i den teoretiske litteratur. På baggrund af indholdsanalysen argumenterer Haugbølle for, at det er forsimplet blot at anskue radioens lancering og virke som blot et tiltag for at styrke det autoritære regime. Analysen af Radio Zitouna er baseret på indholdsanalyse af udvalgte programmer samt Haugbølles feltarbejde blandt radioens grundlæggere, studieværter og medarbejdere, hvormed artiklen også metodisk viser nye veje for forskningen i arabiske medier. Sammenholdelsen af indhold og centrale personers bi-

ografier og ambitioner samt øvrige produktionsforhold viser, at Zitouna på flere måder udfordrede den autokratiske tunesiske stat længe inden det såkaldte ”Arabiske Forår”. Medier både afspejler og forandrer verden og islams rolle heri. Dette særnummer af Tidsskrift for Islamforskning er et bidrag til en bredere og dybere forståelse for medier i den arabiske verden både før, under og efter oprørene.

Litteratur

Abu-Lughod, Lila, 2004: *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, University of Chicago Press.

Alterman, Jon B. & Karawan, Ibrahim, 1998: “New Media, New Politics? From Satellite Television to the Internet in the Arab World”, *The Washington Institute for Near East Policy*, PolicyWatch #356: Special Forum Report, December 11.

Alterman, Jon B., 2011: “The Revolution Will Not Be Tweeted”, *The Washington Quarterly*, fall.

Armbrust, Walter, 2006: *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge University Press.

Fraser, Nancy, 1993: ‘Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy’, s. 109-142, i: Calhoun (red.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press.

Hafez, Kay ed., 2008: *Arab Media. Power and Weakness*, Continuum.

Hirschkind, Charles, 2006: *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, Columbia University Press.

Lerner, Daniel, 1958: *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York: Free Press.

Lynch, Marc, 2006: *Voices of the New Arab Public: Iraq, Al-Jazeera and Middle East Politics Today*, Columbia University Press.

Miladi, Noureddine, 2011: ”Tunisia: A media led revolution?”, *Al-Jazeera.net*, sidst set 8. februar 2011.

Rugh, William, 1979: *The Arab Press*, Syracuse University Press.

Sakr, Naomi, 2001: *Satellite Realms, Transnational Television, Globalization and the Middle East*, I.B. Tauris Publishers.

Sakr, Naomi, 2007: 'Approaches to Exploring Media-Politics relations in the Arab World', i: *Arab Media and Political Renewal: Community, Legitimacy and Public Life*, red. Naomi Sakr, I.B. Tauris.

Salamandra, Christa, 1998: 'Mustache Hairs Lost: Ramadan Television Serials and the Construction of Identity in Damascus, Syria', s. 227-246 i: *Visual Anthropology*, vol 10.

Salamandra, Christa, 2000: 'Consuming Damascus: Public Culture and the Construction of Social Identity', i: *Mass Mediations: New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, Berkely, University of California Press.

Salamandra, Christa, 2005: 'Television and the Ethnographic Endeavor: The Case of Syrian Drama', s. 4-18, i: *Culture Wars: The Arab Music Video Controversy*, red. Walter Armbrust, American University in Cairo Press.

Seib, Philip, 2008: *The al-Jazeera Effect: How New Global Media Are Reshaping World Politics*, Potomac Books.

Skovgaard-Petersen, Jakob, 2012: 'Forår i Studiet af Arabiske Medier', i: *Politik*, 15. årgang, nr. 1.

Sreberny, Annabelle & Muhammadi, Ali, 1994: *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture and the Iranian Revolution*, University of Minnesota Press.

Wolfsfeld, Gadi, 1997: *Media and Political Conflict: News from the Middle East*, Cambridge University Press.

Islam og revolution

om mediering, virkeliggørelse og det umedieredes politik i den syriske opstand

Af *Thomas Vladimir Brønd*

Abstract

This article deals with the ways in which Islam is put to use by the Syrian regime and its opposition in the Syrian Uprising. By applying anthropological theory about politics of immediation and political theory about ideologies to a specific case – namely bombings in Kafer Suseh in Damascus in December 2011 – the article illustrates how horrific images in the conflict are mediated as part of distinctive political projects. The article traces the work of anti-regime activists on the Internet and on TV as well as that of pro-regime representatives in order to understand the peculiar scape-goating processes that followed in the hours after the bombings. In effect, a certain dynamic of ideological mediation is proposed in which social, historical and political presuppositions are suppressed. Resurfacing the historical conditions of mediation gives a better understanding of how horrific events as the one in the case are mediated. On a fundamental level, the case and its analysis indicates how politics of immediation and ideology intertwine in battles over Islam and its future role in Syria.

”Gud er stor!”

”Folket ønsker regimets fald!”

Den 23. december 2011 sprang to kraftige bomber udenfor en bygning i Kafer Suseh-området i Damaskus, som angiveligt husede en eller flere af de syriske efterretningstjenester (*mukhabarat*). Ifølge det syriske statslige nyhedsbureau Sana kostede bomberne mindst 40 mennesker livet. Dette var det første bombeangreb i hovedstaden under opstanden, hvilket fik mange analytikere til at udpege hændelsen som ”et vendepunkt i konflikten”¹. Billeder af ødelagte bygninger, lemlæstede mennesker, ambulancer og udtalelser fra folk til stede nåede via det statslige, syriske TV til de internationale nyhedskanaler. Jeg selv zappede også forbi de hjemlige TV2 News og DR, som bragte nyheden. Kanalerne refererede til nyhedstelegrammer som meddelte, at Det Muslimske Broderskab havde taget ansvaret. Nogle timer senere blev denne meddelelse imidlertid dementeret – den hjemmeside, som havde taget ansvaret for bomberne, viste sig at være falsk. Hvorfor disse ’falske’ nyheder? Hvad var der rent faktisk sket? I døgnet efter bombesprængningen udspillede der sig et mærkværdigt spil på internettet, som fik konsekvenser for mediedækningen af bombehændelsen. En hændelse, som vi med inspiration fra Slavoj Zizeks (2008) brug af Alain

Badiou skal anskue som en 'Begivenhed', og derfor skal forsøge at træffe en form for "afgørelse" for – med andre ord skal vi forsøge at indkredse og forstå hvad der foregik i forbindelse med bombningerne.

Ligesom i de øvrige opstande i den arabiske verden spiller medier også i den syriske opstand en central rolle. Men meget tyder på, at den syriske opstand adskiller sig fra eksempelvis den egyptiske og tunesiske på et afgørende område – nemlig det religiøse. Det har tidligere været fremført at islam som slogan, tema og referencepunkt synes at være mere fremtrædende i den syriske opstand (Pierret 2011). Men det generelle billede på dette punkt er langt fra entydigt. Siden marts 2011 har mange af demonstrationerne udgået fra moskeerne, som (foruden kirkerne) er det eneste sted syrere kan forsamles lovligt. Moskeerne har derfor fungeret som samlingspunkt for et bredt spektrum af syrere – fra meget religiøse til sekulære og ikke-troende. Slogans ligner dem fra andre arabiske opstande om frihed (*huriyya*) og "folket ønsker regimets fald" (*al-sha'b yurid isqat al-nizam*) og andre ikke-religiøse og mere syriske varianter som "Ét, ét, ét! Det syriske folk er ét!" (*Wahid, wahid, wahid – al-sha'b al-suri wahid*). Men disse suppleres hyppigt af mere religiøse slogans som "Gud er stor!" (*Allah hu-akbar*) og "Der er ingen anden Gud end Allah" (*La-il-lah-il-Allah*). Et mindretal af islamistiske demonstranter og militante grupper har også omformuleret det populære slogan "Folket ønsker regimets fald" til "Folket ønsker Jihad-erklæring" (*al-sha'b yurid 'ilan al-jihad*) og "Ummaen (dvs. det islamiske samfund, red.) ønsker et islamisk kalifat" (*al-ummah turid khilafa islamiyya*). Billeder fra demonstrationer og kampe uploades på centrale websites som del af oppositionens kamp mod regimet (eksempelvis Sham News Networks sider på Facebook og YouTube). Regimet reagerer med brutal repression, afskærer kommunikationslinjer og udsender egne versioner af de voldelige kampe via websites (eksempelvis gennem det statslige nyhedsbureau *Sanas* hjemmeside og TV-station), hvor religiøse "ekstremister", salafister og terrorister udråbes som Syriens fjender. Udenfor Syrien genbruger satellitnyhedskanaler billeder fra både anti- og pro-regime websites i deres journalistiske behandling af samme begivenheder og videreformidler eller "medierer" demonstrationer, kampe og andre hændelser i Syrien ved brug af disse websites.

Der foregår således i den pågående syriske opstand et sammenspil mellem medier og islam-referencer som kræver yderligere refleksion. I denne artikel analyserer jeg bombningerne den 23. december som eksempel for at forstå, hvordan islam indgår i regimets og oppositionens forsøg på at promovere distinkte ideologiske og politiske projekter. Inspireret af antropologisk teori om *mediation* og politisk teori om ideologi, vil jeg gennem dette case-studie illustrere, hvordan brugen

af islam sandsynliggør, at der på et overordnet plan foregår en narrativ² kamp om at definere Syriens fremtidige indretning og islams rolle heri.

Artiklen struktureres således; medieringsteorien præsenteres først som analytisk ramme. Derefter præsenteres casen, som analyseres og sættes i historisk perspektiv. Netop det historiske perspektiv er afgørende, og ofte fraværende i den gængse debat. Gennemgangen og det historiske perspektiv vil forklare hvordan et centralt narrativ er opstået; nemlig islam som trussel og regimet som sikkerhed mod denne trussel og dermed garant for fredelig sameksistens. Dette kan være med til at forklare hvorfor narrativet fastholdes gennem opstanden på regimets side, hvilket udefra kan virke absurd og har givet anledning til spekulationer om, hvorvidt Præsident Asad 'lever i en virkelighedsboble', osv. Slutteligt konkluderes og drages nogle perspektiver som kræver yderligere undersøgelser.

Den ideologiske medierings terræn

Billeder taget med smart-phones af demonstrationer, angreb på byer, kampe, lemlæstede mænd, kvinder og børn, ødelagte boligområder, mv. bruges meget aktivt af den aktivistiske opposition i og udenfor Syrien. Også regimet anvender egne reportager i det statslige tv til at mediere de samme hændelser. Islam som tema relaterer sig også til sådanne videoer, og for at kvalificere brugen af dem, er det først og fremmest vigtigt at trænge bag billedernes "umiddelbarhed". Nyere medieringsteori kan hjælpe i denne retning (Eisenlohr 2011, Engelke 2011, Hirschkind 2011, Meyer 2010, 2011, de Vries 2001). Her påpeges at det som medieres (budskab, billeder, lyd, osv.) træder i forgrunden på en så radikal måde, at mediers teknikalitet, materialitet og de sociale, politiske, historiske og institutionelle relationer, som er medvirkende til at producere det medierede, træder i baggrunden eller endda forsvinder. Hvordan kan det være? Og hvordan kan vi forstå denne 'baggrund' og dens relation til 'forgrunden', til den bombe-hændelse vi skal analysere i næste afsnit?

Ved "mediering" og "mediation" mener jeg ikke blot overførslen af oplysninger, billeder, lyd, stemninger, osv. fra et medie til et andet. I stedet er jeg inspireret af William Mazarellas tilgang til mediation, hvor begrebet betegner et ambivalent grundlag "for alt socialt liv":

”Mediation involves the conceptual, technical, and linguistic practices by which the actual irreducible particularities of our experience are, apparently, reduced: in other words, rendered provisionally commensurable and thus recognizable and communicable in general terms. Needless to say, these processes are necessarily **ideological**. Social practices of mediation, often initially quite contested, are formalized as mechanisms, externalized as technologies, and naturalized as social orders. These are not simply objective, impersonal processes. Rather, mediation is (as Hegel knew) also the basis of self-consciousness and therefore of affect and desire. The **gap** between the concreteness of experience and materiality, on the one hand, and the conceptual generalization that social life requires, on the other, is the terrain on which we re-cognize ourselves in the paradoxical form of something outside ourselves.” (Mazarella 2006: 476, min fremhævning)

Det medierede er, med andre ord, en reduceringsproces som fremstår umiddelbart og ikke-medieret (Sontag 1977, 2003) eller virkeligt (Barthes 2004). Forskere som Mazarella opfatter denne fremstillingsproces som en ideologisk autoritets- og magtstrategi (Mazarella 2004, 2006), og dette perspektiv er afgørende for gennemgangen af vores case i næste afsnit. Der er dog endnu et vigtigt perspektiv at tilføje: Medieringsdynamikken har i en Israelsk-palæstinensisk sammenhæng og på paradoks vis givet anledning til at tale om *politics of immediation*, hvor Lori A. Allen påviser hvordan palæstinensere, som er i et slags statsligt vakuum, anvender grusomme billeder af deres lidelse til at chokere – og dermed til at repræsentere sig selv overfor hinanden og det internationale samfund. Det karakteristiske ved palæstinenserne repræsentationer er ifølge Allen *immediation* som det ideal palæstinenserne tilstræber : ”Immediation is the necessarily covert **denial** of mediation that occurs in the formal properties of institutions and social interactions that aspire to give access to an authentic experience and truth.” (Allen 2009: 162, min fremhævning)

Det er således denne artikels projekt at udforske hvordan islam bliver anvendt i den konkrete case ved at forbinde tre dele af analysen; først, på det generelle teoretiske plan, påpeger jeg medieringsmekanismen som ovenfor beskrevet. Dernæst analyseres bombningernes mediering, dvs. det ”terræn”, som Mazarella beskrev som ”the gap between the concreteness of experience and materiality and the conceptual generalization that social life requires”. Herved vil vi få indblik i hvilke sociale, politiske og historiske relationer, som trænges i baggrunden i den nuværende konflikt. Dette indblik er samtidig med til at tegne konturerne af de centrale, dominerende narrativer om bombningerne. Ved at analysere den konkrete case vil vi nærme os en forståelse af, hvordan syrere anvender grusomme begivenheder og billeder fra den syriske konflikt til at repræsentere sig

selv og promovere distinkte politiske projekter. Dette vil hjælpe med en større forståelse for hvad der ”virkeligt” skete den 23. december, og en bedre generel forståelse af opstanden.

Bombningerne som Begivenhed

”Når Alain Badiou lægger vægt på Sandheds-Begivenhedens uafgørelighed, er hans position radikalt forskellig fra den dekonstruktivistiske standardforestilling om uafgørelighed (Badiou 1989). For Badiou betyder uafgørelighed, at der ikke er nogen neutrale ’objektive’ kriterier for en begivenhed: En Begivenhed fremstår kun for dem, der finder sig i dens kald eller, som Badiou formulerer det, en Begivenhed er selv-relaterende, den indbefatter sig selv – sin egen benævnelse – blandt sine bestanddele. Det betyder ganske vist, at man er nødt til at træffe *afgørelse* om en Begivenhed, men en sådan i sidste ende grundløs afgørelse er ikke ’uafgørelig’ i normal forstand. Den minder derimod sælsomt meget om den hegelske dialektik, hvori en ’bevidsthedsfigur’, som han allerede gør klart i indledningen til *Åndens fænomenologi*, ikke vurderes ud fra nogen ydre sandhedsstandard, men derimod på absolut immanent vis i kraft af **spalten** mellem den selv og dens eksemplificering/iscenesættelse. En Begivenhed er således ikke-Alt i præcis den lacanianske betydning af ordet: Den bliver aldrig helt verificeret, netop fordi den er uendelig/ubegrænset, dvs. fordi den ikke har nogen ydre grænse.” (Zizek 2008: 35, min fremhævning, hans kursivering)

Lad os se på det mærkværdige mediespil, som beskrevet i denne artikels indledning, der udspillede sig i døgnnet efter bombeangrebene i Kafer Suseh. Vi skal vi anskue dette mediespil som en ”eksemplificering/iscenesættelse” af bombe-”Begivenheden”, og vi skal forsøge at træffe en ”afgørelse” for denne Begivenhed:

Kort efter bombeangrebene udpeges al-Qaeda af Sana som ansvarlige for bomberne. Ifølge en blog skrevet af Thomas Pierret forekom meldingen så hurtigt efter bomberne, at det næsten virkede planlagt på forhånd³. Kort tid efter Sanas hurtige melding citerer flere internationale og arabiske medier en hjemmeside (ikhwan-sy.com) fra det Muslimske Broderskab for at tage ansvaret for bomberne. På hjemmesiden findes en udtalelse (*bayan*), som tager ansvaret både for bomberne og for en kidnapning den 21. december af fem iranske teknikere, som arbejdede på et kraftværk i Homs.

Dette får syriske netaktivister til at undersøge hjemmesiden nærmere. På siden whois.com⁴ finder man frem til, at hjemmesiden er registreret hos emailadressen ”emile_k17@hotmail.com”. Denne email-adresse spores herefter til Facebook-siden, som tilhører en person ved navn Emile Qas Nasrallah. Aktivisterne bliver venner på Facebook med personen og finder ud af, at der er tale om

en søn af Bassel Qas Nasrallah, som er rådgiver til Syriens officielle statsmufti, Ahmad Hassoun. Emile er kristen og angiveligt aktiv i det kristne miljø omkring Aleppo. Herefter udstilles Emile Qas Nasrallah⁵ og den falske website på adskillige Facebook-sider og blogs⁶.

Imens ”afsløringen” (som i dag har mange hundrede tusind ”likes”) af Emile Qas Nasrallah pågår i aktivistkredse, dementerer Det Muslimske Broderskab på deres officielle side, at have noget at gøre med bomberne og anklager i stedet regimet. De internationale og arabiske nyhedsbureauer bringer korrigerende nyheder om den falske hjemmeside, uden dog at nævne Emile Qas Nasrallah som formodet ophavsmand, og refererer til Broderskabets dementi.

Det er nærliggende at spørge om Qas Nasrallah er den rigtige ophavsmand? Og det er da også muligt at afgive falske oplysninger ved registrering af hjemmesider, dog kræver oprettelse en bekræftelse via en email-adresse. Og denne adresse blev netop sporet til Qas Nasrallahs Facebook-profil. Medmindre hans email-adresse er blevet hacket i det øjeblik, som hjemmesideregistreringen skulle bekræftes, må man formode at Qas Nasrallah er ophavsmand.

Det afgørende er imidlertid ikke om han er den sande ophavsmand til den falske hjemmeside, ligesom det i denne sammenhæng heller ikke er afgørende, hvem der rent faktisk stod bag bomben den 23. december i Damaskus eller for den sags skyld kidnapningerne af de fem iranske teknikere i Homs den 21. december. Det centrale er den aktive narrative konfrontation; dvs. kampen om at udstille i bestemt politisk øjemed henholdsvis al-Qaeda, Broderskabet og regimet selv som syndebukke for hændelsen. Det afgørende, med andre ord, er *medieringen* af bombningen – og dermed de politiske, institutionelle, sociale processer som overskygges af selve budskabet.

Lad os derfor med inspiration fra citatet som indleder dette afsnit tænke bombningerne som en ”Begivenhed”. Selve iscenesættelsen eller medieringen af bombningerne er, som Zizek beskriver, ”uendelig” – den er uden ”ydre grænse”. I tilfældet med bomben i Kafer Suseh kan vi blive ved med at finde flere medieomtaler, internetdiskussioner med kommentarer og likes, tekniske detaljer osv. Men lad os dog tilstræbe, som Zizek også fremhæver, en slags ”afgørelse” i den ”spalte” der opstår imellem Begivenhedens materialitet (her: selve bombningerne og dens ødelæggelser) og dens iscenesættelse eller mediering (her: som gennemgået ovenfor; fremstillingen af begivenheden på internet og TV påvirket af opposition og regime, samt konstruktionen af narrativer om ’modparten’ som ’syndebuk’):

Man siger, at ”sejrherrerne skriver historien”. Men konflikten i Syrien pågår endnu uden en sejrende part. Med det teoretiske udgangspunkt om mediering i baghovedet, kan vi omskrive det velkendte ordsprog i syrisk sammenhæng til ”den, som medierer Begivenheder mest effektivt vinder kampen om at virkeliggøre dem”. En Begivenhed som bomberne i Kafer Suseh eller de mange bomber som er fulgt siden hen er selvsagt frygtelig virkelig for de mennesker, som er direkte involveret. Mennesker bliver dræbt og lemlæstede.

Men for resten af Syriens befolkning på 22 millioner mennesker og for verden udenfor, som kigger på via forskellige medier, er det afgørende, hvilken type informationer, samt deres ’æstetik’⁷, stemninger, osv. som akkompagnerer de chokerende billeder. Vi taler om de mekanismer hvormed vi undslipper Begivenhedens meningsløse materialitet og frygtelige kaos ved at ”reducere den til symbolsk status, ved at udstyre den med betydning” (Zizek [1989]: 115). Vi taler altså med henvisning til Mazzarellas ord i foregående afsnit om det ”terræn”, hvor ”konceptuelle generaliseringer” opstår som nødvendig del af det at være menneske – at genkende sig selv på paradoksal vis i noget som er ”udenfor” os selv. Oplysningerne og æstetikken i dette terræn informerer og guider tilskuernes opmærksomhed i en bestemt retning og motiverer derved bestemte opfattelser af, hvad der rent faktisk er sket. Denne guidede opmærksomhed opstår på baggrund af en ideologisk mediering:

Aktivisternes undersøgelser er på sin vis spektakulære, nærmest som i et spion-drama, og bringer således ”afsløringen” frem i lyset, alt imens den falske side fjernes – angiveligt fordi Qas Nasrallah er ”ved at slette sine spor”⁸. Koblingen mellem Qas Nasrallah via sin far og statsmuftien Hassoun er oplagt og budskabet i narrativet derfor lysende klart: regimet står bag hjemmesiden og bombningerne!⁹ En række spørgsmål forsvinder imidlertid ud af billedet i denne medieringsproces ; nemlig om Qas Nasrallah handlede som sympatisør med regimet (og ikke efter ordre fra sin far eller andre) eller som en presset kristen, der frygter al-Qaeda, sunni-muslimsk indflydelse, religiøst motiveret vold osv. Ude af billedet er også det teknisk og indholdsmæssigt amatøragtige ved hele opsætningen af hjemmesiden, hvilket gjorde det relativt nemt at afsløre Qas Nasrallah. Og ude af billedet trænges ikke mindst regimets eget narrativ om, at al-Qaeda skulle stå bag bomberne.

Således trænger medieringen på aktivisters side en række forhold i baggrunden. Funktionen af ”afsløringen” giver umiddelbart indtryk af et klart motiv for Qas Nasrallah (støtte til regimet). Der er logik og gennemsigtighed i bevisførelsen. Det er derfor (ledes vi til at tro) virkelig ”sandheden”, som præsenteres. Og netop her finder vi den skjulte benægtelse af mediering, som Lori Allen

beskrev i det tidligere afsnit. Og dermed finder vi ”politics of immediation” i casen, som unægtelig er ideologisk. Ikke ideologisk som et parti eller et individ, der følger et særligt tilrettelagt ideologisk program eller bevæger sig inden for et bestemt ideologisk verdensbillede som eksempelvis kommunisme eller kapitalisme. Den skjulte benægtelse om mediering er *i sig selv* en ideologisk manøvre, som indfinder sig i de handlinger, som aktivisterne foretager med henblik på at ’blotlægge’ sandheden om bomben i Kafer Suseh og ligeså med regimets egen nyhedsdækning via det statslige nyhedsbureau Sana. Som Lori Allen skriver om palæstinenserne; ”Potential political trajectories are obscured when feelings in the moment are the focus,” (Allen 2009: 173). I den syriske sammenhæng kunne man argumentere for, at det ikke blot er de følelser, som unægtelig opstår i den umiddelbare reaktion på den frygtelige Begivenhed, som obstruerer eller forplumrer – i vores case er det også aktivisternes afslørings-æstetik, der samtidig skjuler en række potentielle politiske sammenhænge og baggrunde, som kunne være relevante for forgrundens forståelse. Selvom det ville være for omfattende at gennemgå pointen mere detaljeret, er det dog vigtigt at nævne, at selv samme mekanisme gør sig gældende i regimets egen mediering via det statslige TV; via chokerende billeder fra bombe-stedet, udtalelser fra sårede og medfølgende information om al-Qaeda som ansvarlig motiveres bestemte følelser og opfattelser i forgrunden, mens en række andre, ”potentielle politiske baner” trænges i baggrunden.

Bomberne i Kafer Susa den 23. december 2011 og de gennemgåede medieringsmekanismer har også en længere historie, som ikke træder i forgrunden ved hændelsens umiddelbarhed, men som danner dens baggrund. Medieringens skjulte benægtelse og politik er langt fra tilfældig, men derimod historisk betinget. Denne historie eller genealogi rækker længere tilbage end blot marts 2011, hvor opstanden for alvor tog fart i Syrien. Genealogien kan være med til at kaste lys over, hvad der foregår i den ”spalte” mellem Begivenheden selv og dens iscenesættelse, som Zizek beskriver, og som svarer til Mazzarellas ditto (”gap” mellem materialiteten og dens konceptuelle generalisering). Ved at dykke ned i medieringens genealogi bliver det muligt at trække de historiske og politiske relationer, som er trængt i baggrunden, frem i lyset igen. Dette vil medvirke til, at vi får en bedre forståelse for medieringens ideologi og politik som historisk betinget, og dermed ikke blot knyttet til en enkelt hændelse, og hvordan regime og opposition medierer den.

Medieringens genealogi

”Perhaps most significantly, the politics of immediation has taken root because of Palestine’s specific history...” (Allen 2009: 173)

Selvom Lori Allen i citatet ovenfor påpeger den palæstinensiske historie som det “måske mest vigtige” element i at forklare ”the politics of immediation”, forfølger hun dog ikke denne pointe i sin artikel. For at forstå det umedieredes politik i den syriske case er det dog afgørende at forstå den historiske dimension. Når det syriske regime udpeger al-Qaeda som ansvarlig for bombeangrebet, og når regime-sympatisører fremstiller Det Muslimske Broderskab som en farlig og voldelig opposition vises også implicit hvilke skræmmende alternativer, der kunne være til den nuværende samfundsorden. Hermed kommer det syriske regime til at stå som sikkerhedsgarant for sameksistens og fred mod en ekstremistisk islamisk fare. Dette legitimerende narrativ for regimets eksistensberettigelse kan anskues som konsekvens af fire årtiers skiftende relationer med det sunni-muslimske miljø¹⁰. Disse kan deles op i tre perioder – en repressiv periode i 1970-1980erne, en liberaliserende i 1990erne og en repressiv fra 2008 og frem mod opstanden. Ved at se lidt nærmere på relationerne mellem det sunni-muslimske miljø og det syriske regime tegner sig konturerne af en bestemt, officiel form for islam som dels virker legitimerende i forhold til regimets egen eksistens og dels repressiv i forhold til konkurrerende udgaver af islam. Lad os se lidt nærmere på de tre nævnte perioder:

Fortællingen om det ba’thistiske styre under Asad (først den ældre og siden den yngre¹¹) som garant for sameksistens og sikkerhed mod en islamistisk trussel kan spores tilbage – mindst – til det seneste oprør i landet, som begyndte i slutningen af 1970erne og fik et brat ophør med massakren i Hama i 1982¹². Under dette oprør, hvor Det Muslimske Broderskab spillede en afgørende rolle, var retorikken generelt helt anderledes end i det nuværende oprør, som Jakob Skovgaard-Petersen også fremhæver i sin artikel om al-Buti i dette særnummer. Retorikken vendte sig bl.a. fjendtligt mod alawitter og påtalte nødvendigheden om en islamisk stat i Syrien.

I løbet af 1980erne var den sunni-muslimske scene under kraftig overvågning og pres fra regimets side. Eksempelvis blev de to brødre, Shaykh Osama og Sariya al-Rifa’i, sendt i eksil i Saudi-Arabien. Brødrene havde overtaget deres fars indflydelsesrige islamiske uddannelses- og velgørenhedsnetværk, det såkaldte Jama’at Zayd, som blev opbygget i 1950erne med opførsel af

skoler og moskeer i Damaskus særligt omkring Suq Bab al-Sirije ikke langt fra den gamle bydel. Efter faderens død i 1973 havde Zayd-netværket tiltrukket medlemmer af Det Muslimske Broderskab. Den efterfølgende opstand mod regimet med den brutale kulmination i Hama i 1982 medvirkede derfor til marginaliseringen af Zayd fra regimets side.

Der tegnede sig således i kølvandet på massakren i Hama en strategi fra Præsident Hafez al-Asad's side, hvor nogle religiøse ledere og deres netværk blev marginaliseret, mens andre – som eksempelvis den daværende og nu afdøde statsmufti Shaykh Ahmad al-Kuftaro og hans Abu Nour-organisation – blev favoriseret. Abu Nour (*Mujammu' Shaykh Ahmad Kuftaru*) var dengang, ligesom i dag, en Damaskus-baseret organisation (omend der er afdelinger i andre dele af Syrien) med moske, uddannelse indenfor islamiske discipliner og arabisk sprog og en række velgørehedsaktiviteter¹³. Nogle sunni-muslimske ledere blev altså favoriseret (dem som faldt i tråd med regimets egen islam-version og ikke blev anset som en trussel) mens andre blev marginaliseret (deres version af islam var potentielt i modsætning til regimet):

Abu Nour under Kuftaru promoverede en regime-venlig eller ”officiel” version af islam (Bötcher 1998, 2004, Pinto 2003), som i tillæg til Ahmad Kuftaru's officielle position som statsmufti og måske også personligt gode forhold til Hafez al-Asad (Stenberg 2005) gav organisationen gode levebetingelser, hvor andre – herunder Zayd-bevægelsen – måtte gå under jorden.

Det syriske regime under Hafez al-Asad valgte at skifte kurs i 1990'erne i, hvad man kan kalde en liberalisering af det sunni-muslimske miljø (Pierret kommende publikation 2013). Sariya og Osama al-Rifa'i vendte tilbage til landet og genetablerede deres aktiviteter i Zayd-bevægelsen. Ifølge Thomas Pierret og Kjetil Selvik var dette et strategisk træk fra regimets side for at udvide støttebasen udover de traditionelle allierede som fx Kuftaru og Sa'id Ramadan al-Buti (Pierret og Selvik 2009). Noget tyder på, at denne strategi ikke virkede optimalt – i hvert fald valgte Bashar al-Asad at iværksætte en række administrative ændringer i 2008, som kan tolkes som et kursskifte:

I sommeren 2008 indledte den nye minister for Awqaf (religiøse stiftelser), som var blevet udnævnt af Bashar al-Asad i december 2007, en strategi som omfattede tre elementer; institutionel reform, repressive tiltag og skridt til at ”rulle den islamiske trend tilbage” i det bredere syriske samfund.

I september samme år springer en voldsom bilbombe nær det shi'a-muslimske Sayyida Zeinab mausoleum, som hvert år tiltrækker tusinder af pilgrimme fra bl.a. Iran. 17 mennesker dør i hvad syriske medier kalder ”det blodigste angreb i to årtier”. Den syriske regering anholder en formodet

gerningsmand med tilknytning til den ekstremistiske gruppe Fatah al-Islam, som har base i Libanon (se mere om gruppen i Rougier 2007). Fra officiel syrisk side oplyses, at gerningsmanden var blevet inspireret af jihadi ideologi i al-Fath instituttet i centrum af Damaskus (*ma'had al-fath*) og skaffede sig finansielle midler til angrebet ”under dække af velgørende aktiviteter” (Pierret kommende publikation 2013).

Måned efter indkaldes en række prominente ledere af religiøse stiftelser, institutioner og velgørenhedsorganisationer til et møde i Awqaf Ministeriet. En af mine informanter – en ledende islamisk prædikant og intellektuel som jeg interviewede i efteråret 2010 var en af de indbudte. Mødedeltagerne blev informeret om en række administrative ændringer, som ville påvirke deres institutioner: officielle personer fra styret blev placeret i institutionernes bestyrelser og Awqaf Ministeriet tog kontrollen med institutternes indkomstmuligheder. Andre af mine informanter fortalte mig, at tidligere havde private institutter mulighed for selv at indsamle penge fx via moskeer eller via investeringer, således at deres økonomiske grundlag blev sikret og lønninger til fx undervisere og andre medarbejdere kunne udbetales. Disse muligheder blev nu stærkt indskrænkede og udsat for gennemgribende kontrol. Derudover forsøgte det syriske styre også at kontrollere indholdet i religiøs undervisning ved at standardisere pensum i shari'a undervisning. Moskeer blev overvåget og alle fredagsprædikener registreret af en eller flere medlemmer af de syriske efterretningstjenester.

Ministeren for Awqaf, Muhammad al-Sayyid, annoncerede at disse administrative reformer blev iværksat for at ”ende denne æra med anarki” hvor ”hvert institut (dvs. religiøse institutter, red.) var en stat i staten”. De religiøse institutter skulle nu ifølge ministeren være afhængige af ministeriet set ”fra et administrativt, videnskabeligt, uddannelsesmæssigt og finansielt synspunkt” (Pierret kommende publikation 2013: 28). I november 2010 overværede jeg en fredagsbøn, hvor Osama al-Rifa'i var prædikant, i Masjid Abdul Karim al-Rifa'i tæt ved Kafr Suseh distriktet i det centrale Damaskus. Efter fredagsbønnen blev der samlet penge ind i opstillede montre, som blev administreret af Sammenslutningen for Velgørenhedsorganisationer i Damaskus (*itihad al-jama'iyat al-khayriyya*) – en regime-drevet paraplyorganisation for velgørenhedsorganisationer. Dette var et tydeligt eksempel på, hvordan det syriske styre søgte at kontrollere indtægtskilderne fra en muslimsk menighed (Masjid Abdul Karim al-Rifa'i) og organisation (Zayd-bevægelsen).

Mine informanter i det sunni-muslimske miljø i Damaskus gav udtryk for denne skærpede kontrol under mit feltarbejde i efteråret 2010. De nævnte, at der var taget yderligere skridt som tiltag i

kampagnen for øget kontrol fra styrets side. Eksempelvis blev det forbudt for klerikale ledere at sidde i bestyrelser for velgørenhedsorganisationer. Ydermere skulle velgørenhedsorganisationerne (eller ”afdelingerne” om man vil) administrativt adskilles fra religiøse institutter. Det betød fx for Abu Nour, at deres velgørenhedsorganisation, al-Ansar, måtte adskilles fra organisationen og oprette en selvstændig administration med hvad dertil hørte af sikring af indtægter, drift, separat hjemmeside, osv. For mine informanter var dette udtryk for pres fra regimets side.

Udover de administrative reformer gennemførte det syriske regime også en række repressive nedslag i samfundet, hvilket udgjorde den anden del af strategien. Det mest kendte tiltag i denne del af strategien og som også fik noget omtale i vestlige medier var forbuddet mod at bære *niqab* (det muslimske klæde som dækker ansigt og hoved på nær øjnene) på universitetet. Derudover blev en række tildækkede skolelærere overført til andre dele af den syriske administration. Også en række mere kendte enkeltpersoner blev ramt af repressionen. Salah Kuftaru – søn af Ahmad Kuftaru – blev fængslet og anklaget for korrupsion. Han blev dog senere løsladt og anklagerne imod ham frafaldt. Muhammad Habash – en anden kendt religiøs lærd – blev tvunget til at fratræde sine religiøse poster. Andre sunni-muslimske lederskikkelser, som en af mine informanter, blev med jævne mellemrum tilbageholdt og afhørt af efterretningstjenesterne (*mukhabarat*).

Et lidt nærmere kig på relationerne mellem stat og det sunni-muslimske miljø viser således, at nogle toneangivende grupperinger blev favoriseret på bekostning af andre. Historisk set har der således været skiftende strategier fra det syriske regimes side, som ved at støtte nogle grupperinger også implicit støttede deres version af islam. Ved at marginalisere andre grupperinger medvirkede denne strategi også til en reducere af deres frihed til at udøve religiøse praksis, samfundsanskuelse, osv. Dette er med til at forklare, hvorfor nogle forskere har anskuet eksempelvis Abu Nour under Kuftaru som statsmufti, som en form for ”officiel islam”. Men efter Kuftarus død og styrets strategiændring i 2008 blev Abu Nour og de fleste andre sunni-muslimske organisationer sat under stigende pres gennem de nævnte administrative ændringer, fysisk og psykisk repression (fængslinger, psykologisk chikane osv.) og bredere samfundsorienterede tiltag (fx niqab-forbud).

Strategierne til denne promovning af bestemte udgaver af islam har været skiftevis liberaliserende (som perioden i 1990erne) og repressive (som perioden i 1970erne-1980erne og slutningen af 2000-tallet frem mod den nuværende krise). I alle perioderne er det den immanente, logiske konsekvens af regimets strategi at fremstille et billede af den syriske stat som garant for sikkerhed og sameksistens mellem forskelligartede etniske og religiøse grupper (minoriteterne – de kristne,

allawitterne, druserne – og den sunni-muslimske majoritet kunne således praktisere deres tro side om side). Perioden i 1970erne og '80erne, hvor den syriske stat var ”truet” af en islamistisk fare (Broderskabet) som blev slået tilbage er helt central for regimets egen selvopfattelse, selvlegitimering og medieringsmekanismer. Der er således en historisk rød tråd i regimets narrativ om sig selv – fra at have slået oprøret ned i 1970erne, til ”det blodigste angreb i to årtier” i 2008 og til at pege på al-Qaeda og Broderskabet som ansvarlige for bomben i Kafer Suseh i 2011. Den ”islamistiske trussel” bliver gang på gang slået tilbage af garanten for sikkerhed og sameksistens – nemlig den syriske stat. Når regimet udpeger al-Qaeda som ansvarlige er det ikke tilfældigt, men derimod en fortsættelse af det historiske narrativ om den syriske stat som nedkæmper af islamistiske trusler og ultimativ garant for sikkerhed. De historiske forudsætninger ekspliciteres ikke – og hermed findes den skjulte benægtelse af mediering på regimets side. Benægtelsen indfinder sig implicit i regimets ideologiske, usagte autoritetsstrategi – dvs. en strategi som på ideologisk-historisk vis legitimerer regimet. På anti-regime aktivisters side udfordrer ”afsløringen” af Qas Nasrallah således en historisk meget robust fortælling fra regimets side om sig selv.

”Vi har aldrig takfiri-studerende!”

Gennemgangen ovenfor viser, hvordan det syriske regime historisk har forsøgt skiftevis at liberalisere, regulere, undertrykke og frem for alt kontrollere det toneangivende sunni-muslimske miljø. Medieringen af bombningerne i Kafer Suseh er således fortsættelsen af regimets ideologiske autoritetsstrategi. Denne strategi promoverede også en bestemt udgave af islam, som ikke var konfliktfyldt i forhold til regimet. Dette kom bogstaveligt til udtryk i ministeren for Awqafs udtalelser i forbindelse med de administrative reformer i 2008 og efter bomben ved Sayyida Zeinabs mausoleum. Her udtalte ministeren, at reformerne blev iværksat for at ”rense islamisk tankegang for pletter af Wahhabisme og Takfirisme” (Pierret kommende publikation 2013: 28). Denne officielle udgave af islam var den logiske konsekvens af de administrative reformer, men endnu et vigtigt element kan tilføjes – nemlig vedligeholdelsen af autoritetsstrategien af muslimske aktørers måder at agere og tale på i det offentlige rum¹⁴. Det var således ikke blot påkrævet at administrative reformer blev implementeret, men muslimske aktører skulle også i det offentlige rum italesætte den officielle form for islam. En lignende italesættelse er tidligere blevet diskuteret som ”politics of *as if*” af Lisa Wedeen (Wedeen 1999)¹⁵. Den normative vedligeholdelse eller italesættelse kom til udtryk under mit feltarbejde i 2010, hvor jeg bl.a. frekventerede en stor

uddannelsesorganisation, som er opkaldt efter en kendt syrisk islamisk lærd (*'alim*), som levede og underviste før, under og efter det franske mandat i Syrien:

”Organisationen for Den Største Hadith Lærd, Sheikh Badr al-Din al-Hasani” (*jama'iyat al-muhadith al-akbar al-Sheikh Badr al-Din al-Hasani*) er det officielle navn for uddannelsesorganisationen som i 2010 udannede 1200 studerende i islamiske discipliner (hvoraf de 600 boede i bygningskomplekset, som ligger op ad kirkegården ved Bab al-Saghir i det centrale Damaskus). Organisationen bliver også omtalt som et ”ma’had” – et institut for islamisk uddannelse. Ifølge det officielle informationsmateriale blev instituttet etableret allerede i 2000 efter præsidentiel ordre. I informationsmaterialet er målet med instituttet at uddanne fremtidige religiøse lærere og prædikanter og ”at sprede eksemplarisk moral og kærlighed til fædrelandet” (*nashara al-fadila wa hub al-watan*). 'Amar er en central administrator ved Badr al-Din instituttet. Under vores samtaler i efteråret 2010 var det bemærkelsesværdigt, at han flere gange var ivrig for at fremhæve at deres studerende var ”ikke-takfiri”. Det var aldrig noget jeg spurgte om og forekom altid på 'Amars initiativ – som fx på dette udklip af mine feltnoter:

”Vi tager aldrig takfiri studerende ind. Inden de bliver accepteret, lærer vi om deres baggrund generelt, om deres fars profession, og andre ting... Vi ser om de har takfiri eller terrorist-tanker. Vi vælger aldrig dem med disse tanker. (...) Vi kender profeten virkeligt (haqiqa) og vi vil lære andre. (...) Unge mennesker i alderen 15-20 har mange tanker. Spørgsmålet er, hvordan vi ændrer deres tanker. (...) Det vigtigste er, at de ikke tænker forkert.” Jeg spørger ham om han mener, at instituttet er del af en social bevægelse. *”Du kan godt sige vi er del af en social bevægelse (haraka ijtima'iyya), men en som er tæt på staten.”*

Således blev den officielle udgave af Islam, rensat for ”takfirisme og wahhabisme”, som en konsekvens af de administrative reformer og repressive tiltag som blev iværksat i 2008, opretholdt gennem 'Amars tale og på hans eget initiativ¹⁶. I samtaler med en anden administrator spurgte jeg også ind til den historiske Badr al-Din al-Hasani, og hvorfor han lagde navn til instituttet. ”Hans *da'wa* var for hele Syrien,” svarede administratoren. Observationer i Badr al-Din instituttet, interviews med administratorer, det officielle informationsmateriale, en biografi om al-Hasani¹⁷, som jeg fik udleveret på instituttet, samt mit øvrige feltarbejde indikerer, at det syriske regime søgte at promovere en officiel udgave af islam dels gennem ”egne” læringsinstitutioner som Badr al-Din al-Hasani, og dels ved at kontrollere eksisterende sunni-muslimske samfundsorganisationer som fx Abu Nour og Jama'at Zayd. Kontrollen var finansiel, men også normativ – regimet søgte ikke blot

at kontrollere det finansielle grundlag for institutterne, men også indholdet af undervisning (standardisering af curricula er allerede nævnt som eksempel), personlige udtryksformer (niqab-forbud) og der var tilmed en informant, som kunne navngive en person der sad fængslet i det berygtede Sednaya fængsel angiveligt blot fordi han ejede en bog af den hanbalitiske lærde Ibn Taymiyya (1263-1328). Bl.a. af disse grunde gav mange af mine informanter udtryk for en følelse af, at være under konstant pres fra regimets side.

Det umedieredes politik

Vi får muligvis aldrig at vide hvem der rent faktisk stod bag bomben i Kafer Suseh den 23. december. Dette ville kræve en uvildig undersøgelse og juridisk proces, som ikke synes mulig i en overskuelig fremtid i det borgerkrigsramte Syrien. Men netop fraværet af en retsproces åbner et tomrum, som søges fyldt ud af forskellige syriske aktører. Denne artikel har beskæftiget sig med tre forskellige typer af aktører, som var aktive i det skelsættende mediedøgn, hvor kampen om at virkeliggøre bombe-hændelsen udspillede sig – nemlig det syriske regime (via det statslige nyhedsbureau Sana), en syrisk regime sympatisør (via den falske Broderskabs-side ikhwan-sy.com) og syriske oppositionelle netaktivister (via adskillige sider på bl.a. Facebook og who-is.com).

Et typisk kig på nyhedsstrømmen i internationale eller nationale syriske medier den 23. december viste billeder af bombe-stedet og i varierende grader sårede og døde mennesker. Generelt har indslag i fx TV om horrible hændelser i Syrien relativ kort varighed og kan vise visuelt voldsomme billeder af døde eller lemlæstede kroppe, som chokerer seere – og som sikkert også drager dem til skærmen (Sontag 2003). Denne artikel søger at trænge bag medieringen af bomben den 23. december. Dette gøres ved at analysere det, som karakteriserer medieringens umiddelbarhed og virkelighed (Barthes 2004) – artiklen udforsker således det chokerende, dragende og horribles kontekst:

Ikke blot har sådanne billeder en historie, som hjælper os til at forstå baggrunden for deres fremstilling. Historien viser også, hvordan bomben den 23. december indgår i forskellige syriske aktørers politiske projekter eller ”autoritetsstrategier” (Mazarella 2004, 2006), og viser hvordan forskellige typer af medier, nemlig internettet og tv, spiller sammen i promovningen af disse projekter;

Det syriske regime var meget hurtig til at udpege al-Qaeda som ansvarlige for bomben. Den umiddelbare respons er ikke overraskende, hvis man tager gennemgangen af den syriske historie ovenfor i betragtning. Det syriske regimes narrativ – forstået som det retoriske, medierende forsøg på virkeliggørelse – forbinder den nuværende opstand til det tidligere islamistiske oprør, hvor den syriske stat viste sig som den ultimative nedkæmper af oprør og garant for sikkerhed og sameksistens mellem de forskellige etniske og religiøse befolkningsgrupper i landet.

Men selvsamme narrativ fra det syriske regimes side har også en historie, hvor ikke blot administrativ, men også normativ regulering af det sunni-muslimske miljø med skiftende strategier marginaliserede mange muslimer, som var aktive i uddannelses- og velgørenhedsorganisationer, umiddelbart op til opstanden. Det er ikke denne artikels hensigt at skabe en kausal forbindelse mellem bomben i Kafer Suseh den 23. december og årtiers varierende repression af det sunni-muslimske miljø i Damaskus. Men det kan sandsynliggøres, at det syriske regimes administrative og repressive tiltag også havde en normativ eller ”symbolsk” dimension – dvs. en medfølgende promovning af en bestemt udgave af islam som del af regimets eget legitimerende narrativ om at være garant for fred og sameksistens.

Når syriske netaktivister, hvoraf nogle er direkte affilieret med Det Muslimske Broderskab, ansvarliggør regimet for bomben, rammer de i hjertet af regimets legitimerende narrativ. Hvis regimet vitterligt stod bag bomben, ville det være regimet og ikke islamister, der var Syriens fjende. Man kan således sige, at aktivisterne bruger regimets eget narrativ mod regimet selv ved hjælp af sociale medier (Facebook, mv.), værktøjer på internettet (who-is.com) og spreder dette modnarrativ via massemedier (gennem de korrigerende nyheder, som blev bragt i internationale, herunder danske medier).

Træder vi endnu et skridt tilbage analytisk set kan vi således også sandsynliggøre, at der i forbindelse med denne kamp om virkeliggørelse af bomben den 23. december også sættes spørgsmålstejn ved om det syriske regime er de legitime magthavere i Syrien. Og hermed sættes også spørgsmålstejn ved islams rolle i det fremtidige Syrien. Spørgsmålet er, hvorvidt der fortsat skal være en officielt accepteret version af islam eller om muslimer skal have selvbestemmelse over deres religiøse tro og praksis. Der foregår en kamp på et mere grundlæggende niveau – nemlig om at gen-opfinde den syriske stat, dens legitime repræsentanter og islams rolle heri. En mulig konsekvens kunne være, at Broderskabet går fra at være en udgrænset gruppering i det officielle Syrien til en legitim spiller på den kulturelle og politiske arena. For visse grupperinger i Syrien er

den udsigt stærkt bekymrende – og det i en sådan grad, at en kristen aktivist med relationer direkte til magtfulde cirkler i regimet konstruerer en falsk hjemmeside for at de-legitimere Broderskabet som politisk aktør i Syrien. For både denne regime-sympatisør som for regimet selv fremstilles politisk inddragelse af islam i Syrien som et stærkt truende perspektiv.

Casen i denne artikel viser også et eksempel på netaktivisters kreative sensations-effekt. De mange kommentarer på de forskellige netsider giver udtryk for opbakningen til deres konklusioner. Afgørende er det imidlertid, hvordan ”almindelige” syrere opfatter disse nyhedsstrømme. Nogle har fulgt aktivisternes ”afsløring”, mens andre blot har set nyhedsindslag fra statsligt, pan-arabisk eller internationalt TV. Desværre er såkaldte ”audience studies” i Syrien fra et metodisk synspunkt meget vanskelig. Men i sidste instans må retorik, narrativer, medieringer og virkeliggørelsens tråde spores på en kritisk måde blandt syrere, som er vante mediebrugere – med mobiltelefoner, internet, fjernsyn og radio.

Litteratur

Allen, Lori A., 2009: 'Martyr bodies in the media: Human rights, aesthetics, and the politics of immediation in the Palestinian intifada', p. 161-180, *American Ethnologist* 36:1.

Barthes, Roland, 2004: 'Virkelighedseffekten', p. 147-161, i: Roland Barthes *Forfatterens død og andre essays*, Denmark: Gyldendal.

Bötcher, Annabelle, 1998: *Syrische Religionspolitik unter Asad*, Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg, Karlsruhe.

Bötcher, Annabelle, 2004: 'Official Islam, Transnational Islamic Networks, and Regional Politics': The Case of Syria, in: *The Middle East and Palestine: Global Politics and Regional Conflict*, ed. Dietrich Jung, Palgrave Macmillan.

Chagas, Gisele Fonseca, 2011: 'Muslim Women and the work of *da'wa*: the female branch of the tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya in Damascus, Syria', p. 207-218, *Middle East Critique* 20:2.

de Vries, Hent, 2001: 'In Medias Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Religious Studies', p. 3-43, i Hent de Vries og Samuel Weber: *Religion and Media*, California: Stanford University Press.

Donker, Teije Hidde, 2010: 'Enduring Ambiguity: Sunni Community-Syrian Regime Dynamics', in: *Mediterranean Politics*, p. 435-452, vol 15, no 3.

Eisenlohr, 2011: 'The anthropology of media and the question of ethnic and religious pluralism', p. 40-55, *Social Anthropology* 19.

Engelke, Matthew, 2011: 'Response to Charles Hirschkind. Religion and transduction', 90-102, *Social Anthropology* 19.

Hirschkind, Charles, 2011: 'Media, mediation, religion', p. 90-102, *Social Anthropology* 19.

Hofheinz, Albrecht, 2011: 'Nextopia? Beyond Revolution 2.0', in: *International Journal of Communication*, Feature p. 1417-1434, vol 5.

Mazarella, William, 2004: 'Culture, Globalization, Mediation', p. 345-367, *Annual Review of Anthropology* 33.

Mazarella, William, 2006: 'Internet X-ray: e-governance, transparency, and the politics of immediation in India', p. 473-505, *Public Culture* 18.

Meyer, Birgit, 2010: 'Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms', p. 741-763, *South Atlantic Quarterly* 109: 4.

Meyer, Birgit, 2011: 'Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium', p. 23-39, *Social Anthropology* 19.

Pinto, Paulo, 2003: 'Dangerous Liasons: Sufism and the State in Syria', In: *Crossing Boundaries: From Syria to Slovakia*, ed. S. Jakelic and J. Varsoke, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conference, vol. 14

Pierret, Thomas, 2011a: 'Syrie: L'islam dans la revolution', in: *Politique Étrangère*, p. 879-891, vol. 4.

Pierret, Thomas, 2011b: *Baas et Islam en Syrie: La dynastie Assad face aux Oulémas*, Presses Universitaires de France – PUF.

Pierret, Thomas, 2013: 'The State Management of Religion in Syria: The "End" of "Indirect Rule"?', upubliceret manuskript – udkommer i: *Middle East Authoritarianisms: Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran*, ed. Steven Heidemann og Reinoud Leenders, p. 83-107, Stanford University Press.

Pierret, Thomas og Selvik, Kjetil, 2009: Limits of "Authoritarian Upgrading in Syria": Private Welfare, Islamic Charities, and the Rise of the Zayd Movement, in: *International Journal of Middle East Studies*, p. 595-614, vol 41, no 4.

Rougier, Bernard, 2007: *Everyday Jihad. The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*, Cambridge: Havard University Press.

Sontag, Susan, 1977: *On photography*, England: Penguin Books.

Sontag, Susan, 2003: *At betragte andres lidelser*, København: Tiderne Skifter.

Zizek, Slavoj, 2008: *Ideologiens sublime objekt*, Anden udgave, København: Hans Reitzels Forlag.

Wedeen, Lisa, 1999: *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*, University of Chicago Press.

Forfatterpræsentation

Thomas Vladimir Brønd er Ph.D-stipendiat ved Institut for Samfund og Globalisering ved Roskilde Universitet, hvor han er tilknyttet forskningsgruppen "Secular Ideology in the Middle East" (SIME). Han er tidligere forskningsassistent ved Center for den Nye Islamiske Offentlighed (CNIO) ved Københavns Universitet og tidligere ekstern lektor ved Forsvarsakademiet. I sin Ph.D undersøger han hvordan sunni muslimske grupperinger i den syriske opstand forholder sig til sekulære dynamikker, og hvordan de diskuterer fremtidens syriske stat og islams rolle heri.

¹ Se fx artikel i Washington Post den 23. december: http://www.washingtonpost.com/world/middle_east/explosions-rock-damascus-state-media-reports-many-dead/2011/12/23/gIQAHsWFDP_story.html

² Med "narrativ" mener jeg den overordnede fortælling eller den fortællende "røde tråd", som forbinder subjektive bestræbelser på at fremstille umiddelbart forskellige begivenheder, til en samlet "fortælling", som virker logisk og sammenhængende.

³ <http://blogs.mediapart.fr/blog/thomas-pierret/271211/les-attentats-de-damas-revendiques-par-un-proche-du-grand-mufti>. Thomas Pierret er "lecturer in contemporary Islam" med speciale i Islam i Syrien.

⁴ Whois.com er en side, hvor man kan registrere og købe domæner, men man kan også spore allerede registrerede domæner via "whois lookup".

⁵ Nogle steder endda med billede af Qas Nasrallah (se fx. <http://sport4ever.maktoob.com/t801842-948/>)

⁶ Fx <http://ar-ar.facebook.com/DaraaCoordination/posts/196412160452868> (med 11.025 "likes"), <http://ar-ar.facebook.com/HonestSyria/posts/196441723784013> (med 19.426 "likes") og

<http://www.facebook.com/Syrian.Revolution/posts/334974969847205>. Sidstnævnte side er en af de mest centrale aktivistsider i den syriske opstand, ikke mindst i begyndelsen af opstanden, og har hele 436.839 "likes". Antallet af "likes" og sider, der behandler spørgsmålet, vidner om at mange har orienteret sig om "afsløringen" af Emile Qas Nasrallah. Administratoren af denne side er affilieret med Det Muslimske Broderskab.

⁷ Ved æstetik forstås ikke kunst eller studiet af det smukke, men en bredere forståelse, som ifølge Lori Allen er tættere på det græske "aisthesis" – "sansoplevelse", dvs.: "...the immediacy of reaction to images, unaffected by rules or self-interest, something that emerged out of shared sensibilities, not a product of rational calculations.". (Allen 2009: 171)

⁸ <http://globalvoicesonline.org/2011/12/24/syria-regime-affiliates-try-to-frame-muslim-brotherhood-for-damascus-car-bombs/>

⁹ Denne konklusion er klar i mange af de kommentarer, som efterfølger afsløringen på Facebook-siderne.

¹⁰ Valget af netop denne periodisering er sket af to grunde; dels fordi netop udviklinger i de seneste årtier stadig er præsent i syrernes kollektive hukommelse og fordi denne udvikling er den mest centrale for artiklens pointer, dels fordi denne artikels begrænsede omfang ikke tillader inddragelse af ellers relevante historiske perioder, ikke mindst den turbulente politiske periode efter uafhængigheden fra fransk kolonial administration og henholdsvis den franske og osmanniske periode i Syrien.

¹¹ Hermed ikke antydning, at der ikke er forskelle i det politiske regime som henholdsvis Hafez og Bashar al-Asad har stået i spidsen for (for en overskuelig gennemgang af ændringer Bashar foretog da han kom til magten, se bl.a. Volker Perthes: Syria Under Bashar al-Asad: Modernization and the Limits of Change, Adelphi Papers, vol 44, issue 36).

¹² Bat' hismen som politisk ideologi går selvsagt længere tilbage, ligesom de sociale og politiske forudsætninger for Hafez al-Assads vej til magten har en længere historie. Det er dog udenfor artiklens omfang at behandle disse forhold indgående.

¹³ Transnationalt har bevægelsen også nogen indflydelse (Chagas 2011), og internt i Syrien anslog en af mine egne informanter at bevægelsen havde omkring 250.000 sympatisører.

¹⁴ Hermed skal det ikke forstås at den officielle udgave af islam havde en særlig endegyldig opskrift. Andres feltstudier viser derimod hvordan deres informanter i det muslimske miljø til tider havde vanskeligt ved at identificere "de røde linjer", men derimod fandt dem i deres praktiske relationer til regimet (se fx Donker 2010). Mine egne observationer kan således være med til at indikere, hvordan den officielle islam blev med-skabt og opretholdt i det offentlige rum af mine informanter.

¹⁵ Forskningen er kommet et stykke vej siden Wedeens meget centrale værk *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, men det ligger udenfor denne artikel at diskutere dette mere indgående.

¹⁶ Ordet "takfir" kommer fra verbet "kaffara", som betyder "at erklære (nogen) for *kafir* (ikke-troende)", og blev i islamisk sammenhæng først brugt om den gruppe af Mekkas indbyggere, som afviste Profeten Muhammad (se *Encyclopaedia of Islam*, Brill, Second Edition). Begrebet har en lang historie, men har fundet en vigtig plads i moderne, populær, arabisk sprogbrug, hvor det i stigende grad bliver associeret med ekstremisme og terrorisme. En der er "takfiri" i den populære forståelse er en ekstremistisk, ofte salafistisk, terrorist som muligvis bruger vold til at bekæmpe andre muslimer, som han opfatter som *kafir*, og til at håndhæve sin ensidige fortolkning af religion. Det er derfor ikke overraskende, at flertallet af muslimer vender sig imod ideen om denne terroristiske, voldelige *takfiri*. Og derfor er det også påfaldende at 'Amar tager initiativ til denne udtalelse. Et andet vigtigt element i citatet er, at han fremhæver, at instituttet er del af en social bevægelse "tæt på staten". Disse to elementer i hans tale sammenlignet med den historiske gennemgang fordrer den tolkning, at 'Amar italesætter den officielle islam, og 'følger statens forskrifter'. Den officielle islam er retorisk universel, fredelig og sameksisterende, men virker i praksis repressiv i forskellige historiske perioder i Syrien.

¹⁷ Mazin al-Mubarak 2007: *al-ulama' wa maslaha al-ijtimaiyya: al-muhadith al-akbar, shayk badr al-din al-hasani, dar albasha'ir, dimasq*. I min specialeafhandling har jeg argumenteret for, at regimet indgår i kampen om at gen-opfinde arven efter Badr al-Din al-Hasani, som var en historisk interessant figur. Al-Hasani var kendt for at transcendere forskelle mellem de muslimske *madhahib* (skoler eller retninger). Han brugte bl.a. også "sekulære" videnskaber, talte den kristne minoritets sag og spillede en vis rolle i "revolutionen" mod franskmændene.

Gamle og nye udtryk for islam i Tunesien: Regimerne og den islamiske

Radio Zitouna

Af Rikke Hostrup Haugbølle

Abstract

In 2007 Tunisia's first Islamic radio channel, *Radio Zitouna*, was launched. The year before, in 2006, a public expression of Islam by the population culminated when Ben Ali and his regime cracked down on women wearing the Islamic veil in public. Same year the regime caught an Islamist group planning an attack on strategic places and the president and therefore described by the regime as terrorists. With a point of departure in the theories presented by studies of the Arab authoritarian regimes it would be obvious to explain the launch of Radio Zitouna as a regime response to a threat against one of its power strongholds, Islam. However, this article widens the perspective of Radio Zitouna and includes other aspects than the relation between the radio station and the regime. Bases on analysis of a number of programmes broadcast from 2007 to 2009 and interviews with the staff at the radio station in 2009 and 2010 the article presents other contexts which do not only link to the current events in Tunisia but rather relates to a broader historical and political context.

En råkold eftermiddag i marts 2009 kørte jeg op ad kystvejen i det mondæne kvarter Khartago øst for Tunis med svedige håndflader, bævrende ben og stor koncentration. På bagsædet af taxaen sad min danske kollega og en tunesisk ven, som jeg har kendt gennem mange år, og som jeg vidste, jeg kunne stole 100% på. Jeg var på vej til mit første besøg på Radio Zitouna, Tunesiens første islamiske radiokanal, der var blevet lanceret i september 2007. Siden midten af 1990'erne havde jeg boet i Tunesien ad flere omgange og oplevet, hvordan venner og bekendte både i Tunis, Hammamet og Douz i syden fortalte, at de fik deres telefoner aflyttet og breve åbnet og blev overvåget. De antog selv, at det var fordi de gik i den lokale moske for at bede. Nu var jeg i Tunis på feltarbejde og havde få dage forinden talt med journalister, der fortalte, hvordan de og deres familier blev overvåget og truet, fordi de ytrede sig kritisk om regimet. Der var således en følelse af, at man aldrig vidste, om der var uønskede, der lyttede med selv i private samtaler både om følsomme emner som islam og politik og generelt. Jeg havde bl.a. talt med journalisterne

om Radio Zitouna. Når islam var sådan et følsomt emne, som jeg havde oplevet det i årene indtil nu, hvordan kunne der så lanceres en radiostation, der kun sendte programmer om islam, koranen og hadith? Journalisterne svar var enslydende: Det er da logisk. For Radio Zitouna er ejet af Ben Ali's svigersøn, så den er jo en del af regimet. Argumentet om de arabiske autoritære regimer og deres ejerskab af centrale og store dele af det private erhvervsliv er centralt hos en række forskere, der var kritiske over for antagelsen af, at liberalisering af de arabiske økonomier også ville medføre politisk liberalisering og dermed være del af en demokratiseringsproces (Perthes, 2004; Hinnebusch 2006; Heydemann, 2007, se også se Valbjørn, 2007, for en redegørelse for denne debat). Kritikerne argumenterede, at liberaliseringerne tværtimod blev anvendt af regimerne til at styrke egen magt, fordi ejerskab af virksomheder overgik til enten præsidenten selv eller hans nære familie og rådgivere. Også i forhold til Tunesien gjorde dette sig gældende (King, 2003; Hibou, 2006; Erdle, 2010). Da man ikke frit kunne kritisere Ben Alis regime, var det også vanskeligt at undersøge virksomheder og andre aktiviteter, som var ejet af præsidentfamilien. Og her var jeg altså, på vej til en radiostation, der både talte om islam og var ejet af regimet. Med mit mangeårige kendskab til overvågning og undertrykkelse i Tunesien følte jeg, at nærmest opsøgte alvorlige problemer. Men da jeg var i Tunis for at undersøge de nye private radio- og TV stationer, der var blevet lanceret siden en liberalisering af mediesektoren i 2003, var det min holdning, at det ville være et ufuldstændigt studie, hvis jeg ikke i det mindste forsøgte at inkludere Radio Zitouna, der var interessant, netop fordi den som den eneste af de nye medier kun omhandlede islam.

Frem til lanceringen af Radio Zitouna havde Ben Alis regime stået for en giv-og-tag tilgang i forhold til islams rolle i Tunesien, hvor regimet nogle gange undertrykte islam, andre gange lancrede islam-tiltag. Som Albrecht & Schlumberger (2004) har påpeget i deres kritiske studier af de arabiske, autoritære regimer, igangsættes sådanne tiltag, når et autoritært regime føler sig truet. Ved selv at lancere organisationer – eller som her medier, der dækker det område, hvorfra en trussel begynder at vokse frem, tager regimet broden af denne trussel, fordi regimet ofte vil have langt flere muligheder og midler for at fremføre holdninger og agendaer på det givne område. Langsomt bliver den nye oppositions-organisation kvalt, så kun regimets budskaber på det givne område når befolkning-

gen. Var lanceringen af Radio Zitouna et sådant repons fra regimets side på andre islamtiltag i samfundet? Havde det så central en betydning, som både journalister og teorien gjorde gældende, at Radio Zitouna var ejet af Ben Alis svigersøn?

Denne artikel handler om Radio Zitouna. Men den handler langt fra kun om ejerskab og det autoritære regime. Den handler endvidere ikke kun om 2007, hvor Radio Zitouna blev lanceret. Derimod argumenter artiklen for, at Radio Zitouna skal forstås i en langt bredere historisk og politisk kontekst og sættes i relation til en række øvrige politiske og sociale udviklinger. Som det første skaber artiklen derfor en baggrundsforståelse for islams rolle og status i Tunesien under de to præsidenter Habib Bourguiba og Ben Ali. Derefter zoomer artiklen ind på selve Radio Zitouna. Jeg blev meget venligt og åbent mødt af både direktøren og det øvrige personale på Radio Zitouna ved mit første møde, og fra november 2009 til december 2010 besøgte jeg radiostationen fire gange. Jeg havde samtaler med radioens direktør og flere af de ansatte, og havde lejlighed til at følge deres arbejde med forberedelse af programmerne. Derudover lyttede jeg til 25 af de programmer, som Radio Zitouna sendte, og som var tilgængelige på internettet via deres hjemmeside. Med eksempler fra udvalgte programmer suppleret med samtalerne med de ansatte indkredser jeg, hvordan islam blev udtrykt på radiostationen, hvilke strategier, der lå bag radions virke, samt hvilke budskaber man gennem programmerne søgte at udbrede til tuneserne. Helt centralt fremstår bestræbelserne på at bygge bro over det fravær af islam, som Radio Zitounas ansatte oplever, der har været siden landets første præsident, Habib Bourguiba, i 1956 indførte sin fransk-inspirerede sekulariseringspolitik.

Fra ”Tunesien skal være sekulært” til ”islam er voldelig terrorisme”

Habib Bourguiba var inden Tunesien selvstændighed i 1956 leder af selvstændighedsbevægelsen, der kæmpede for uafhængighed fra det franske protektorat. Bevægelsen havde mange fremtrædende personer, der ikke alle var politisk og ideologisk enige med Bourguiba, og bevægelsen var splittet på centrale punkter. Særligt kom kampen til at stå mellem den franskuddannede Bourguiba, der havde sit bagland i Tunis og Monastir, og den pan-arabiske Salah Ben Youssef fra Jerba i Sydtunesien, som var ud af en familie med

mange islamiske lærde (Khlifi, 2005). Netop islam var et af stridspunkterne mellem de to interne fløje, som Bourguiba og Ben Youssef repræsenterede. Bourguiba mente, at islams fremtrædende rolle i forhold til lovgivning og uddannelse var en af årsagerne til, at Tunesien var tilbagestående og ikke havde moderniseret sig i samme tempo som de europæiske lande. Hvis Tunesien skulle blive moderne, måtte islam og stat adskilles, og religion måtte spille en meget mere tilbagetrukket rolle. Derudover lagde Bourguiba vægt på Tunesien som én samlet nationalstat og talte om, at alle tunesere i fællesskab måtte stå sammen og bidrage til opbygningen af denne nationalstat (Haugbølle, 2006). Ben Youssef mente derimod, at Tunesien var del af en større arabisk sammenhæng, og at islam var et helt centralt grundlag både kulturelt, historisk og identitetsmæssigt. Bourguibas nære kontakt til Frankrig betød, at franskmændene accepterede delvist tunesisk selvstændighed, og Bourguiba underskrev en aftale trods stor modstand mod dette i Ben Youssef-fraktionen (Perkins, 2004). Bourguiba blev udråbt til præsident i det nye selvstændige Tunesien og fremstod dermed også som vinderen i den interne magtkamp i Neo-Destour bevægelsen. Salah Ben Youssef blev dømt til døden i både 1957 og 1958, men det lykkedes ham at flygte først til Tripoli i Libyen og senere til Zürich (Khlifi, 2005). Andre tunesere, der havde bakket op om Ben Youssef blev også forfulgt og undertrykt, ligesom store del af befolkningen på Jerba, hvor Ben Youssef var fra, og andre regioner i det sydøstlige Tunesien, blev særligt overvåget og undertrykt.

Da modstanden fra islamister i egne rækker på denne måde var knust, gennemførte Bourguiba en række reformer, der angik islam. Disse havde til formål dels at sikre, at de islamiske lærde (ulama) og en række andre faggrupper, der hidtil havde haft magt eller indflydelse netop på grund af deres position som islamiske lærde, ikke kunne udgøre en trussel mod Bourguibas magt, og dels at stat og religion blev helt adskilt, hvilket i Bourguibas optik var en forudsætning for at Tunesien kunne moderniseres og nå europæisk niveau. Som led i reformerne blev det historiske og velrenomerede islamiske lærdomscenter ved den store Zitouna Moske og det tilhørende store bibliotek i Tunis lukket, og islamiske studier blev flyttet til det nye, sekulære universitet, hvor en afdeling for teologi blev oprettet. Stillingerne her blev herefter gennem årtier besat af personer, der havde tæt tilknytning til både Bourguiba- og Ben Ali-regimet. Det islamiske, juridiske system blev

erstattet med et civilretsligt system, og nye love blev skrevet (Hajji, 2011). Mens størstedelen af de islamiske lærde mistede deres positioner og indflydelse, var der dog også fløje af ulama, som bistod Bourguiba i at omskrive lovene, så disse ikke var i modstrid eller konflikt med islam (Moore, 1965). Som et led i Bourguibas moderniseringsbestræbelser blev arbejdstiden ikke længere nedsat i ramadanen, og Bourguiba opfordrede tuneserne til, ikke at faste fordi, argumenterede han, det nedsatte evnen til at kæmpe for et nyt, moderne Tunesien (Salem, 1984). Endelig spillede fremstillingen af den tunesiske kvinde en central rolle i Bourguibas reformprojekt. Kvinders påklædning og især brugen af det islamiske hovedtørklæde var for Bourguiba et synligt tegn på landets tilbagestående. I hans taler kaldte han tørklædet for ”en afskyelig klud” (Moore, 1965:55), som intet havde at gøre med tunesisk kultur, tradition og historie. En lang række reformer blev gennemført af de love, der regulerede kvinders status, ægteskab og arveret. Som Charrad (2001) imidlertid påpeger, blev disse reformer gennemført fra statens og regimets side som ”part of a broad program of social transformation pursued by a nationalist movement holding the reins of power” (Charrad, 2011: 112). Reformerne var således ikke et udkomme af krav og ønsker fremsat af de tunesiske kvinder men derimod en del af en regimestrategi. Som en konsekvens af reformerne forsvandt det islamiske tørklæde gradvist fra det tunesiske offentlige rum fra 1956 og i 1981 indførte Bourguiba ved dekretlov et forbud mod at bære tørklæde i offentlige institutioner, kontorer og bygninger. Dette forbud blev først ændret med oprøret i 2011, og således var det yderst sjældent at se kvinder bære det religiøse tørklæde i det offentlige, mens flere former for traditionelle tørklæder var i anvendelse, især blandt ældre kvinder.

I 1980’erne blev det tydeligt, at islam dog stadig var vigtig for befolkningen. Tilslutningen til den da nydannede islamiske bevægelse *Mouvement de la Tendance Islamique (MTI)*, som *Ennahda*, hed frem til 1989, var konstant tiltagende. Mens oppositionspartierne fra 1978 var undertrykt, og fagbevægelserne lagt ind under Bourguibas regime, fremstod MTI som den eneste bevægelse, der udtrykte befolkningens krav om forbedrede økonomiske og sociale forhold. Efterhånden som MTI voksede sig større og Rachid Ghannouchi, den ene af de to grundlæggere, fik stadig større lytterskarer på sine turneer rundt om i landet, blev bevægelsen mødt med tilsvarende repressalier og undertrykkelse fra

Bourguiba-regimet (Perkins, 2004). Forholdet mellem MTI og regimet ledet af en aldrende Bourguiba blev stadig mere anspændt, og som en kulmination afsatte daværende premierminister Ben Ali i november 1987 den da 84-årige Bourguiba fra embedet som præsident. Med henvisning til grundlovens paragraf 57 overtog Ben Ali selv posten som præsident. I de første år udviste Ben Ali nogen grad af vilje til dialog med islamisterne og løslod flere tusinde MTI medlemmer. I det politiske forår, der syntes at være kommet med Ben Alis magtovertagelse, viste MTI, at man var villig til at indgå i en demokratisk proces bl.a. ved at opstille til parlamentsvalget i 1991. Det var i denne sammenhæng at bevægelsen ændrede navn til Hizb Ennahda – som betyder Renæssance Partiet. Men da det blev klart for Ben Ali regimet, at Ennahda stod til at vinde en overvældende sejr ved valget, gennemførtes en klapjagt på både partiets ledere og menige medlemmer. Partiet blev forbudt, og en lang række Ennahda-folk søgte med deres familier i eksil i udlandet, mens mange andre blev fængslet (Waltz, 1986; Boulby, 1988; Allani, 2009)ⁱ.

For at konsolidere sin magt havde Ben Ali brug for anerkendelse fra USA og EU, da han var helt afhængig af økonomisk støtte fra disse aktører for at kunne levere de ydelser, som tuneserne krævede, bl.a. bedre veje, hospitalsvæsen og ikke mindst arbejde. Samtidig var borgerkrigen i nabolandet Algeriet brudt ud, hvor islamistiske kræfter var centrale. For Tunesiens andet naboland, Libyen, gjaldt det, at Lockerbie-sagen stadig var frisk i Vestens erindring. Islamister og terrorister syntes i en europæisk optik at præge Nordafrika, og derfor blev der set gennem fingre med Ben Alis hårdhændede fremfærd mod Ennahda, så længe det skabte sikkerhed og stabilitet. Som en konsekvens af både den hjemlige og internationale scene fortsatte Ben Ali derfor sin hårde linie i forhold til især politisk islam. Forbudet fra 1981 mod kvindernes brug af det islamiske tørklæde blev også holdt i hævd. Den undertrykkende og brutale fremfærd mod praktiserende muslimer, samt regimets italesættelse af en altid eksisterende trussel fra ikke nærmere definerede islamistiske grupper betød, at islam ikke blev diskuteret eller udtrykt af tuneserne selv i en offentlig sammenhæng indtil begyndelsen af 2000-tallet.

Samtidig med den hårde linie over for Ennahda og praktiserende muslimer, (re)lancerede regimet andre elementer og perspektiver af islam i årene umiddelbart efter Ben Alis

tiltrædelse som præsident. Som et eksempel herpå blev kald til bøn som noget nyt indført på statsligt radio og TV. Et andet eksempel er, at Ben Ali i modsætning til Bourguiba gav ramadanen særlig plads og opmærksomhed, idet han bl.a. holdt offentlige taler til nationen i anledning af religiøse højtider. I disse talte han om, at islam var en del af tunesisk kultur og historie, og han roste de tiltag, der blev gjort under ramadanen, for at holde islamiske traditioner og aktiviteter ved lige. Årlige prisuddelinger til unge talenter inden for koran-recitation blev også etableret. Alle disse tiltag til en repræsentation af islam i det offentlige betød, at Ben Ali for mange tunesere fremstod som mere åben over for islam end Bourguiba havde gjort, trods hans samtidige undertrykkelse af politisk islam.

I 2006, året før Radio Zitouna blev lanceret, blev regimet konfronteret med udfordringer, der angik islam fra flere fronter, og som destabiliserede den hidtidige giv-og-tag politik med hensyn til islam. Den første udfordring angik brugen af det religiøse tørklæde, *hijab*. Mens tørklædet var så godt som fraværende frem til begyndelsen af 2000-tallet, steg antallet af kvinder i alle aldre, der bar tørklæde offentligt fra det nye årtusendes begyndelse (Kerrou, 2010). Det samme havde været tilfældet i 1980'erne, hvor et stigende udtryk for islam i en offentlig sammenhæng havde ledt til en bred folkelig opbakning til Ennahda. Regimets erfaring var altså, at en øget bevidsthed om islam i befolkningen kunne blive en trussel mod regimet. I ramadanen i oktober 2006 slog regimet hårdhændet ned på de kvinder, der valgte at trodse forbudet og bar tørklædet offentligt. Kvinderne blev enten stoppet på gaden og beordret at tage tørklædet af, eller ”prikket” i de offentlige busser af civile betjente, som førte dem til nærmeste politistation. Her skulle kvinden underskrive en attest, kaldet *iltizam*, på, at hun aldrig mere ville gå med tørklæde. Stadig flere trodse dog forbudet. Samtidig begyndte stadig flere mænd at anlægge fuldskæg. Et nyt syn i en tunesisk sammenhæng, der fik mig til at standse op på min vej gennem Tunis var, at så mange særligt mænd begyndte at gå i moskeerne til fredagsbønnen, at der ikke længere var plads inde i moskeerne, så de måtte stå på gaden og foretage bønnen. Dette var i stor kontrast til min erfaring i slutningen af 1990'erne, hvor folk jeg kendte nærmest sneg sig afsted til moskeerne. Nu stod de samme mænd og mange flere i fuld offentlighed og praktiserede islam. Samme år, i december 2006, blev en væbnet, islamistisk gruppe på-

grebet i en by 30 kilometer syd for Tunis. Medlemmerne af gruppen udtalte efter anholdelsen, at de ville gøre oprør mod Ben Alis undertrykkende regime gennem væbnet kamp, og flere af gruppens ledende medlemmer havde bånd til den salafistiske *Gruppen for Bøn og Kamp*. Dette udløste foruroligelse i befolkningen for, om der var en potentiel risiko for terrorangreb i Tunesien. I denne nye kontekst blev Radio Zitouna lanceret i ramadanen i september 2007. I det følgende indkredser jeg gennem analyser af programmer og samtaler med de ansatte, hvordan islam blev udtrykt på Radio Zitouna frem til oprøret i 2010. Undervejs knyttes disse udtryk for islam på radiostationen til den bredere historiske og politiske kontekst.

Nye islam-tiltag: Den islamiske Radio Zitouna

Radio Zitouna har til huse i en stor, hvid villa ved kystvejen i Khartago, ikke langt fra Ben Alis palads. Taxaen satte mig af på hovedvejen og jeg gik de sidste 50 meter op til den bevæbnede vagt uden for villaen. Jeg hilste venligt og sagde, jeg havde en aftale med radiostationens direktør. Jeg blev straks vist ind i receptionen, som er indrettet i det, der egentlig er stuen i den store villa med to sofaer i mørkegrønt imiteret læder. Her sad jeg ved de fleste af besøgene og ventede, indtil jeg blev vist op til kontorerne indrettet i villans værelser på 1.-salen eller ud i det lille annek, hvor programredaktøren og teknikkerne har kontorer. Jeg havde ringet inden dette første møde og aftalt med Kamel Omrane, radioens daglige direktør fra 2007 til 2010, at jeg kunne komme. Kamel Omrane er omkring de 60 år og har en baggrund som professor i arabisk civilisation på universitetet i Tunis. Han er en kendt akademiker i Tunesien, blandt andet fordi han inden lanceringen af Radio Zitouna var leder af den nationale, statsejede radio. Derudover var Omrane imam ved en af de store moskeer i Tunis, og medlem af Det Øverste Råd for Islam, en instans etableret af Ben Ali i 1988, året efter hans magtovertagelse. Instansen rådgav Ben Ali om religiøse anliggende i bredeste forstand. Omrane havde således et langt og personligt men også professionelt engagement i islam i Tunesien. I slutningen af december 2010 – under oprøret i Tunesien – forlod Kamel Omrane Radio Zitouna, da han blev udnævnt til minister for religiøse anliggender i forbindelse med den omstrukturering af regeringen, som Ben Ali gennemførte i et forsøg på at imødekomme demonstranternes kritik af regi-

met (Murphy, 2011). Ved siden af Kamel Omranes kontor havde radiokanalens meget populære programvært Mohammed Machfar sit kontor. Mohammed Machfar har oprindeligt en universitetsgrad i matematik fra Tunis Universitet men skiftede så spor og påbegyndte sine studier i islam og koranen. Han blev specialiseret i koranrecitation og tiltrådte som imam ved nye, store Abedine Moske i Khartago, der åbnede i 2003. Machfar blev både af ansatte på Radio Zitouna og tunesere uden for radiostationen omtalt som *sheik* Machfar i betydningen islam-kyndig og med reference til hans universitetsgrader i islam og til, at han underviste i private koranskoler i oplæsning af koranen. Både Omrane og Machfar havde deres egne programmer på Radio Zitouna. Mens Omrane udfyldte rollen i Radio Zitounas programmer som den ældre, vidende islamkyndige, var Machfar ”det unge ansigt”, der nok var islamkyndig, men som samtidig var mere uformel. Modsat Omrane talte Machfar altid på tunesisk dialekt, og hans programmer var fyldt med godt humør og latter. Machfars popularitet afspejler sig bl.a. på hans Facebook fanside, som i december 2010 havde 20.000 fans og over 161.000 i november 2012. Et andet ungt ansigt på radiostationen var på det tidspunkt Malika Gassam, som er i 20’erne, og som oprindeligt var en af Kamel Omranes studerende. I begyndelsen fungerede hun som Omranes assistent, men efterhånden stod hun selv for planlægning og gennemførelse af flere programmer, bl.a. de børneprogrammer, der blev sendt om søndagen.

Rollerne som professor og studerende opretholdt Kamel Omrane og Malik Gassem i et af de første programmer på Radio Zitouna, *Al Kalima al-Taiba* (Det gode ord). Programmet overordnede tema var, hvordan man skal opføre sig for at være en god muslim. I hvert program tog de forskellige aspekter af dette tema op, f.eks. hvordan man skal tale til venner og naboer, og hvordan man kan tænke og handle i overensstemmelse med islam. I programmet brugte Omrane referencer til koranen og hadith. Programmet udviklede sig som en dialog mellem de to, men som programmet skred frem, blev det tydeligt, at Kamel Omrane optrådte som den vidende professor, der underviser sin ”studerende”, Malika. I programmet spurgte Omrane hende omsorgsfuldt med mellemrum ”er du med på, hvad jeg mener”, som for at sikre sig, at hun kunne følge ham i samtalen. Men Omrane afprøvede også forsigtigt Malikas viden om islam ved f.eks. at spørge hende ”hvem er det nu, Aicha er”. Denne konstruktionen af en situation med en lærer og en elev viste sig

gennem mine samtaler med Omrane at være en helt bevidst bestræbelse på at tage hånd om lytteren. Det var nemlig hensigten, at lytteren kunne identificere sig med Malika, som i programmet fremstår nysgerrig og interesseret men også uvidende. For Omrane var det nemlig sådan, tuneserne er: Bevidste om deres tro men uvidende. Dette skyldtes i hans optik den politik, som Bourguiba stod for. I Bourguiba-tiden var islam ifølge Omrane ikke helt fraværende men ” Bourguiba var imod islam, og derfor er der opstået et hul i vores historie”, forklarer han. Og det er netop her, han så Radio Zitouna have en vigtig opgave: ”Vi her på radioen forsøger at forbinde nutiden men den fortid, der var, lige inden selvstændigheden, hvor islam stadig havde en central plads i Tunesien og for tuneserne”, forklarede Omrane. Som en konsekvens af Bourguibas politik, hvor bl.a. de islamiske institutioner som beskrevet blevet lukket og de islamiske lærde fik meget begrænset råderum, mener Omrane, at der i årtier ikke har forgået en udveksling af viden mellem de lærde og tuneserne, og deraf er der opstået en mangel på viden. ”Vi prøver at uddanne tuneserne fra bunden men meget langsomt, små skridt ad gangen. Lytterne skal ikke blive skræmte eller overfuses men lige så stille og roligt vænnes til at tænke og agere inden for rammerne af islam”, siger Omrane og uddyber: ”Radio Zitounas væsentlige rolle er at være der som en støtte for lytterne i en proces, hvor de langsomt lærer islam. Vi holder lytterne i hånden og leder dem gennem alle aspekter af islam”. Denne bro til fortiden bygges også ved hjælp af radiostationens navn. Som nævnt er ”Zitouna” navnet på den historiske moske i Tunis og det tilhørende lærdomscenter, som blev lukket af Bourguiba som et led i hans sekulariseringspolitik. Anvendelsen af moskens navn insinuerer, at radiostationen er et tilsvarende lærdomssted med højtuddannede islamkyndige med særligt viden om bl.a. koranen og hadith, og navnet binder netop radiostationen sammen med fortiden, med det historiske lærdomssted. Udviklingen af forskellige genrer af programmer på Radio Zitouna afspejler denne grundlæggende ide om, at der er et behov for at oplyse tuneserne, men at det må foregå med små skridt. I de første år omhandlede Radio Zitounas programmer først og fremmest, hvordan koranen, hadith og sunna skulle forstås, samt hvordan koranen skal oplæses korrekt (*tajwid*). Programmet *Ta’lim al Quran al karim* (Undervisning i den prægtige koran), hvor den ældre og velrenommerede Abderrahman al-Hafyane var studievært, er et eksempel på et tajwid-program. Det introducerer lytteren til de tekniske detaljer i recitation af koranen. Men efterhånden blev også andre pro-

gramtyper introduceret, så som programmet *'Ulama Tunis* (Tunesiens islamiske retslærere), hvor Kamel Omrane var vært. Emnet i programmet var de store eller berømte ulama, der havde været ansat ikke blot ved Zitouna Moskeen men i hele Tunesien særligt i begyndelsen af 1900-tallet. Endvidere blev der introduceret spørge-programmer, hvor lytterne blev opfordret til at maile deres spørgsmål til radiostationen, og der kom korte indslag med radio-teater samt tre ugentlige børneprogrammer. Med de nye programmer var det Radio Zitounas intention at føre lytteren længere ind i islam, igen som en del af en større strategi, idet man gerne ville have tuneserne til at forstå, at islam ikke blot er en række teknikaliteter og grundtekster men også en måde at leve på i hverdagen. Som en af de kvindelige studieværter forklarede mig: "Vores religion lægger vægt på god opførsel og det ved folk, men de ved ikke hvordan de skal praktisere det til daglig".

Hvordan islam kunne leves i hverdagen fik lytteren mange svar på i programmet *Sou'awa jawab* (spørgsmål og svar). Programmet havde to studieværter: En kvinde, Sundus Hilali, der præsenterede sig som *ustadha* (lærer), og Doctor Mohamed Kaamil, som altså var doktor – det franske ord for en universitetsansat lektor eller professor. Sundus Hilali ledte programmet og læste de spørgsmål fra lytterne op. Doktor Kaamil besvarede disse spørgsmål. I en af udsendelserne fra 2009 var temaet bryllup og bryllupstraditioner, og i dette program var der fire spørgsmål fra lytterne som alle angik bryllupsritualer og islam. Efter at have budt velkommen og introduceret studieværterne, læste Sundus Hilali det første spørgsmål op. Det angik en af dagene i bryllupsritualet, hvor gommen skal give en gave til bruden, og spørgsmålet lød, om det er et påbud i islamisk lov, sharia. Hertil svarede Doktor Kaamil blot bekræftende, at gommen skal give en gave, uden at den er overdrevet stor eller dyr, og afværgede dermed en nærmere udredning for sharia. Som beskrevet tidligere var afskaffelsen af islamiske love et helt centralt træk fra Bourguiba allerede de første år, han var ved magten, for at eliminere ulamas magt og rolle. Siden da har tunesisk lovgivning været civilretslig baseret, for selvom Ben Ali som beskrevet foretog flere islam-tiltag, ville en ændring til sharia-lov have ændret ved den adskillelse af stat og religion, der karakteriserer det sekulære Tunesien, og have åbnet en dør for den politiske islam, som Ben Ali netop bekæmpede. En offentlig diskussion af sharia har derfor været "en rød linie" – et emne, der ikke kunne tages op offentligt, da emnet var helt

centralt for de to regimers magt. Derfor er det i netop en tunesisk sammenhæng bemærkelsesværdigt, at Sundus Hilali og Doktor Kaamil i det hele taget vælger at medtage et spørgsmål, der omhandler sharia. Selvom Doktor Kaamil ikke kommenterer den del af spørgsmålet yderligere, er der gjort et statement: Sharia optager lytterne, tuneserne, og tages alvorligt af Radio Zitouna – nøjagtigt som ulama ved det historiske lærdomscenter, Zitouna, ville have gjort.

I sådanne tiltag til at skubbe visse røde linier og bringe tabu-emner op har Radio Zitouna ligheder med de strategier, der gjorde sig gældende på andre, nye radio- og TV stationer i Tunesien. Mens TV og radio i Tunesien havde været statens monopol siden selvstændigheden, annoncerede Ben Ali i 2003, at mediesektoren nu var åben for private radio- og TV –kanaler. Dog skulle nye kanaler fortsat ansøge hos staten og have en tilladelse til at sende. To TV-kanaler og fem radio-kanaler blev lanceret fra 2003 og frem til regimeskiftet i januar 2011. Alle disse kanaler havde gennem ejerskabet tætte bånd til Ben Ali og hans nærmeste familie. Den første radiostation, der blev lanceret i 2003, var *Radio Mosaique FM*, som var en del af holding firmaet *Khartago Group*, ejet af Ben Alis svoger, Belhassan Trabelsi. Endvidere var Radio Mosaique FMs direktør, Nouredine Boutar, medlem af det medieråd, som Ben Ali oprettede i 1989, og som vejledte ham om politiske strategier inden for medieområdet. Således har ejerskab og ledelse af Radio Mosaique FM og Radio Zitouna lighedspunkter: De var begge ejet af personer fra Ben Alis nærmeste familie, og den dalige ledelse blev forestået af medlemmer af de råd, der vejledte præsident Ben Ali om henholdsvis islam og medier. På flere måder var begge radiostationer således tæt knyttet til regimet. Men journalister og redaktører på Radio Mosaique FM havde, som de ansatte på Radio Zitouna, klare ambitioner om, hvilken type radio de gerne ville lave, omend ambitionerne hér var nogle gangske andre end på Radio Zitouna. Radio Mosaique FM ville være en radio for de unge i europæisk stil, med hurtige skift, masser af musik, en rap og fræk tone, og så ville man tage de emner op, der interesserede de unge, også selvom emnerne var tabu-belagte. Så længe programmerne ikke diskutererede præsidentfamilien og følsomme politiske emner – altså overtrådte bestemte røde linier – var der frihed til at skubbe grænser og bryde tabuerne (Haugbølle & Cavatorta, 2012). I lighed hermed tog Radio Zitouna emner op, som hidtil ikke havde været i

det offentlige rum sp som islam, tunesiske ulama, sharia, og hermed er radiostationen gennem sine de programmer der lød ud i æteren med til at skubbe grænserne for, hvad der taltes om offentligt.

Programmet om bryllupper, som Sundus Hilali og Doktor Kaamil præsenterede, ville imidlertid mere end at bringe tabuet sharia ud i æteren. Sundus Hilali går videre og præsenterer spørgsmål nummer to: Om det ikke er rigtigt, at der er en lille bøn, som profeten plejede at sige, og som man bør bede på sin bryllupsdag. Doktor Kaamil svarer, at der er en lille bøn, for at man kan påbegynde et nyt sikkert liv sammen, og han reciterede et eksempel på en sådan bøn. Herefter sagde Sundus Hilali: ”Ah, jeg har også selv lige et spørgsmål” - om der ikke er noget med, at gommen skal gøre noget inden brylluppet. ”Jo”, svarede Doktor Kaamil, ”gommen skal bede to bønner inden bryllupsnatten”. Sundus Hilalis eget spørgsmål fungerer som rollefordelingen mellem Kamel Omrane og Malika: I studiet er der en nysgerrig men uvidende, som repræsenterer tuneserne, sådan som i hvert fald Kamel Omrane opfatter og fremstiller dem i samtalerne med mig, og en lærde – her mænd, men der var andre programmer, hvor den lærde var en kvinde. Alle programmer på Radio Zitouna var nøje tilrettelagt og under mine besøg var det klart, at studieværterne ofte havde skrevet deres dialog ned inden optagelsen af et program. Gennem en sådan nøje tilrettelæggelse bliver det muligt i de enkelte programmer at opbygge et forløb, hvor man tilkendegiver og anerkender, at det er i orden, ikke at vide alt om islam, for Tunesien – repræsenteret igennem Radio Zitouna – rummer mange lærde, som kan give grundige og kyndige svar. Den nøje planlægning giver også mulighed for at udvælge, hvilke spørgsmål, der bringes op. Således er der sket en bevidst udvælgelse af bl.a. spørgsmålet om sharia.

Det fjerde og sidste spørgsmål angående bryllupritualer og islam, som blev taget op i programmet med Sundus Hilali og Doktor Kaamil, lyder om det er rigtigt, at brudeparret skal drikke et glas mælk sammen. I sit svar på dette spørgsmål lavede Doktor Kaamil en elegant kobling mellem islamiske foreskrifter og tunesiske traditioner, idet han svarede, at denne tradition med mælken ”er en tunesisk tradition som kommer fra sunnaen” og han bekræftede dette med et eksempel fra hadith. Herefter sagde Doktor Kaamil kort, at ”vi

stopper her for i dag med spørgsmålene”, og han afsluttede med at prise Guds alvidenhed. Mens lytteren med de tre første spørgsmål lige så langsomt blev ledt ind i en forståelse af islam som integreret del af brylluppet, kommer klimaks med fjerde spørgsmål. For mange tunesere vil ritualet med at drikke et glas mælk formentlig blive tilskrevet tunesisk, folkelig tradition men med ét gives det islamisk værdi, idet Doktor Kaamil, som allerede har markeret sin autoritet gennem bl.a. recitation af bøn, kobledede denne tunesiske tradition med selve sunnaen. Dette efterlod lytteren med det indtryk, at de tunesiske traditioner således stammer fra sunnaen. Med ét knyttedes noget så folkeligt og velkendt af alle som brylluppet helt tæt sammen med en af de primære kilder i islam, sunna, hvorved bryllupstraditionen nu fremstod med en helt ny dimension; islam. Og så var programmet slut, uden at der skabtes yderligere diskussion og forklaring eller blev inddraget flere uddybende spørgsmål. Radio Zitouna havde med denne udgave at *Sou'al wa jawab* fået leveret en række budskaber, bl.a. at islam er nem at udleve, fordi den allerede er en del af de traditioner, alle kender.

Sundus Hilali medvirkede også i et andet spørgeprogram, *Fas'alou ahl al-dhikr* (Spørg de religiøse lærde), hvor den islamkyndige var Sheikh Machfar. Også dette program tog spørgsmål op, som lytterne havde ringet ind med eller sendt på email. Sundus Hilali bød igen velkommen og fortalte, at en lytter ved navn Nedra fra byen Le Kef havde sendt et spørgsmål. Nedra var først for nylig begyndt at bede og spørger derfor til, hvordan hun kan nå alle dagens bønner, når hun også går på arbejde. På sin meget dagligdags facon svarede Machfar: ”Du slår simpelthen bare to fluer med et smæk og beder bønnerne på en gang, enten om morgenen eller om aftenen. Det er det, der hedder indhentningsbønner (*qadha*). Der er folk, der har tid (til bønner). Men så er der folk, der ikke har tid, og de kan foretage indhentningsbønner på hvilket som helst tidspunkt, det skal være”. Af og til giver Machfars folkelighed sig ikke kun til udtryk i hans sprogbrug men også i de råd, han kommer med. På et spørgsmål om, hvordan en lytter kan blive stærkere i sin tro, svarede han: ”(...) Der var andre ulama, som sagde: ”put vand eller juice i en lille beholder og put så fingeren ned i det mens du siger ”vis mig den rette vej” 70 gange, og så drikker du vandet, og så vil Allah hjælpe dig” ”. Machfars råd har ligheder med Kaamils inddragelse af eksemplet med at drikke mælk på bryllupsnatten. Begge angår de en populær is-

lam, som er del af daglig praksis blandt tuneserne. I stedet for at irettesætte lytterne og fortælle dem, at dette er overtro eller en populær praksis, imødekommer Radio Zitouna disse traditioner og inkluderer dem i det, der er den særlige tunesiske islam. For som Kamel Omrane har forklaret, så er målet jo netop ikke at støde lytterne fra sig ved at irettesætte dem men snarere at trække lytterne til, så man langsomt kan indføre dem i islam.

For Radio Zitouna er det først og fremmest centralt, at radioprogrammerne skal oplære, uddanne og opdrage tuneserne i islam og i, hvordan religionen kan praktiseres, både i hverdag og fest. Man vil ”bygge bro” over hullet skabt af Bourguibas politik, som Omrane forklarer. Men dernæst er det centralt for Radio Zitouna at forankre islam i en specifik, tunesisk kontekst og i programmerne demonstreres det, hvordan islam er en kerne-del af tunesisk identitet og historie, herunder de tunesiske ulama før Bourguiba-tiden, hvis historie og virke behandles i programmet ”Ulama Tunis”. Den tunesiske islam, som Radio Zitouna formulerer, er tolerant og moderne, hvilket også blev gjort tydeligt med radioens slogan fra lanceringen, som lød: ”Tolerance, broderskab og mådehold”. Det særlige tunesiske element af islam understreges af, at der i alle programmer undtagen nogle få, som er på fransk, anvendes tunesisk dialekt i stedet for klassisk arabisk, som ellers ofte anvendes i islam-sammenhænge. Dialekten understøtter fremstillingen af en det særlige tunesiske. Derudover understreger dialekten, at islam er et dagligdags fænomen, som ikke er forbeholdt særligt højtstående retslærde og dem, der kan læse og tale klassisk arabisk. ”Islam er nemt”, gentager Kamel Omrane både i sine programmer og i interviews, ”islam kræver ikke særlig sprogbrug eller særlige forudsætning, islam er dagligdags”.

Denne italesættelse af en ”tunesisk islam” forklarer Omrane i samtalerne med mig som ”et modsvar til den islam der kommer fra Golfen”. Han påpeger, at den tunesiske islam i modsætning til islam fra Golfen er rummelig over for forskelligheder, åben over for videnskab og giver enhver ret til at leve sit liv, som han eller hun vil det. For ham er det særligt nødvendigt at minde om den tolerante, tunesiske islam fordi: ”Terrorismen er vores største fjende”. Som jeg redegjorde for tidligere, skete der året før Radio Zitounas lancering en ændring af islam-billedet i Tunesien 2006. Regimett satte i ramadanen ind mod kvindernes brug af hijab, og i sin ramadantale i 2006 sagde Ben Ali at tørklædet ik-

ke var en del af den tunesiske tradition men et fremmedelement fra udlandet. Kort tid efter pågreb man den bevæbnede gruppe tæt på Tunis, med relationer til udenlandske salafistiske jihad-grupper. Terrorisme blev med ét nærværende i Tunesien. Der er således både i regimet og hos Kamel Omrane en opmærksomhed på den internationale kontekst, Tunesien befinder sig i, og som opleves som en trussel, som det er nødvendigt at respondere på. Inden for disse rammer er det oplagt at konkludere, at regimet lancerede Radio Zitouna for at opgradere og konsolidere egen magt og monopolet på islam-området gennem denne opgradering. Yderligere perspektiver må dog tilføjes denne konklusion. Jeg skal diskutere dette i det følgende.

Ejerskab eller individer?

Udgangspunktet for denne artikel var spørgsmålet, om Radio Zitouna var en "regime-radio", som var lanceret som et tiltag fra det autoritære regime for at styrke egen magt. Teoretiske debatter om og analyser af de arabiske autoritære regimer fra begyndelsen af 2000-tallet har argumenteret for, at sådanne tiltag igangsættes af regimet for at opgradere sin magt på et område, hvor det føler sig truet. (Albrecht & Schlumberger, 2004). Hvis fokus alene holdes på årene 2006 og 2007 synes denne forklaring at passe på spørgsmålet om Radio Zitounas lancering. Den tunesiske befolkning manifesterede i denne periode i stadig stigende grad deres praktiseren af islam offentligt ved bl.a. at bære hijab og bede i moskeerne, og der synes således at have været en modstand mod regimets begrænsende islampolitik i befolkningen. Endvidere kan tilstedeværelsen af en terrorgruppe med tilknytning til islam ses som en trussel mod regimets magt, da regimet både over for Vesten og tuneserne havde lanceret sig som en garant mod terror og uro i landet. Lanceringen af en islamisk radiostation ejet af Ben Alis svigersøn og dermed med en tæt tilknytning til regimet kan ses som det autoritære regimes bestræbelse på at navigere i de ændrede islamforhold. Med en islamisk radiokanal kunne regimet imødekomme befolkningens øgede fokus på islam. Endvidere kunne man gennem radiostationen understrege budskabet om tolerance og dermed fortsat fremstille sig som garant mod voldelig terror.

Imidlertid viser analysen af programmerne på Radio Zitouna suppleret med samtalerne med Kamel Omrane og andre ansatte, at der for dem var en dybereliggende årsager til deres arbejde, engagement og de budskaber, de bragte gennem programmerne, end blot opbakning til det autoritære regime, og respons på den tilspidsede situation i 2006-2007. Disse årsager knytter sig til en større historisk og politisk kontekst. For selvom Kamel Omrane henviste til terrorisme, var det fraværet af islam skabt i Bourguiba-perioden fra 1956, som Omrane kredsede om i samtalerne, og det var omdrejningspunktet i flere af programmerne på forskellig vis. Gennem programmet 'Ulama Tunis' genoplivede Omrane den for ham gyldne fortid inden selvstændigheden og Bourguibas eliminering af de islam-lærde. For ham havde elimineringen haft den konsekvens, at tuneserne ikke havde kunne opnå viden om islam. Han så det derfor som radiostationens centrale opgave at rådde bod på dette fravær af læring og langsomt føre tuneserne længere og længere ind i forståelsen af islam, og af hvordan islam kunne udledes i det aktuelle, tunesiske samfund. Dette hjalp Omrane dem med i rollen som den tålmodige, vidende professor, der kærer sig for sine studerende – tuneserne eksemplificeret gennem Malika. Som analysen viser, var Omrane ikke den eneste med dette synspunkt. Flere af de kvindelige studieværter udtrykte en ambition om, at tuneserne ikke blot skulle kende koranen og hadith men blive bedre til at udleve islam i hverdagen, så samfundet langsomt blev mere gennemsyret af en moralsk levevis i overensstemmelse med islam. Endvidere gjorde Doktor Kaamil og Sheikh Machfar sig bestræbelser på at koble islam med både en tunesisk fortid og med nutiden. Men mens Omrane ofte betonedede det historiske, var Doktor Kaamil og Sheikh Machfar optaget af traditionerne, den populære islam og i at møde tuneserne dér, hvor de er: Til fest og i deres daglige praksis af islam, f.eks. bøn.

Hermed skete der snarere det modsatte af det, som teorien om regimernes opgradering hævder. Radio Zitouna var ikke kun talerør for regimet. Snarere var Omrane, Machfar, Kaamil og de øvrige ansatte på Radio Zitouna med til at skubbe på en igangværende islam-udvikling, hvor islam var blevet endnu mere tydelig i offentligheden og en del af folks daglige praksis. Netop det, der med udgangspunkt i teorien og hændelserne i 2006-2007 kunne ses trusler mod regimet, som man derfor forsøgte at nedtone, kooptere eller eliminere gennem forskellige tiltag, heriblandt lanceringen af Radio Zitouna. Men hvis

dette var tilfældet, var der ikke overensstemmelse mellem regimets strategi og det, de ansatte på radiostationen arbejdede for. Denne uoverensstemmelse er her blevet eksemplificeret med spørgeprogrammet med Sundus Hilal og Doktor Kaamil, hvor de to studieværter havde valgt at bringe et spørgsmål om sharia op. Som beskrevet har sharia netop være ”en rød linie”, et emne, som ikke har kunne diskuteres offentligt under hverken Bourguiba eller Ben Ali. Men Radio Zitouna udfordrede altså dette tabu ved bevidst at udvælge spørgsmålet til programmet. Gennem sådanne små valg var Radio Zitouna snarere var med til at skubbe på og udfordre grænserne for, hvilke islam-emner der kunne tales om i en tunesisk offentlighed, end til at konsolidere regimet.

Som det er tilfældet for Radio Mosaïque FM var ejerskabet og de ledende personligheder på Radio Zitounas nære forhold til Ben Ali netop med til at skabe sikre rammer, idet radiokanalen ikke var del af en illegal opposition men netop et medie tæt knyttet til regimet. Men denne sikre ramme gav samtidig de ansatte en mulighed for at udlægge egne aspekter af islam og religionens rolle i Tunesien, og denne udlægning var ikke på alle punkter i overensstemmelse med den officielle regime-retorik. Svaret på spørgsmålet om relevansen af ejerskabet for at forstå lanceringen af Radio Zitouna peger gennem programanalyser og samtaler med de ansatte i retning af, at Radio Zitouna frem for at være regimets talerør snarere skal ses som en monolit: Radio Zitouna har løsrevet sig ”moderfjeldet”, regimet, og er blevet en selvstændig klippeblok. Under oprøret i december 2010, vendte Kamel Omrane imidlertid tilbage til ”moderfjeldet”, da han tiltrådte som minister for religiøse anliggender. Hermed rejser der sig et nyt spørgsmål om, hvem og hvad ”regimet” var. For både Kamel Omrane og Sheikh Machfar på Radio Zitouna og deres kollega Noureddine Boutar på Radio Mosaïque FM havde centrale poster tæt på præsidenten og var dermed personer, der i teoretiske diskussioner af de arabiske autoritære regimer ville blive anset som ”kerne-eliter” (*core elites*, Perthes, 2004). Men det forhold, at de anvendte disse positioner til at skabe monolitiske frirum, hvor de kunne udleve egne ambitioner og ideer, der ikke altid var i overensstemmelse med den officielle regime-linie, antyder, at ”regimet” ikke var én stor enhed, hvor alle travede i takt. Snarere peger analysen af Radio Zitouna på, at bag præsidentfamilien var der en række af enkeltpersoner med egne politiske og ideologiske agendaer. Efter oprøret er dette forhold blevet endnu

tydeligere. Kamel Omrane etablerede i foråret 2011 et politisk parti, som især betonedede en mere fremtrædende plads for islam i det nye Tunesien. Partiet opstillede til valget til Grundlovsforsamlingen i oktober 2011. Sheikh Machfar fik i januar 2011 overdraget ledelsen af Radio Zitouna, og senere på året tog han et voldsomt opgør med den venstreorienterede elite inden for det islamstudier og teologi på de sekulære universitet, der i sin tid blev oprettet af Bourguiba i stedet for lærdomscenteret ved Zitouna Moskeen. Men Omrane, Machfar og Boutar var tilsyneladende ikke de eneste, der nok var tætte på regimet, men som havde egne ambitioner for Tunesien. I den konstant foranderlige transitionsproces, som Tunesien gennemgår, træder stadig flere enkeltpersoner med både nære og løse bånd til regimet i karakter som politiske aktører. I denne artikel er der sat fokus på nogle af disse aktører, som trådte i karakter allerede inden oprøret. Men tilsvarende studier vil kunne foretages af andre aktiviteter med tilknytning til regimet i Tunesien såvel som i andre arabiske lande, hvormed ikke blot en mere nuanceret forståelse af landene under de autoritære ledere fremstår, men også en forståelse for de personer, der nu træder ind på scenen som aktører i transitionsprocesserne.

Litteratur

Albrecht, H. & Schlumberger, O., 2004: "'Waiting for Godot', Regime Change Without Democratization in the Middle East", *International Political Science Review*, Vol. 25, No. 4

Alexander, Christopher, 2011: "Tunisia's protest wave: where it comes from and what it means", *Foreign Policy*, 3. Januar

Allani, A., 2009: 'The Islamists in Tunisia between Confrontation and Participation: 1980-2008', *Journal of North African Studies*, 14/2, pp. 257-272.

Ayachi, Nejib, 2011: "Remarks on the unfolding of the events, and the nature of Tunisia's political regime", indlæg på konferencen "The Breakdown of Autocracy in Tunisia", *The Maghreb Center*, Washington, 9. februar, tilgængeligt på www.maghrebcenter.org

Boulby, Marion, 1988: "The Islamic Challenge: Tunisia since Independence", *Third World Quarterly*, Vol 10, No. 2

Charrad, Mounira, 2011: "Tunisia at the forefront of the Arab world: two waves of gender legislation", in ed. Sadiqi, Fatima and Ennaji, Moha, 2011: *Women in the Middle East and North Africa*, Routledge

Charrad, Mounira, 2001: *States and women's rights, the making of postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco* (London: University of California Press)

Erdle, S., 2010: *Ben Ali's 'New Tunisia' (1987-2009). A Case Study of Authoritarian Modernization in the Arab World* (Berlin, Klaus Schwartz Verlag).

Hajji, Lotfi, 2011: *Bourguiba et l'Islam. Le politique et le religieux*, Sud Éditions, Tunis

Haugbølle, Rikke Hostrup, 2011: " "Familien" og nye private medier i Tunesien", *Tidsskriftet Babylon*, No. 2

Haugbølle, Rikke Hostrup, 2006: "Tunesiens indirekte arv fra det franske protektorat", i *Tidsskriftet Babylon*, Oslo, marts

Haugbølle, Rikke Hostrup and Cavatorta, Francesco, 2012: " "Vive la grande famille des médias Tunisiens". Media reform, authoritarian resilience and societal responses in Tunisia", *Journal of North African Studies*, Vol. 17, No.1

Haugbølle, Rikke Hostrup and Cavatorta, Francesco, 2011: "Will the real Tunisian opposition please stand up?", *British Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, No. 3, December

Heydemann, S., 2007: "Upgrading authoritarianism in the Arab world", The Brookings Institution, *Analysis Paper*, 13, 1–37. Available at <http://www.brookings.edu/~media/Files/rc/papers/2007/10arabworld/10arabworld.pdf>.

Hibou, Béatrice, 2006: *La force de l'obéissance*, Découverte, Paris

Hinnebusch, R., 2006: "Authoritarian persistence, democratization theory and the Middle East: An Overview and Critique". *Democratization*, 13, 373–395.

Kerrou, Mohamed, 2010: *Hijâb. Nouveaux voiles et espaces publics*, Ceres Editions, Tunis

Khelifi, Omar, 2005: *L'assassinat de Salah Ben Youssef*, MC Editions, Tunis

King, S., 2003: *Liberalization against democracy*, Bloomington: Indiana University Press

Moore, Clement Henry, 1965: *Tunisia since Independence. The Dynamics of One-Party Government*, University of California Press

Murphy, Emma, 2011: "The Tunisian Uprising and the Precarious Path to Democracy", in *Mediterranean Politics*, Vol. 16, No. 2, 299-305, July

Perkins, Kenneth J., 2004: *A History of Modern Tunisia*, Cambridge University Press.

Perthes, Volker, ed., 2004: *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change*, Lynne Rienner Publications

Salem, Norma, 1984: *Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia*, Routledge Kegan & Paul

Valbjørn, Morten, 2007: "Studiet af demokratiets (ir)relevans i et (u)almindeligt Mellemøsten – om ørkenvandring, fatamorganaer, ørkenblomster og om at vandre i cirkler", *Politica*, 39. årg., nr. 2

Waltz, Susan, 1986: "Islamist Appeal in Tunisia", *Middle East Journal*, vol. 40, 4 autumn

Forfatterpræsentation

Rikke Hostrup Haugbølle er ph.d. stipendiat i forskningsprojektet "Nye islamiske offentligheder" på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. I det igangværende forskningsprojekt analyserer hun nye udtryk for islam og de nye private tunesiske mediers rolle fra 1987 til 2011. Hun har publiceret i en række internationale tidsskrifter, bl.a. *Journal of North African Studies* og *Mediterranean Politics*, og bidraget med kapitler til bøger. Efter oprøret i Tunesien i 2011 har hun været ekstern konsulent for Udenrigsministeriet og for en række danske og internationale NGO'er.

ⁱ Det tunesiske magasin *Leaders* bragte i december 2011 en stærk artikel om den nuværende premierminister fra Ennahda Hamadi Jebalis fængslinger, exil og overvågning gennem 17 år. Artiklen er tilgængelig på <http://www.leaders.com.tn/article/retour-sur-le-parcours-politique-de-hamadi-jebali?id=7198>, sidst læst 20.06.2012

Nationale tv-strategier under det arabiske forår

Af *Ehab Galal*

Abstract:

Since the beginning of the uprisings in Tunisia, Egypt, Yemen, Libya and Syria in winter and spring 2010-2011, the national Arab televisions (state or private owned) have found themselves in a challenging situation. They have been forced to find a balance between traditional loyalties to the ruling power and loyalty towards journalistic standards of critical and objective coverage of popular national uprisings. Gradually, during the periods of uprisings, television has changed its coverage in accordance with the local national development of the revolutionary movements. This paper will analyse such changes of coverage. The basis of the analysis is the coverage of the uprisings in Egyptian television, primarily in news programs, in the period January – August 2011. The general argument of the paper is that Egyptian television in this period has gone through six phases in their coverage. In the paper the phases will be explored and illustrated by examples.

Det arabiske forår, som er blevet fællesbetegnelsen for de politiske opstande i Tunesien, Egypten, Yemen, Libyen, Bahrain og Syrien i vinteren 2010 og foråret 2011 ændrede ikke kun det politiske landskab i de involverede lande. Det udfordrede også både statslige og privatejede nationale tv-kanalers måde at dække begivenheder, der direkte handlede om det politiske regimes overlevelse. Selv om fjernsynsmediet i lande som Egypten og Tunesien er gået igennem en vis grad af liberalisering de sidste tolv til femten år, har det stadig – indtil begyndelsen af opstandene – været karakteriseret ved en høj grad af loyalitet over for regimet. Tv har været statens og regimets redskab til at udbrede deres fortolkning af den politiske virkelighed og herigennem sikre folkets loyalitet (Abu-Lughod 2005; Rugh 2004). Således har de nationale tv-kanaler i vid udstrækning bevaret den stærke loyalitet over for den herskende magt i de forskellige arabiske lande, uanset at graden af censurering varierer og sanktioneres forskelligt i de forskellige lande. Spørgsmålet er, hvad tv gør ved denne loyalitet, når den herskende magt først udfordres, derefter rystes, og i sidste ende væltes? Hvordan dækker tv begivenhederne, og hvordan afspejler dækningen den igangværende politiske kamp?

Disse spørgsmål vil i denne artikel blive belyst gennem en analyse af tv-dækningen af den egyptiske opstand, som den udfoldede sig fra den første store folkelige demonstration den 25. januar 2011 til præsident Mubarak trådte tilbage som resultat af protesterne den 11. februar 2011.¹ Grundlaget for analysen er tv-dækningen af opstanden, primært i nyhedsudsendelser og debatprogrammer på statslige og privatejede tv-kanaler. Artiklens overordnede argument er, at nationalt tv i perioden har haft overordentligt vanskeligt ved at finde ud af, hvilket ben de skulle stå på. Ser man nærmere på de forskellige strategiske greb, som tv-dækningen har taget i anvendelse, viser der sig et mønster, hvor de nationale tv-kanaler ikke har været frontkæmpere for forandringer. Snarere har de et langt stykke af vejen været bagstræberiske i den forstand, at de længst muligt har opretholdt loyaliteten over for regimet. Således fremstår de som modsætninger til de sociale og transnationale medier, som i langt højere grad synes at have fungeret som frontløbere for den politiske opstand (El-Nawawy and Khamis 2012; Root 2012). En sådan konkurrence og konflikt i mediedækningen kan, som Gadi Wolfsfeld (1997) argumenterer for, ses som en del af et større og mere vigtigt konkurrenceparameter for politisk kontrol blandt politiske modstandere. I forlængelse af Wolfsfelds teoretiske tilgang vil jeg belyse, hvordan tv-dækningen afspejler ændringen i politisk kontrol, snarere end at den bliver årsagen til politisk forandring. Jeg vil i det følgende først give en kort introduktion til dette teoretiske perspektiv, for dernæst at præsentere og analysere seks forskellige strategier, som blev taget i brug af nationale tv-kanaler under dækningen af den egyptiske opstand.

Fjernsyn som revolutionær kraft eller revolution som grundlag for ny tv-dækning?

Lanceringen af den qatarske satellit-tv-kanal al-Jazeera i 1996 fik mange, især vestlige iagttagere til at fremhæve de potentielt demokratiserende kræfter i liberale og transnationale medier i den arabiske verden (Alterman 1998; Lynch 2006; Miles 2005). Der er næppe tvivl om al-Jazeeras positive indflydelse på den kritiske offentlige debat i den arabiske verden. I forhold til den egyptiske opstand er spørgsmålet dog, om det var fjernsynet, der forårsagede de politiske ændringer, eller om det snarere var de politiske forandringer, der dikterede en ny tv-dækning? Dette spørgsmål rejser både en generel teoretisk

diskussion og en diskussion af den konkrete egyptiske case. Denne artikels fokus er på den egyptiske case.

Wolfsfeld (1997) introducerer, hvad han definerer som en *politisk konkurrencemodel* (political contest model). Hans hovedargument er, at kampen om tv-dækningen skal ses som et element i konkurrencen mellem politiske modstandere for at opnå politisk kontrol (ibid.). Det betyder samtidig, at tv-institutionen ikke skal ses som en politisk revolutionær kraft i sig selv, blot fordi vi har set tv blive involveret som aktør i revolutionen. Snarere vil tv-dækningen ofte afspejle den aktuelle politiske situation, som til hver en tid er resultatet af politiske elitors kamp om magten. På lignende vis som Wolfsfeld, har Naomi Sakr argumenteret for, at de nye arabiske transnationale satellitkanaler afspejler de politiske forandringer, konflikter og omlægning af den herskende elite. Pointen er, at det er de herskende elitors politiske og økonomiske alliancer og prioriteringer, der har indflydelse på form og orientering af de arabiske medier (Sakr 2001, 2005, 2007).

I dette perspektiv har de egyptiske magthavere siden uafhængigheden i 1952 brugt tv til opbygningen af en national loyalitet og identitet (Abu-Lughod 2005). Tv har samtidig været tæt knyttet til og censureret af magthaverne og har derfor været et loyalt talerør og støtte for de skiftende nationale og politiske diskurser (ibid.; Sakr 2007). Det er derfor ikke overraskende, at man, da opstanden begyndte, kunne se tv fastholde loyaliteten over for regimet. Det betyder, at de nationale tv-kanaler *de facto* indgik som politiske medspillere ved indledningsvis at nedtone eller minimere opstandenes betydning. Modsætningen hertil var en kanal som al-Jazeera, der fra begyndelsen gav plads til en intensiv dækning af opstanden, ikke blot i Egypten, men også i de andre lande ramt af opstande. Al-Jazeera, al-Arabiya og andre transnationale tv-stationer som CNN påtog sig generelt i deres dækning og drøftelser rollen som 'advokater' eller fortalere for demonstranterne. I deres dækning præsenterede de forhold, der kan have mobiliseret andre aktører til at deltage i demonstrationerne (se fx Campbell og Hawk 2012). På den måde spillede de en vigtig rolle ved at tilbyde en platform, hvorfra demonstranter og sympatisører kunne kommunikere og fremme deres budskaber under opstanden. En sådan platform var de

ationale tv-kanaler til gengæld meget sent om at tilbyde aktivisterne. Denne mediestrategiske forskel er tæt forbundet med de omtalte transnationale og nationale kanalers forbindelse til diverse politiske eliter og viser, at adgangen til mere pluralistiske medier ikke i sig selv genererer protester. Pluralismen er til gengæld grundlaget for, at der bliver plads til flere politiske stemmer og dermed muligheden for at kommunikere til et bredere publikum inden og uden for nationen. Af samme grund har kampen om og kontrollen over tv været et vigtigt element under opstandene, hvilket på egyptisk tv førte til en vifte af strategier og et kursskifte på 180 grader under den 18 dage lange opstand.

Strategi eller taktik?

Opstandens relativt korte forløb rejser spørgsmålet om betydningen af, om der er tale om dækningen af en specifik og relativ kortfattet konflikt, eller om der er tale om langsigtede ændringer over en længere periode. Forskellen på at agere i en politisk sammenhæng, hvor forandring sker langsomt, eller i en situation, hvor den politiske magt ændres på 18 dage, kræver en nuancering af spørgsmålet om tv-mediets politiske strategier. Netop begrebet strategi bruges ofte til at referere til handlinger rettede mod mere langsigtede mål. Disse kan være ganske vanskelige at opstille, hvis det politiske landskab på kort tid eroderes. Michel de Certeaus begrebsliggørelser af forskellen på strategi og taktik kan være analytisk brugbare i denne sammenhæng (Certeau 1984). Strategiens langsigtede mål som styrende for ens handling knytter sig til Certeaus forståelse af beherskelsen af 'stedet' som afgørende for strategiens udfoldelse. Hvis man har magt til at definere og organisere stedet, har man den tilstrækkelige viden til at (be)herske dette og på dette grundlag opstille strategier for fastholdelsen af denne magt over længere tid. Taktik tilhører til gengæld dem, der ikke sidder med definitionsmagten over stedet, og er derfor mere kortsigtet. Taktik handler om at navigere på magtens præmisser og forsøge at manipulere eller ændre stedets betydning. Taktik virker dermed i kraft at være kortvarig og er de ikke magtfuldes redskab (Certeau 1984: 34-37). Dette begrebspar bliver relevant i analysen af de egyptiske tv-kanalers dækning af opstandene, fordi kampen om beherskelsen af rummet i form af den nationale politiske offentlighed er opstandens centrale magtkamp.

Symbolsk finder denne kamp sted som en kamp om 'Tahrir'-pladsen, og det er derfor heller ikke overraskende, at mediernes dækning netop kredser om, hvem og hvad der behersker de offentlige rum i Egypten. Er der tale om ballade- og uromagere eller friheds-søgende repræsentanter for folket? Og hersker der faktisk normale tilstande i det meste af Egypten, og er det dermed stadig regimet, der sidder på retten til at definere rammerne for den offentlige politiske orden? Spørgsmålet er, hvad de nationale tv-stationer gør, efterhånden som regimets magt over det nationale rum eroderes og dermed den strategiske handlen umuliggøres. Jeg vil i det følgende pege på seks strategier, som de egyptiske tv-kanaler bringer i anvendelse under opstanden. Selv om jeg overordnet kalder dem strategier, får de under opstanden mere og mere karakter af taktikker. Af samme grund er det svært entydigt at tidsfæste disse seks strategiske praksisser. Selv om de overordnet set synes at afløse hinanden, som situationen udvikler sig, overlapper de også hinanden og afslører dermed, at den langsigtede strategi erstattes af, hvad der til tiden fremstår som en temmelig desperat søgen efter taktisk fodfæste.

Fra tavshed til U-vending: Seks strategier for tv-dækning

Da demonstrationen mod politivold, der skulle afholdes på den nationale dag for fejring af politiet den 25. januar, blev annonceret, var der ingen, der forventede, at det ville blive begyndelsen på regimets fald. Folk var blevet opfordret til at deltage bl.a. via Facebook, Twitter og forskellige blogs, og demonstrationen voksede stødt i løbet af dagen. Dagen blev døbt Vredens dag, og på et tidspunkt blev slagord om en Tunesien-løsning dominerende med henvisning til den tunesiske præsidents fald på grundlag af et folkeligt krav. Fire personer døde under sammenstødene mellem politi og demonstranter, hvoraf en var fra sikkerhedsstyrkerne. Mobiltelefonnettet blev lukket ned af staten og kom først op at køre igen sent om aftenen. Fra dag ét blev kampen om kontrollen over og adgangen til medierne således et helt afgørende element i konfliktens udvikling. Det nationale tv's rolle kan aflæses i de anlagte strategier for dækning af begivenhederne.

1: Tavshed

Da demonstranterne stod på Tahrir den 25. januar forblev de nationale tv-kanaler tavse. Nyhedsprogrammerne undlod simpelthen at tillægge demonstrationen betydning gennem tavshed om og fortielse af, hvad der foregik. Disse fortielser blev sat i perspektiv af, at satellit-kanaler som al-Jazeera i de selvsamme minutter, som det nationale tv forbigik begivenhederne med tavshed, viste billeder af de mange demonstranter, der samlede. På samme måde som at lukke mobilnettet, var strategien at lukke af for viden og adgang til viden om, hvad der foregik. Med de Certeaus terminologi kan det ses som forsøget på entydigt at fastholde definitionsretten og magten over rummet, i dette tilfælde Tahrirpladsen, og hvad dette kan bruges til. Hvor demonstranterne udnyttede demonstrationen som et taktisk mulighedsrum, var regimet og de nationale medier på dette tidlige tidspunkt først og fremmest opsat på at opretholde det system, de mente at beherske, og som sikrede dem en strategisk fordel.

2: Fornægtelse

I de følgende dage eskalerede demonstrationerne med yderligere sammenstød og dødsfald til følge. Internettet blev afbrudt i et tidsrum den 26. januar og helt lukket ned sammen med mobilnettet den 27. januar. De nationale tv-kanaler ignorerede stadig, hvad der foregik. Demonstrationerne kulminerede fredag den 28. januar med store demonstrationer i flere byer, nedbrændte politistationer i Alexandria og andre byer, nedbrænding af det nationale partis hovedkvarter i Cairo og i andre byer. Hæren gik på gaden, og der blev indført undtagelsestilstand og udgangsforbud mellem klokken 16 og 8. Indenrigsministeriet frigav adskillige kriminelle i et forsøg på at skabe kaos og skræmme befolkningen. Adskillige demonstranter blev dræbt eller såret. Samme aften talte Mubarak på tv om at udskifte regeringen.

Det nationale tv reagerede ved at benægte opstandens omfang og de fortsatte demonstrationer. I modsætning til den indledningsvise tavshed tog nyhedsprogrammerne temaet op, samtidig med at de afviste det som et reelt eksisterende problem. Herfor argumenterede de ved at vise billeder af fredelige gader uden tilstedeværelse af eventuelle demonstranter

eller sammenstød. Tv-kommentatorerne forklarede, at alt var fredeligt og roligt i gaderne. Et eksempel var, da den egyptiske tv-studievært ringede op til den lokale borgmester i forskellige byer og udspurgte dem om situationen. På skift bekræftede borgmestrene, hvordan alt i deres by var roligt og fredeligt. Borgmesteren i Port Said sagde bl.a.: ”Her i Port Said er alt fredeligt. Der sker ingenting. Dette er Egypten. Det er sådan egyptere opfører sig. Egypterne er rolige og fredelige mennesker.” Igen bliver regimets kontrol over rummet et vigtigt budskab til de, der tror, at de kan ændre på spillereglerne. Samtidig understreges, at forudsætningen for at kunne udnytte spillets regler er loyalitet over for regimet, som kræver, at man agerer som ’sande egyptere’. Ethvert udtryk for opstand er således imod ’egyptiskhed’. Igen modsvares det fordrejede billede af regimets kontrol over det nationale rum gennem al-Jazeera’s direkte streaming af billeder fra massedemonstrationerne.

3: Indrømmelse men mistænksom

Den 29. januar udpegede Mubarak for første gang, siden han overtog magten i 1981, en vicepræsident. Det var Omar Suliman, som på det tidspunkt havde været chef for efterretningstjenesten i ca. 20 år. Også en ny statsminister blev udpeget. Internettet var stadig afbrudt, mens mobilnettet kom op at køre igen. Privatpersoner oprettede vagtværn i deres boligområder som beskyttelse mod kriminelle, der ifølge rygterne stod bag en bølge af indbrud og overfald. Regeringen opretholdt også udgangsforbuddet. Med indrømmelserne fra Mubarak blev det vanskeligere for de nationale medier at opretholde illusionen om, at der intet for alvor var i gære. Men i stedet for at etablere en kritisk dækning af demonstranternes politisk legitime krav og reaktionerne herpå, brugte det nationale tv en strategi i de følgende dage, der fremstillede opstanden som illegitim. For det første fik seerne at vide, at antallet af demonstranter var meget lavt. For det andet blev disse samtidig mis-krediteret ved at fremstille dem som unge ballademagere eller forrædere, der blev købt af fremmede magter for at ødelægge landet.

Således bragte den egyptiske statskanal ESC (Egyptian Satellite Channel) den 3. februar 2011 historien om en soldat, det tilsyneladende var gået over på demonstranternes side.

Historien blev fremstillet ved bl.a. at henvise til en transmission fra den arabisksprogede amerikanske satellitkanal, al-Hura. Den viser et klip med en officer på Tahrir-pladsen, der blev set i venlig interaktion med demonstranter. Klippet giver indtryk af, at han kunne have valgt side med demonstranterne. Den mandlige studievært på ESC præsenterer fra begyndelsen klippet som mistænkeligt. Umiddelbart efter siger den kvindelige studievært: ”glem ikke, at der er nogle af de fabrikker og butikker, der sælger disse uniformer, som er blevet plyndret, hvilket hæren har bekræftet.” Den underforståede pointe var, at soldaten på klippet ikke var en ægte soldat, men snarere enten en kriminel eller en med kontakter til kriminelle. Et interview med General Husam Suilam over telefonen skulle kaste yderligere lys over sagen. Suilam siger om manden i soldateruniformen på Tahrir: ”Denne mand skal straffes ved domstolen. Først og fremmest er det ikke den nuværende uniform.” Da studieværten beder ham om at uddybe, antyder han, at manden var en falsk soldat, iført en civil skjorte (uagtet, at skjorten faktisk overhovedet ikke var synlig på klippet) og en forældet og falsk uniform, og han tilføjer: ”Du kan se den måde, han sidder blandt folket. Han sidder på en beskidt måde. Det er en mistænkelig måde, han sidder på. Målet med disse kanaler (han henviser til al-Hura) er at fortælle verden, at nogen fra hæren nu har forenet sig med det muslimske broderskab og demonstranterne. Det er et mål for disse kanaler. Det er så indlysende at gennemskue deres mål, selv for et lille barn. Målet er at sige, at nogen soldater forlod hæren og blev tilknyttet demonstranterne.”

Programmet fortsatte mistænkeliggørelsen af, hvad der foregik, ved at henvise til, at der blandt demonstranterne var nogen, der lignede udlændinge. Disse påstande bestyrkede seerne yderligere, da de kunne ringe ind for at ytre deres mening om opstandene og om, hvad der foregik. En af de seere, som ringer ind, er angiveligt lægelig leder af Sankt Angelo hospital. Han bliver spurgt om de sårede, og om de alle var egyptere, hvilket han bekræfter. Men så fortsætter han med at fortælle om nogle mystiske opkald fra den franske ambassade, der ønskede at sende en patient til behandling, og om en patient fra Irland, der dukkede op samme dag, hvilket lægen fremstiller som virkelig mærkeligt, fordi han ankom sammen med repræsentanter fra sin ambassade. Efterfølgende kom politiet og udspurgte ham og tog ham med sig efter behandlingen. Lægen giver ikke nogen forklaring, men fortsætter med at fortælle om et andet mystisk opkald fra en kvinde, der ringede fra

et engelsk nummer, men hævdede at ringe fra Egypten. Hun havde en levantinsk dialekt og præsenterede sig som tilknyttet ABC nyhedsbureau. Hun ønskede at lave et interview med en læge, og han forklarer: ”Jeg nægtede at tale med hende. Jeg var bekymret. I den sidste periode har I talt i tv om, at der har været indblanding fra udlandet og fra udlændinge. Jeg siger, dette er sandt.” Den kvindelige studieværts fortsætter indslaget ved at fjerne ansvaret fra kanalen og lægge det over på ’folket’ som ’øjenvidner’: ”Det er folk på Tahrir-pladsen, der siger det.” Og den mandlige studievært fortsætter med at forsvare kanalens position ved at sige: ”Tv transmitterer blot, hvad der sker, - transmitterer hvad der sker. Vi har ikke peget på en særlig retning. Vi refererer blot folk, der gør?” Og den kvindelige studievært tilføjer: ”Vi har vist en masse billeder med udlændinge på Tahrir.” Lægen bekræfter og fortsætter med at antyde, at den irske patient var ankommet præcis den 25. januar fra udlandet kun for at kæmpe og formentligt opmuntret af fremmede magter. Anklagen bliver aldrig sagt direkte, men fremlagt som en oplagt fortolkning. På samme tid som lægen er i telefonen, viser kanalen klip fra Tahrir pladsen med en blond kvinde. En yderligere miskreditering af opstanden skete gennem mistænkeliggørelsen af både den udbredte støtte blandt egyptere i udlandet og af de internationale mediers dækning heraf. Således leverede samme program et interview via telefon med en egyptisk forretningsmand, der ringede fra Thailand. Han fortalte om lokale egyptere, der angiveligt blev tilbudt 200 kroner af kanalen al-Jazeera English for at demonstrere foran den egyptiske ambassade.

Så mens endnu en million-demonstration finder sted fredag den 4. februar med symboliske billeder af kristne egyptere, der beskytter muslimske egyptere, mens de beder, bekræfter egyptiske medier rygterne om, at al-Jazeera i det skjulte arbejder for helt at ødelægge Egypten. Det er bl.a. den private kanal al-Mihwar², der i programmet ’48 timer’ bringer dette rygte til torvs.

Indrømmelserne af, at demonstranterne trods alt har fået politiske ændringer på banen, krydret med mistænkeliggørelsen af hvem det egentlig er, der definerer det nye politiske rum og dermed muligheden for at beherske det, afspejler generelt regimets strategi i dagene, der følger efter den 28. januar. I denne periode opretholdes udgangsforbuddet, in-

ternettet lukkes ned, ligesom mere militær sendes på gaden den 30. januar. Samme dag får al-Jazeera derudover forbud mod at sende via den egyptiske satellit Nilesat, og den 1. februar standses al togtrafik for at forhindre egyptere fra alle dele af landet at komme frem til Tahrir-pladsen. Parallelt med disse begrænsninger af det offentlige rum, opfordrer Mubarak til forhandling med oppositionen, og den 1. februar holder han en tale til nationen, hvor han meddeler, at han ikke stiller op igen som præsident. Man kan sige, at både tv's og regimets ageren kan ses som en kamp for at opretholde grundlaget for magtens strategiske overlegenhed. Til gengæld afspejler indrømmelserne, at de er tvunget til taktiske greb i forsøget på at fastholde status quo. Selv om mistænkeliggørelsen af 'udefrakommende' og forhindring af adgang til viden ikke er en ny strategi i egyptisk politik, fremstår iscenesættelsen mere og mere tragikomisk i lyset af de store folkelige demonstrationer. Den gamle strategi knyttet til en specifik politisk virkelighed bliver sværere at få til at fungere i det nye politiske felt. Når journalisterne begynder at forsvare deres dækning med henvisning til øjenvidner, kan det ses som et taktisk forsøg på at navigere mellem den gamle og nye politiske virkelighed.

4: Tilsyneladende imødekommenhed

Mens 'kamelslaget' den 2. februar kunne ses som regimets desperate forsøg på at opretholde magten over rummet, blev massedemonstrationen fredag den 4. februar beviset på, at det ikke lykkedes. En vis accept af dette faktum spredte sig til de egyptiske tv-kanaler i tidsrummet efter. Der skete en gradvis, generel anerkendelse af den politiske kamp, der var grundlaget for demonstrationerne, og af en opfattelse af demonstranternes krav som legitime. Denne anerkendelse indebar dog ikke en fuld accept af de anvendte midler eller af de involverede aktører. Igen blev en række strategier i form af framing og retorik anvendt af nyhedsværter. For det første blev især de unge aktivister fremhævet, og deres initiativ og krav om reformer blev rost, samtidig med at de for det andet blev fremstillet som små og naive børn. For det tredje blev det gjort klart, at de nu burde være tilfredse, da de havde opnået deres mål, hvilket igen for det fjerde førte til den besked, at de nu havde gjort tilstrækkeligt. De blev opfordret til at gå tilbage til deres uddannelse og overlade resten til de ældre og mere erfarne. En række gæster, eksperter og unge blev inviteret

ind i studiet. De unge deltagere bekræftede, at de deltog i demonstrationerne i begyndelsen. De bekræftede alle, at de ændringer, der var opnået gik i den rigtige retning, og de priste staten og roste Mubarak for at have lyttet. Samtidig miskrediterede de dem, der stadig demonstrerede, og som ifølge dem var købt af fremmede magter for at ødelægge Egypten. Hvad, der gjorde denne strategi anderledes og adskilte sig fra den foregående, var, at to af de unge aktivister, der stadig fandt grunde til at fortsætte kampen også blev inviteret ind i studiet. Dette skete dog meget sent om aftenen efter midnat. Det, der karakteriserede denne strategi, var altså en imødekommenhed over for demonstranterne i fuldstændig samme udstrækning, som staten har vist imødekommenhed fx gennem Mubaraks løfte om reformer og om ikke at stille op igen. Men tv-kanalerne strakte sig ikke længere end det, eller bød på en egentlig kritisk dækning af begivenhederne.

5: En U-vending

Den 10. februar 2011 afholdt militærkomitéen et møde uden Mubaraks tilstedeværelse. Demonstranterne krævede stadig Mubaraks afgang. Lige før midnat holdt Mubarak en tale, hvor han insisterede på at blive siddende som præsident, men overlod alle magtbeføjelser til vicepræsidenten. Dette tilfredsstillede ikke demonstranterne, og efter en række offentlige udtalelser med løfter til oppositionen og demonstranterne fra hærkomitéen i løbet af dagen den 11. februar, holder Suliman om eftermiddagen en tale, hvor han accepterede Mubaraks beslutning om at trække sig helt fra posten som den egyptiske præsident. Magten blev midlertidigt givet videre til hærkomitéen

Først efter Mubaraks endelige tilbagetræden udførte det nationale tv, hvad bedst kan kaldes en taktisk U-vending. Denne U-vending blev for det første gjort entydig symbolsk på egyptisk stats-tv gennem, idet gamle journalister og studieværter blev fjernet fra skærmen og helt nye ansigter fremtonede. . De tidligere journalister kom til at fremstå som repræsentanter for den utroværdige dækning, som indtil da havde fundet sted. For det andet ændredes retorikken, således at begreber som revolution og revolutionær erstattede begreber som forræder ('Amil). For det tredje begyndte den egyptiske statskanal at transmittere direkte via en permanent korrespondent fra Tahrir-pladsen, samtidig med at kanalen, for det fjerde, transmitterede en række interviews med demonstranter, der nu blev

kaldt sønner af revolutionen (Awlad as-Saorah). For det femte blev unge mennesker, der støttede revolutionen, inviteret ind i studiet for at fortælle om deres krav, forventninger og håb. Tv-dækningen afspejler således det grundlæggende skift i kampen om magten.

6: At slå plat eller krone igen og igen

Efter det endelige fald af regimet var landsdækkende tv fanget i en situation, hvor de skulle finde ud af, hvilke af de politiske aktører, der ville komme til at vinde den politiske magtkamp. Med andre ord var nationalt tv fanget mellem den traditionelle rolle som støtter af det autokratiske styre, som stadig til en vis grad opretholdt magten, og de nye kræfter, som det følte sig tvunget til at give plads til for ikke helt at miskreditere sig selv. Således forsøgte nationalt TV på dette tidspunkt at tilbyde plads til langt flere forskellige meninger og aktører. Der var dog stadig begrænsninger, da nationalt TV forventede, at nye aktørers udtalelser skulle præsentere sig på en civiliseret måde og inden for rammer, hvor man kunne være uenig, men hvor man samtidig ikke direkte afviste den herskende magts diskurs. Et eksempel på disse begrænsninger er fra anden halvdel af juli, hvor den nye herskende magt i Egypten beskyldte 6. april-bevægelsen for at være forrædere, fordi de havde fået økonomisk støtte fra udlandet, og fordi nogle af dens medlemmer angiveligt havde været på træningslejr i Serbien. Anklagen faldt, da bevægelsen fortsatte med at demonstrere, protestere, og stå ved deres krav og fastholde, at de stadig ikke havde opnået deres mål. Idet nationalt tv henviste til den udenlandske indflydelse, blev bevægelsens motiv præsenteret som mistænkeligt, og denne diskurs blev fremmet yderligere i debatprogrammer, hvor de fleste var imod økonomisk støtte fra udlandet. De, der havde modtaget en sådan form for støtte, blev dermed præsenteret som forrædere. Imidlertid blev medlemmer af bevægelsen og sympatisører også inviteret i studiet for at diskutere anklagen. Det var dog stadig dem med den samme dagsorden som den nye herskende magt (det regerende militære råd), der fik mest taletid. Desuden blev den samme miskreditering fremsat i en statstransmitteret fredagsbøn to dage efter, at lederen af det regerende militære råd havde rejst spørgsmålet om udenlandsk infiltration.

Temaet om den udenlandske infiltration var dominerende på tv indtil retssagen mod Mubarak og den tidligere indenrigsminister begyndte. Derefter gik denne debat så helt i sig selv igen for en tid, da israelske fly dræbte en egyptisk officer og sårede to soldater ved den egyptisk-israelske grænse den 18. august. Disse begivenheder gjorde, at egypterne fik mulighed for at stå sammen mod en anden fjende. Således gjorde 6. april-bevægelsen brug af konflikten til at legitimere sig selv. Mange medlemmer af bevægelsen demonstrerede i en uge foran den israelske ambassade, og det egyptiske tv præsenterede pludselig forholdet til Israel, som om det havde været blandt demonstranternes vigtigste principper. Tv-dækningen kom samtidig til at fremstå som et forsøg på fra det regerende militære råd at flytte modstandernes opmærksomhed væk fra at kritisere deres politik. Situationen afspejler, at det nationale tv i slutningen af august og dermed næsten et halvt år efter revolutionsdagene på Tahrir stod i en situation, hvor resultatet af den politiske magtkamp stadig var uforudsigelig. Strategien var på dette tidspunkt stadig usikker, og de taktiske evner forblev centrale fra situation til situation. Tv-dækningen kom derfor til dels til at ligne en konstant slåen plat eller krone tæt forbundet med vurderingen af de forskellige politiske kræfters styrker i konkrete situationer.

Konklusion

Den politiske udvikling under opstanden i Egypten i perioden fra 25. januar til 11. februar satte de nationale tv-kanaler i et strategisk dilemma. Efterhånden som regimets magt i stigende grad blev destabiliseret og til sidst gik i opløsning (i dets daværende form), måtte nationalt tv benytte sig af både strategier og taktikker. Nationalt tv bevægede sig i denne proces fra en traditionel strategi, hvor de som loyale over for magten manøvrerede strategisk sikkert, til en situationsbåret taktik, som endte med at udstille deres ubehjælpelighed i et politisk felt eller rum uden klar organisering eller spilleregler. Måske er netop det sidste afgørende for, hvordan tv-medierne agerede. På det politiske niveau var der ikke tale om et alternativ mellem to klare og velorganiserede politiske rum. Der var tale om et magtfuldt rum defineret af regimet og et rum, der opstod og udviklede sig undervejs uden klart definerede mål eller retning. Dette kan måske forklare, hvorfor tv så læn-

ge holdt fast i en mistænkeliggørelse af opstanden, fordi det var en del af ét rum, som de kunne beherske. Et andet rum var ikke eksisterende. Resultatet af denne fastholden af en traditionel strategi i samspil med det politiske styre var, at mange egyptere undervejs helt mistede troen på og tilliden til deres nationale tv. Den gentagne slåen plat eller krone udstiller samtidig det nationale tv's forsatte afhængighed af et veldefineret politisk rum til at navigere i. Tilbage står spørgsmålet derfor, hvorvidt de politiske ændringer har gjort det nationale tv mere lydøvert over for mere pluralistiske stemmer. Ifølge Wolfsfelds perspektiv vil dette først og fremmest afhænge af, hvordan det politiske område i Egypten vil komme til at se ud i de kommende år. Hvis det politiske område bliver mere pluralistisk, er der håb om, at tv også vil blive det. Svaret herpå ligger stadig ude i fremtiden.

Litteratur

Abu-Lughod, Lila, 2005: *Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt*, The American University in Cairo Press, Cairo.

Alterman, Jon B., 1998: *New Media, New Politics? From Satellite Television to the Internet in the Arab World*, The Washington Institute for Near East Policy.

Campbell, Heidi A. and Hawk, Diana, 2012: "Al Jazeera's Framing of Social Media During the Arab Spring", i *CyberOrient*, Vol. 6, Iss. 1, <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=7758> (tilgået 03-10-2012).

Certeau, Michel de, 1984: *The practice of everyday life*. University of California Press.

Galal, Ehab, 2006: "Rum for nye stemmer - Er satellit-tv et demokratisk redskab?", in Jørgen Bæk Simonsen m.fl.: *Mellemøstens ansigter. Modernitet og identitet i det moderne Mellemøsten*. Historie-nu, pp. 39-65.

Lynch, Marc, 2006: *Voices of the New Arab Public. Iraq, Al-Jazeera, and Middle East Politics Today*, Columbia University Press, New York.

Miles, Hugh, 2005: *Al-Jazeera. How Arab News Challenged the World*, Abacus, London.

El-Nawawy, Mohammed and Khamis, Sahar, 2012: "Political Activism 2.0: Comparing the Role of Social Media in Egypt's "Facebook Revolution" and Iran's "Twitter Uprising"", i *CyberOrient*, Vol. 6, Iss. 1, <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=7439> (tilgået 01-10-2012).

Root, Anton, 2012: "Beyond the Soapbox: Facebook and the Public Sphere in Egypt", i *CyberOrient*, Vol. 6, Iss. 1, <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=7751> (tilgået 01-10-2012).

Rugh, William, 2004: Arab Mass Media: Newspapers, Radio, and Television in Arab Politics, Praeger Publishers.

Sakr, Naomi, 2001: *Satellite Realms. Transnational Television, Globalization & the Middle East*, I.B. Tauris Publishers, London & New York.

Sakr, Naomi, 2005: "Maverick or Model? Al-Jazeera's Impact on Arab Satellite Television", in Jean K. Chalaby (ed.): *Transnational Television Worldwide. Towards a New Media Order*, I.B. Tauris, London & New York, pp. 66-95.

Sakr, Naomi, 2007: "Approaches to Exploring Media-Politics Connections in the Arab World", in Naomi Sakr (ed.): *Arab Media and Political Renewal. Community, Legitimacy and Public Life*, I. B. Tauris, London & New York, pp. 1-12.

Wolfsfeld, Gadi, 1997: *Media and political conflict. News from the Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge.

Forfatterpræsentation

Ehab Galal er adjunkt i Moderne Islam og Mellemøstlige Studier ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Han er ph.d. fra Københavns Universitet på baggrund af en afhandling om 'Identitet og livsstil på islamisk satellit-tv'. I hans nuværende projekt, undersøger han: "Audience responses to Islamic programming on Arab Television" med feltarbejde blandt arabisktalende seere i fire forskellige lande. Galal har publiceret flere artikler om arabiske medier på både engelsk og dansk; fx "Modern' Salafi broadcasting: Iqra' Channel", i K. Hroub (ed.), *Religious Broadcasting in the Middle East* (London: C Hurst & Co Publishers Ltd., 2012); "Transnational Islamic TV: a space for religious and gendered living", i Jakob Egholm Feldt & Kirstine Sinclair (eds.): 'Lived Space. Reconsidering Transnationalism among Muslim Minorities' (Peter Lang, 2011); "Islamisk satellit-tv og staten" (Islamic satellite-TV and the State) (Babylon, 2011); "The Muslim woman as a beauty queen" (Journal of Arab & Muslim Media Research, 2010); "Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV", i J. Skovgaard-Petersen & B. Gräf (eds.): 'Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi' (C Hurst, 2009). Ligeledes har Galal (sammen med Mette Thunø) redigeret bogen "Globale medier i verdens brændpunkter. Religion, politik og kultur" (Museum Tusulanum, 2009).

¹ Selv om jeg i denne artikel ser på perioden fra 25. januar til 11. februar med en perspektivering til tiden efter Mubaraks tilbagetræden, er det ikke ensbetydende med, at de politiske forandringer, der blev resultatet af opstanden, udelukkende kan begrundes i de politiske begivenheder i denne periode. Som andre har belyst, var der i årene op til 2011 voksende krav i den egyptiske befolkning om politiske reformer, ligesom flere politiske aktivistiske bevægelser organiseredes.

² Kanalen al-Mihwar ejes af Hassan Raatib, som er en egyptisk forretningsmand.

Syriens kendteste TV-Shaykh bakker stædigt op bag styret. Hvorfor?

Af *Jakob Skovgaard-Petersen*

Abstract

Employing the notion of “great intellectual” from Gramsci, this paper argues that the most important great intellectual of Syrian, Sayyed Ramadan al-Buti (b. 1929) has had compelling reasons for continuing his support for Bashar al-Assad at a time when most of the Sunni population has revolted against his regime. For decades, al-Buti has been promoting an anti-Islamist agenda, whilst arguing for a socially conservative Syrian society. Although this ran counter to the regime’s modernist and secularist aspirations, al-Buti succeeded in getting it his way by staying loyal during political crises, if his demands were met. This was also his strategy in the spring of 2011. However, with the Baath ideology all but obsolete, this time the regime has had no ideological defense against a popular uprising calling for democratic institutions. Instead, it has opted for a policy of violent suppression of the uprising. This has created a new type of resistance, with more “organic” intellectuals who have delivered unprecedented and daring blows at al-Buti’s own person.

Siden 1963 har Syrien været domineret af ét politisk parti, Baath-partiet. I februar 2012 gennemførte Bashar al-Asad en forfatningsændring, der annullerede den paragraf 8, som gav partiet en absolut ledende stilling i landets politik. At regimet kan afskaffe partiet, eller i alt fald dets politiske stilling, er et vidnesbyrd om, at det ikke var ideologi alene, der drev værket. Partiet har altid primært været et redskab til politisk kontrol og fordeling af ressourcer. For mange syrere var ideologien formentligt det mindst frastødende ved Baath. For selv om såvel oprørerne som regimet under opstanden har slået på en syrisk nationalisme, og ikke en arabisk (og oprørerne har genfundet det syriske flag fra før Baath-perioden), så er en arabisk-syrisk nationalisme ikke så miskrediteret. Snarere mener oprørerne, at regimet har svigtet den. Baath-ideologien er heller ikke ateistisk. For dens grundlæggere var islam selve essensen af det arabiske geni (Carré, 201). Men den var sekularistisk i den forstand, at det var det nationale, frem for det religiøse, der gav nationen karakter. Dette var populært hos landets ikke-sunni minoriteter og acceptabelt for en del sunni-muslimer. Der er en risiko for, at denne formel falder med det regime, der med stor sandsynlighed også står for fald, og en ny sunni-formuleret politik vil se dagens lys.

I så fald skyldes det ikke islamiske medier, i alt fald ikke i landet selv. De har været nærved ikke-eksisterende. Det vil faktisk heller ikke skyldes det Muslimske Broderskab eller de salafistiske bevægelser, selv om de i lighed med Tunesien og Egypten vel kan vise sig at komme ud af konfrontationen som de store vindere. Begge grupper har nemlig været undertrykt i et sådant omfang, at de var fraværende, eller i alt fald marginale, i årtier. I stedet har Syrien haft store lærde shaykher, som holdt den brede befolknings tilknytning til troen i live, somme tider også på en politisk mobiliserende måde. Men uden at konfrontere styret, og med solide indrømmelser til dets politik.

Den italienske kommunist Antonio Gramsci karakteriserede sådanne religiøse autoriteter som ”traditionelle intellektuelle” der havde til opgave at ”naturalisere” de eksisterende klasseskel og magtforhold, så folk anså dem for givne. Gramsci var naturligvis særligt optaget af den katolske kirkes magt i det italienske samfund. Modsat den klassiske marxisme anså han derfor religion, og de øverste religiøse autoriteter som en helt central social aktør, som måtte konfronteres. I en revolutionær situation vil massernes ”spontane” tilslutning til den sociale orden, som de store intellektuelle havde prædikeret, forsvinde, og magthaverne må forlade sig på den rå magtanvendelse (Gramsci, 1143). Oppositionelle intellektuelle, der ”organisk” udgår fra arbejderklassen og formulerer dens interesser, har arbejdet hen imod denne situation, og andre vil træde frem i processen.

Denne artikel skal dreje sig om den største og vigtigste af disse shaykher, Sayyed Ramadan al-Buti. Som Syriens ledende TV-prædikant har al-Buti ikke savnet et podium i dette år. De internationale medier er optaget af sekteriske splittelser, og hvor kristne, alawitter og drusere står. Imens pågår der imidlertid en væsentlig ideologisk kamp inde i hver af disse sekter, som alle tæller både loyalister og oprørere. Vigtigst er naturligvis kampen blandt sunni-muslimerne, som udgør 75% af befolkningen og en endnu større del af opstanden. Al-Butis magt og indflydelse i landet er stadig stor, til trods for at han befinder sig i en uhyre prekær situation som forsvarer for et udemokratisk alawitisk styre over for en sunni-muslimsk, erklæret demokratisk, opstand. Men i modsætning til tidligere er der shaykher og menige syrere, der ikke længere bare vil lytte, men har valgt at tale imod. Giver det mening at overføre Gramscis klassebaserede begreber til en sammenhæng, hvor

magthaverne har en anden religion end oprørerne? Og hvem er i givet fald Gramscis nye organiske intellektuelle?

Syrisk religionspolitik

Som nabolandet Libanon er Syrien kendetegnet ved at have mange religiøse grupper, men modsat Libanon har de ikke formel repræsentation eller magt. Den politiske magt lå traditionelt i hænderne på et moderne bourgeoisi, som opstod i den sen-osmanniske og den franske mandatperiode (1920-43), og som var domineret af sunni-muslimer (omend med vigtige kristne og jødiske komponenter). En række militærkup i 1950erne og Baath overtagelsen i 1963 førte imidlertid til, at andre religiøse minoriteter fra landområderne kom til magten, og gennem yderligere interne kup blev alawitterne de egentlige magthavere, fra 1970 i skikkelse af Hafez al-Asad (død 2000) og hans søn Bashar.

Den sunni-muslimske kommercielle elite blev udsat for nationaliseringer, beskatninger og politisk kontrol, men er overlevet som det bærende økonomiske lag, særligt i Damaskus og Aleppo, landets to store byer. For en dels vedkommende brød de med den traditionelle patronisering af religionens mænd, ikke mindst fordi nye elitære og sekulære skoler dukkede op. Alligevel lykkedes det i 1940erne og 50erne dedikerede shaykher at modstå denne sekularisering gennem oprettelsen af velgørende selskaber, som indsamlede penge til velgørenhed og moskébyggeri. Fra sammenlægningen med Egypten 1958-61 blev det Muslimske Broderskab forbudt, og i flere årtier var politisk aktivisme i praksis udelukket. Det lukkede de velgørende bevægelser og a-politiske shaykher på. Med bandlysningen af politisk og reformatorisk islam tog syrisk islam en udpræget traditionalistisk drejning, med betoning af sufisme, traditionel (såkaldt *ash`ari-maturidi*) sunni teologi, og bevaringen af tilknytningen til de klassiske islamiske retsskoler, *al-madhahib*. Al-Buti er en foregangsmand i denne udvikling. Så hvor et land som Tunesien gjorde religionen tavs og lukkede de sunni-muslimske institutioner, og hvor Egypten ligefrem ekspanderede det store islamiske al-Azhar universitet for at promovere en islamisk modernisme der flugtede med styrets nasseristiske ideologi og udenrigspolitiske ambitioner, så fulgte Syrien en helt tredje og mere forsigtig kurs. Man lod sunni-muslimske institutioner

operere, privat, og søgte at undgå en for ateistisk venstreorienteret linje i statens kulturproduktion, som ellers ville passe fint med den nære alliance med Sovjetunionen. Samtidigt holdt regimet imidlertid statens eneste officielle islamiske uddannelse, Sharia-Fakultetet på Damaskus Universitet (som var oprettet af det Muslimske Broderskabs leder Mustafa al-Sibai) i kort snor. De lærde, der blev uddannet, og navnlig de lærde der underviste der, måtte acceptere en grundlæggende kvietistisk linje. Den politiske kontrol har medvirket til at gøre religiøs uddannelse delvist privat. Syrien har – igen i modsætning til Egypten – mange store lærde, som ikke har studeret i en skole eller et institut, men privat hos en shaykh. Ligesom i førmoderne tid har de så levet med deres shaykh og lært en levevis, og undervisningen har formet sig som en mesterlære, hvor de fik svendebrev (*ijaza*) for at mestre bestemte værker i den islamiske lærdomstradition.

Statens kontrol med den islamiske sektor blev for alvor testet med den islamiske vækkelse, som skyllede over den arabiske verden i 1970erne og den militante radikalisme, den bragte med sig. Fra 1979 til 1982 gennemførte en ”Islamisk Front” et voldeligt oprør imod Hafez al-Asads styre, som kun fik det slået ned med den voldsomme massakre i Hama i sommeren 1982. Modsat opstanden i 2011 var det Frontens erklærede mål at oprette en ”islamisk stat”, og dens propaganda kaldte alawitterne for ekstremistiske renegater (*ghulat*), som ifølge islamisk lov skulle straffes med døden. Denne ideologiske ekstremisme bevirkede, at Fronten ikke evnede at række ud til andre grupper i det syriske samfund – herunder sunni grupper – som derfor accepterede massakren (”hændelserne”, som den hedder på syrisk) med resigneret ro. Det Muslimske Broderskab havde været en central komponent i fronten, og det blev nu ved dødsstraf forbudt at tilhøre bevægelsen.

En række shaykher var forblevet loyale over for styret igennem ”hændelserne”. Vigtigst statens højeste Sunni dignitar, Ahmad al-Koftaro, der bestred embedet som Republikkens Mufti fra 1964-2005 og drev sin egen store uddannelses-institution og velgørenhedsorganisation. Koftaro var en utrættelig fortaler for Syriens særlige status som hjemsted for de ”himmelske religioner”, særligt venskabet mellem kristendommen og islam. Denne økumeniske politik er videreført af Koftaros efterfølger som republikkens mufti, Ahmad

Hassoun. Men nu i en grad, som skader hans troværdighed, som da han i 2010 erklærede at Jesus var undfanget af helligånden.

Al-Butis årtier

Muhammad Said Ramadan al-Buti blev født i 1929 i Anatolien og kom som 5-årig til Damaskus, fordi faderen, en religiøs lærd, flyttede i protest mod Atatürks opgør med de religiøse lærde i Tyrkiet (Christman, 150). Familien var kurdisk og boede i det kurdiske kvarter, men udover hos faderen studerede sønnen hos den aktivistiske shaykh al-Habannaka i det sydlige al-Midan kvarter. Han kom senere på Sharia Fakultetet, og fuldførte sine studier på al-Azhar i Cairo i 1965, hvorefter han vendte hjem til et job som lærer på Sharia Fakultetet. Han havde da specialiseret sig i islamisk ret efter den shafiitiske skole, og særligt dens retslære. I dette studie var han som så mange andre optaget af, om ikke den islamiske modernisme, der nyfortolkede islamisk lov ud fra friske læsninger af Koranen og Hadith, men tilsat en stor dosis pragmatisme og utilitarianisme, efterhånden var gået for langt i sin pragmatisme. Det mener al-Buti, og han var en af de vigtigste figurer i et konservativt oprør, der ikke alene var vendt imod de islamiske modernister, men også imod de konservative salafister, som ligesom modernisterne kastede vrage på den islamisk juridiske tradition og kun konsulterede Koranen og Hadith. I 1968 udkom al-Butis første væsentlige værk om dette emne, og som titlen angiver var det et kampskrift: *Al-Lamadhahiyya: akhtar bid'a tuhaddid al-shari'a al-islamiyya*, ("anti-retsskole ideologien: det største kætteri, der truer den islamiske sharia"). Med hyldesten til de traditionelle retsskoler anslog al-Buti en anden vigtig konservativ streng, nemlig en støtte til sufismen, som stadig er af betydning i Syrien. Mange af de traditionelle store retslærde var nemlig samtidigt sufier, og hvis man skulle bygge på deres forfatterskab, kom også sufismen med. Ligesom den islamiske jura har sufismen været opdelt i skoler, (*turuq*, "veje"), som blev videregivet fra shaykh til discipel. Og sufismen har endnu mere end retsskolerne været udsat for kritik fra salafister og modernister. Butis forfatterskab har på den måde forsvaret en islam, som både var traditionsbunden og nationalt syrisk, og han har med en vis ret kunnet afvise salafismen som en saudisk domineret retning, selv om nogle af salafisternes allerstørste forbilleder faktisk kom fra netop Damaskus (hvor de

dog var uglesete). Al-Buti har også været tidligt ude med en beundring for det Osmanniske Rige, som stort set alle andre foragtede indtil fornyligt, netop fordi dets retssystem var baseret på en traditionel retsskole (*hanafiyya*), og de osmanniske sultaner var store mæcener for sufismen.

Bogens og argumentets styrke imod salafismen og imod den politisk islamiske modernisme, som Broderskabet typisk har repræsenteret, gjorde al-Buti attraktiv for den syriske politiske ledelse, efterhånden som den måtte erkende, at den islamiske vækkelse der opstod i 1970erne udgjorde en potentiel trussel. Som dekan for Sharia Fakultetet i 1977-83 var han pludseligt i centrum af kampen om islamisk legitimitet i landet, ikke mindst fordi statens mufti, Ahmad Koftaro, stort set ikke udstedte fatwaer. Det var altså op til al-Buti at give regimet den fornødne islamisk juridiske støtte. Da en forløber for den islamiske front, Den islamiske Avantgarde, i 1979 dræbte 83 alawitiske artillerikadetter på en kaserne i Aleppo med en bombe, gik al-Buti på TV og fordømte handlingen som u-islamisk (Christman 153, Pierret 2011, 105).

Siden da har al-Buti været et af regimets vigtigste kort – ikke mindst i 2011 – med egne programmer i TV og radio, og landets fineste prædikestol i Umayyade-moskéen. Han instruerede og blev personlig ven med Hafez al-Asad, som han flere gange har lovprist som en beskeden og gudfrygtig mand (Khatib, 2012). I 1993 publicerede han ydermere en bog, *Jihad i islam*, som ganske vist taler om, at man med prædiken og undervisning skal arbejde for at gen-islamiserer Syrien, men som samtidigt er et voldsomt angreb på militante islamisters og salafisters forståelse af jihad som væbnet kamp. For styret var det nyttigt at få en sådan ikke-volds doktrin på gaden, og det var nu selv begyndt at tillade en vis islamisering for at marginalisere egentligt politisk islamiske grupper.

Al-Buti har imidlertid også været klar over, at styret stod i gæld til ham, og at han måtte vise islamiske resultater for at sikre sin sunni opbakning. Det så man tydeligt i 2005, da Syrien – nu under Bashar al-Asad – blev tvunget til at trække sine tropper ud af Libanon efter mordet på præsident al-Hariri. Her erklærede al-Buti i november 2005, at Hariri tribunal og den rapport, der blev udarbejdet af en vestlig undersøgelsesdommer, var en

zionistisk-imperialistisk plan for at ødelægge, ikke bare Syrien men islam selv, fordi Syrien måtte regnes for den eneste uafhængige islamiske bastion, der var tilbage i verden. Det var derfor en pligt for muslimerne at støtte regimet, uanset hvor dårligt de var blevet behandlet af det. Igen et rigtigt nyttigt argument til støtte for regimet, som al-Buti har gentaget i 2011. Som tak for støtten stillede al-Buti til gengæld krav om oprettelsen af et højere islamisk råd, samt at regimet mere kontant afviste syriske kvinderets-aktivisters forsøg på at reformere landets familielovgivning. Disse krav blev faktisk imødekommet. Men Israels krig imod Libanon i 2006 og Hizbollahs leder Hassan Nasrallahs voldsomme popularitet fik sunnierne til at blive utrygge, og regimet valgte at skrinlægge al-Butis højere islamiske råd (Pierret, 2010). Til gengæld blev al-Buti udnævnt som prædikant i Umayyade-moskéen i 2008.

Bemærk, at al-Buti så kvinderettighedsforkæmpere som den gruppe, han skulle gøre op med, nu hvor han havde chancen. Said Ramadan al-Buti er en konservativ shaykh, når det kommer til kvindens stilling. Hvor Butis internationale rival Yusuf al-Qaradawi løbende har revideret sine synspunkter, når det kom til kvindens politiske og sociale råderum, har al-Buti været mere standhaftig (Stowasser 2009). I en tidlig bog, ”Til den unge pige, der tror på Gud” slår han fast, at kvinden ikke bare skal gå med tørklæde, men også dække sit ansigt til for ikke at skabe uro og kaos (*fitna*) i samfundet (Buti, 1973: 49). Og i stedet for at fordømme æresdrab har han valgt at lægge vægten på, at drabet var en respons på et ulovligt sexuel forhold (Pierret 2011: 169).

I ramadan 2010 reagerede al-Buti kraftigt på en TV-serie, *Ma malakat aymanukum* (”Det, I holder i den højre hånd”, en koranisk reference til erobrede kvinder), en serie om en gruppe kvinder i Damaskus der alle på den ene eller den anden måde er undertrykte, men allermost hende der kommer fra et fromt miljø. Buti kritiserede, at serien anvendte et koranvers som sin titel (og tilmed i et kritisk øjemed), men også imod hele seriens emancipatoriske agenda. Instruktøren, Najdat Anzour, fik imidlertid støtte fra præsidentparret, og al-Buti valgte at trække sin kritik tilbage. Da opstanden brød ud i 2011, og regimet igen blev helt afhængigt af Buti, rejste han imidlertid sin kritik endnu engang.

Der tegner sig altså et mønster, hvor al-Buti til stadighed kritiserer kulturelle tendenser i det syriske samfund, som styret vælger at overhøre, fordi det opfatter hans synspunkter som forstokkede. Men når tiderne bliver onde, og dets afhængighed af en sunni legitimering vokser, ved det så også, hvordan det skal belønne ham. Modsat så mange andre er al-Buti på den måde vant til at blive belønnet for sin loyalitet, også i den forstand at han har haft adgang til præsidenten, især til Hafez al-Asad. Som så mange andre store ulama i tidens løb har han over for kritikere i det religiøse miljø slået på, at han kunne forbedre fyrsten og vække hans religiøse instinkt. Hvordan det end er med det, så er det tydeligt, at familien Asad med tiden har optrådt hyppigere i religiøse sammenhænge, og ladet sig fotografere på *hajj* eller til fællesbøn.

Buti på barrikaderne

Fra den syriske opstands begyndelse midt i marts 2011 har Said Ramadan al-Buti været i centrum for en medie-kampagne, der skulle argumentere islamisk til støtte for det siddende styre i landet. Regimets første mobilisering af den sunni-muslimske støtte kom den 27 marts, 12 dage efter at protesterne var begyndt i Deraa i den sydlige del af landet, da landets øverste *ulama* med al-Buti i spidsen bekræftede deres tillid til Bashar al-Asad.¹ Tre dage efter holdt Præsident Asad sin første, trodsige tale, hvor han fordømte demonstranterne som forrædere. En uge senere mødtes Asad så personligt med al-Buti og gav ham en belønning for loyalitet: en islamisk satallit-kanal, et højere institut for islamiske studier, genansættelse af nogle hundrede lærerinder, der året forinden var blevet fyret for at bære slør (*niqab*) samt, ifølge al-Buti, et løfte om indførelse af et flerpartisystem.² Det er det mønster, vi har set flere gange tidligere: når Syrien for alvor er i krise, bliver al-Butis loyalitet pludselig påskønnet, og han kræver sig det betalt. TV-stationen åbnede i Ramadan, den 2. august, og al-Buti var naturligvis på fra begyndelsen og talte om den vestlige aggression imod islam, som kun Syrien kunne modstå.³ Denne gang er det imidlertid langt farligere for ham end tidligere, og der er en betydelig vrede vendt imod ham personligt. Den syriske opstand har været langt bredere funderet end den tidligere, og sunni-muslimerne er dens bannerførere – og dens ofre. Dertil kommer, at de nu har deres egne medier, i alt fald på nettet: Facebook har andre sider med titler som ”Jeg hader al-

Buti” og ”Sammen for at vælte al-Buti”. Der er også siden ”Den syriske revolution mod gespenstet al-Buti”, hvor ordet gespenst, *shabiha*, er det man bruger om regimets lejermordere, ligesom den tit kalder al-Buti for *al-mustashayikh*, ”den, der udgiver sig for at være shaykh”.⁴

En fjerde fjendtlig Facebook-sider bærer titlen ”En million syrere støtter Yusuf al-Qaradawi og siger nej til forræderen al-Buti”.⁵ Her spiller de syrisk aktivister også al-Buti ud imod de store shaykher i udlandet, og særligt Yusuf al-Qaradawi. Den udenlandske kritik er noget ret nyt for al-Buti. Det er ikke almindeligt, at de store muslimske lærde taler grimt om hinanden. Men i det syriske tilfælde, hvor blodet har flydt i månedsvis, og parterne står så stejlt over for hinanden, har tonen været helt uforsonlig, ikke mindst mellem al-Buti og al-Qaradawi, som begge to er over firs år gamle.

Yusuf al-Qaradawi (f. 1926) er verdens mest indflydelsesrige sunni-muslimske lærde. Qaradawi er egypter, men har fra 1959 været bosat i Doha, Qatar, hvor han har opbygget landets højere islamiske uddannelse og igennem årtier været prædikant for emir-familien. Som fast ugentlig gæst i det religiøse program på al-Jazeera har Qaradawi navnlig siden 1990erne opnået en berømmelse i hele den arabiske verden og i Europa, hvor han foresad ”The European Council for Fatwa and Research”. TV-berømmelsen har han udnyttet til at grundlægge The International Union of Muslim Scholars (IUMS), som han også er præsident for. Qaradawi var som barn og ung aktiv i det Muslimske Broderskab i Egypten, og selv om han ikke indtager nogen formel position i Broderskabet og fra tid til anden kritiserer det, så er han en inspiration for det og mange andre islamistiske bevægelser i den arabiske verden. Ifølge Qaradawi er islam et politisk system og en livsform; muslimerne skal styre sig selv gennem frie valg til parlamenter, men disse lovgivende forsamlinger skal arbejde på at give en realistisk og tidssvarende implementering af Guds lov. Og de store muslimske lærde skal konsulteres for at sikre der rette forståelse af denne lov (Skovgaard-Petersen, 2009: 50). Det går imod al-Butis politiske loyalisme. Modsat al-Buti mener Qaradawi heller ikke, at man skal følge den klassiske islamiske retstænkning, men betoner derimod, at det er Koranen og profetens eksempel, der skal gælde, samt at man også skal tage behørigt hensyn til, hvad der er godt for *ummaen*, der muslimske me-

nighed. Det er en form for utilitarianisme, som al-Buti mange gange har kritiseret. I det hele taget er al-Butis og Qaradawis rivaliseren principiel, og den går noget tilbage i tiden, om end den har været mere høflig tidligere. Man så den bryde ud i lys lue, da al-Qaradawi som leder af en delegation fra IUMS af blev modtaget af Bashar al-Asad under Israels krig i Gaza i januar 2009. Den følgende fredag harcellerede al-Buti over denne internationale union og dens politisering af religionen (Pierret, 2011: 163).

Yusuf al-Qaradawi har været en fremtrædende fortaler for de arabiske opstande, fra Tunesien til Yemen, om end han har været rede til at bortforklare den i Bahrain som shiitisk og sekterisk. I Cairo holdt han den 18 februar 2011 den første store prædiken på Tahrir Square efter Mubaraks fald for mere end en million mennesker.⁶ Ugen efter opfordrede han uden omsvøb på al-Jazeera Libyens hær til at gøre det af med præsident Muammar Ghadaffi.⁷ Det var derfor forventeligt, at Qaradawi også ville støtte oprøret i Syrien, som jo tilmed var et oprør imod en præsident fra en shiitisk sekt. Da de syriske top *ulama* havde udsendt deres støtte-erklæring til Bashar al-Asad den 27 marts 2011, talte Qaradawi den følgende fredag i sin *khutba* om de syriske *ulamas* store svigt.⁸ Igennem april og maj svarede al-Buti flere gange igen og kritiserede Qaradawi for hykleri og mindede om, at al-Qaradawi også havde hyldet Bashar al-Asad et par år forinden for Syriens position over for Israel.⁹ Andre udenlandske shaykher som den saudiske Salman al-Awda supplerede Qaradawi med kritik af, at al-Buti igennem mange år havde støttet et Baath regime.¹⁰

Udover den voldsomme kritik for at støtte regimet har al-Buti også pådraget sig vrede ved i et interview at kritisere demonstranterne som nogle der kommer i moskéen for at gå ud og lave ballade, men ikke respekterer huset selv og ikke ved, hvordan man beder.¹¹ Folk har lagt Youtubes ind, hvor de krydsklipper mellem al-Butis tale og så de mange bedende demonstranter på de store pladser i de befriede byer Homs og Hama.¹² Ligesom de har lagt klip ind fra syrisk TV, hvor man kan se, at den der ikke ved, hvordan man skal bede, er præsident Asad selv.¹³ Buti kom ved samme lejlighed også med udsagn om, at det formentlig var zionistiske agenter, der havde fået folk til at gøre oprør. Hans kritikere på Youtube anklagede til gengæld ham for aldrig at være kommet med et fatwa, der gjorde befrielsen af Golan til en pligt.¹⁴

Det er ikke det eneste, al-Buti har været udsat for. Over hele landet har folk brændt hans bøger. I august blev han jaget bort fra en moské.¹⁵ Der skal også have været mordplaner imod ham og mufti Ahmad Hassoun (hvis søn blev myrdet af oprørerne i efteråret 2011). Der er også tegnefilm, som gør grin med al-Buti og hans rolle som styrets islamiske forsvare.¹⁶

Butis budskaber

Udover polemikken imod andre shaykher og nedladende bemærkninger om demonstranternes religion, hvad er det så for budskaber, al-Buti har leveret i 2011 og 2012?

Man kan følge al-Buti ret tæt gennem hans Facebook-side.¹⁷ Men først og fremmest gennem den store website Naseemsham, som publicerer hans ugentlige prædikener, undervisning og fatwaer.¹⁸ Indtil opstanden begyndte, gengav siden hver uge fire store damascenske prædikanters *khutba*, men en af dem, al-Arquasi, holdt sin sidste prædiken i april 2011, hvorefter han blev for oppositionel, og en anden, Osama al-Rifai, har kun prædikener frem til august, hvor han blev overfaldet af et pro-regime tæskehold. Den, hvis prædikener troligt uploades uge for uge, er Said Ramadan al-Buti.

Al-Butis prædikener er prisværdigt korte og klare. Efter de obligatoriske lovprisninger af Gud og velsignelser over profeten og hans familie, rejser han et aktuelt emne, som han kommenterer, naturligvis med henvisninger til Koranen og profetens sunna, men også med andre fortolkningsrammer. Jævnligt optræder en ond magt, som ikke er djævelen, men derimod et uspecificeret Vesten. Eksempelvis den 13 januar 2012, hvor han sammenlignede Asad med Saladin, eller ugen efter, hvor han forklarede, hvad Vestens plan gik ud på: man skabte ekstremisme og terrorisme derhjemme, eksporterede det til den muslimske verden og hævdede så siden, at det var et specifikt islamisk træk.¹⁹ Et kommende tema siden efteråret er, at Syrien gennemlever *al-mihna*, den guddommelige prøvelse, et ord der imidlertid for sunni-muslimer også genkalder et tidligere terrorregimente under kaliffen al-Ma'mun i 800-tallet. Den 17 februar 2012 talte al-Buti om, at syrerne selv med deres egoisme og berigelse var medskyldige i prøvelsen, men at Gud på

den måde inviterede dem til at genfinde dyder som nøjsomhed, fromhed og godgørenhed.²⁰ Samme fredag i Doha tusind kilometer mod sydøst talte al-Qaradawi om Assad-regimets forestående fald, og at han selv om føje tid skulle prædike i Umayyade-moskéen, Butis moské.²¹

Al-Butis betydning kommer imidlertid ikke kun fra hans prædikener. En anden og afgørende del af hans legitimerende virksomhed kommer fra hans fatwaer, som løbende publiceres. Fatwaer er svar på specifikke spørgsmål om, hvad islam siger om et bestemt emne. Spørgsmålene er som regel konkrete, og svaret har derfor juridisk karakter, om end fatwaer ikke længere har juridisk gyldighed i en domstol. Over hele Syrien bliver shaykher dagligt bedt om svar på spørgsmål om religionens stilling i dette eller hint. Men der er også behov for svar, der har autoritet og moralsk gyldighed ud over den konkrete situation. Det er noget, som store shaykher leverer, og som så publiceres nationalt. I mange lande er det en opgave for statens Mufti, men i Syrien er denne i stedet blevet en administrator (Skovgaard-Petersen, 2005). I praksis er udstedelsen af nationale fatwaer overladt til al-Buti. Og skønt al-Buti traditionelt har set sig selv som teknokraten, der blot videregiver, hvad der klassiske jura siger om et punkt, så er nogle af spørgsmålene igennem det seneste år af en stærkt politisk natur, og han har valgt at give politiske svar.

Ret kort efter at oprøret brød ud, gav al-Buti flere fatwaer, der forbød protesterne. Det har imidlertid ikke standset dem, og han har fået mange opfølgende spørgsmål, ofte af folk der synes at have meget i klemme moralsk og religiøst. Her er nogle eksempler på fatwaer om politiske emner, som al-Buti har givet det seneste år:

Den 14. juni 2011 blev han spurgt, hvem man skal følge, og hvordan man kan vide det, når nu de muslimske lærde er uenige om den politiske situation. Al-Buti svarer, at det i situationen er en god ting at forhindre, at store synder bliver begået, selv ved at gøre ting, man ellers ikke skulle. Koranen giver eksemplet med, at man kan beordre folk til ikke at fornærme afguderne, hvis det fører til, at afgudsdyrkerne så fornærmer Gud selv. Så man skal altid holde sig for øje, at man skal forhindre midlerne til en større synd, og det er det

som de folk der forhindrer provokerende handlinger faktisk gør. Det er etableret i religionen, og det burde enhver lærd vide.²²

Ugen efter blev al-Buti igen spurgt om det, at de lærde er splittet. Spørgeren kommer fra forstaden Douma, som tidligt gik ind i oprøret, fordi militæret skød uskyldige borgere. Asad undskyldte faktisk, men folk gik ud og demonstrerede og krævede snart også, at han trådte tilbage. De blev tilskyndet til det af nogle af de lokale *ulama*. Al-Buti svarer kort, at hvis profeten Muhammad kom tilbage til jorden og gav os sin lære på ny, så ville den slags folk sige, at han var med systemet. Ja, at han var en af ”magtens shaykher”...²³

Et fatwa fra samme dag er mere hjerteskræende. En anonym soldat fortæller, at han skød ind i en mængde, efter ordrer, og ikke ved hvem der blev dræbt, og hvem der blev såret. Han nages af sin samvittighed og overvejer selvmord. Men han har hørt, at al-Buti har givet et fatwa om soldater, der er tvunget til at skyde. Og han vil gerne vide: skal han udlevere sig selv til gengældelsesdrab, eller betale blodpenge? Og til hvem? Al-Buti svarer, at Gud er mere barmhjertig, end vi tror. Hvis en soldat ikke ved, hvorvidt han har såret eller dræbt folk, så er han ikke skyldig i kriminel forstand. Han må angre og bede til, at dem han ramte vil blive helbredt. Hvis han har dræbt en person, må han betale blodpenge til denne mands værge og faste i to måneder.²⁴

Det måske mest kontroversielle fatwa, fra den 7/7 2011, var som svar på et spørgsmål om den praksis, at sikkerhedsstyrkerne og de hyrede bander (*shabiha*) tvinger folk til at erklære, at deres herre ikke er Gud, men Bashar al-Asad. Al-Buti valgte ikke at fordømme denne form for undertvingelse, men gik i stedet til modangreb og sagde, ”hvorfør spørger du mig om resultatet? Hvorfor spørger du mig ikke om årsagen?” og gik videre til at fordømme demonstrationer og hvad han ellers mente, den pågældende måtte have været involveret i.²⁵ Det fatwa, og den torturpraksis, er taget op i forskellige videoer. Man kan undre sig over, at det ikke er fjernet.

Et senere fatwa, dateret 28 februar 2012, få dage efter en folkeafstemning om en ny forfatning, var et sådant politisk fatwa. Her begynder spørgeren med en længere lovprisning af al-Buti, som han elsker og har fuld tillid til. Han har læst al-Butis bog om jihad og er

på det rene med, at man ikke kan gå imod den siddende myndighed, og han elsker desuden også Bashar al-Asad og tror på hans reformprogram, og er en tilhænger af ”modstandsaksen” med Iran, Syrien, Hizbollah og palæstinenserne, ligesom han er sikker på at oprørerne er styret af Syriens fjender. Alligevel har han det skidt med de fejl, regimet begår, såsom tilladelsen af tortur og korrupsion. Han er også presset af sin bror, der siger, at han ved ikke at øve modstand imod regimet faktisk tillader det, som Gud har forbudt. Selv forsikrer han, at han egentlig er ligeglad med politik, og mener at det religiøst rigtige er at holde sig udenfor, men at det nager ham at være vidne til regimets ”fejltagelser”. Al-Buti svarer:

Det problem vi lider under er ikke vor uvidenhed om den position, som vi må tage over for det styre, der sidder i dag i Syrien: er det som du siger en modstandsstat, så støtter vi og hylder den, men er den derimod tynget af fejl, vildfarelser og undertrykkelse, så må vi gå fra den og sætte os til modværge. Nej, problemet er vores ejendommelige uvidenhed om, at det er Amerika og Europa (der adlyder Israels ordrer og pres), som har opridset en plan for at ødelægge Syrien ved at opsplitte det og omdanne det til rivaliserende småstater, gennemsyret af djævelske sekteriske krige som ikke lader sig bilægge. De har udpeget velkendte Golflande til at betale de nødvendige bidrag hertil, og de sender nu de påkrævede penge og våben, og man har udpeget det hold, som skal overtage magtens tøjler. Denne plan er nu sat i værk efter møder og konsultationer med Israel, i Tel Aviv og andre steder.²⁶

Al-Buti kommer ikke spørgerens moralske alvor i møde med forståelse. Han medgiver indirekte, at horrible ting sker, men som spørgeren holder han sig til den officielle linje om ”vildfarelser” og ”fejltagelser”. Disse kan kritiseres – som al-Buti vil mene han hele tiden har gjort – men er i sidste ende sekundære, stillet over for det faktum, at der findes en international konspiration. Her er intet spor af religiøs argumentation, men alene en politisk analyse, eller rettere konspirationsteori.

Al-Buti har her ligesom regimet opgivet at argumentere religiøst. Eller i hvert fald er den en form for juridisk argumentation han altid har fordømt. En af hans mere seriøse kritikere, den islamistiske tænker Motaz al-Khatib, påpeger, at al-Buti når han er presset faktisk

anvender de former for retlig argumentation, som han med sin insisteren på at følge en af de traditionelle retsskoler ellers i teorien tager afstand fra (al-Khatib, 2012):

- når han siger, at man ikke skal deltage i demonstrationer, fordi de fører til ”udgydelse af uskyldiges blod” så er det argumentet om at ”forhindre midlerne”.
- Når han forsvarede regimets beslutning om at kvinder skulle lægge sløret (på trods af hans generelle støtte til ansigtstildækning), var han nødt til at argumentere med den ”prioriteternes jura”, som han ellers skoser al-Qaradawi for.
- Og når han som her argumenterer for, at man skal støtte regimet på trods af dets overgreb, er det at bede demonstranterne om at se bort fra deres rettigheder under hensynet til at højere gode, nemlig kampen mod Israel. Men den idé om at sætte ummaens tarv over den specifikke jura er netop det, han har herset imod, siden han publicerede sin bog om faren ved ikke at følge en retsskole.

Med fatwaer som disse er det måske ikke sært, at al-Buti og ”shaykherne i Damaskus og Aleppo” ifølge modstandsbevægelsens websites fra det sønderskudte Bab Amr i Homs i februar 2012 fik tretten spørgsmål om fatwaer, heriblandt:²⁷

- a. Hvis en mand har mistet tre fjerdedele af sit ansigt, er det så tilladt, at han kun foretager renselsen før bønnen på den sidste fjerdedel?
- b. Hvis en kvinde der har mistet sine børn og sin mand i bombardementerne græder og jamrer så højlydt, at naboerne kan høre hende, er det så at regne for en synd?
- c. Er det tilladt at læse i et koraneksemplar, der er delvis brændt efter et bombardement?
- d. Mænd og kvinder ligger i samme rum på nødhospitalerne. Hvordan sones denne synd?
- e. Hvis man bliver bombarderet midt under bønnen, er det så tilladt at afbryde den for at samle ligene af børnene op, eller skal man først gøre bønnen færdig?

Er disse spørgsmål udtryk for kritik af al-Buti, for en bredere anti-klerikalisme, eller for en endnu bredere religionskritik? Næppe det sidste, men de rummer en bredere kritik af juristeri og skolastik, som nok kan siges at rette sig imod den religiøse klasse mere gene-

relt. Det er folk, der ikke bare lukker øjnene for massakrerne og regimets overgreb, men også i øvrigt har en tendens til at gå op i ligestyrelser eller understøtter kønsdiskrimination. Man mærker, at dele af oppositionen opfatter de store lærde som illegitime, også den dag præsident al-Asad er faldet.

Konklusion

Det syriske styre er gået fra at have en ideologi, Baath-ideologien, der havde en vis støtte, til næppe at have en ideologi. Det parti, hvis ideologi det støttede sig på, mister i den ny forfatning sin fortrinsstilling. Tilbage står den rå magt. I Gramscis termer er man gået fra en hegemonisk position, hvor magten er naturaliseret og dermed accepteret, til simpel dominans. De, der ifølge Gramsci skulle have opretholdt hegemoniet, var de store traditionelle intellektuelle. Det har imidlertid altid været ganske vanskeligt i en stat, hvor den numeriske majoritets identitet og ideologiske orientering var uden for rækkevidde for den herskende minoritet og dens intellektuelle. I det religiøst differentierede Syrien har hver religion haft sit eget ideologiske felt, og regimet måtte danne alliancer med dem alle, men naturligvis først og fremmest søge støtte blandt de sunni-muslimske *ulama*.

Said Ramadan al-Buti har igennem årtier været den centrale traditionelle intellektuelle i Syrien, som bidrog til at naturalisere styrets hegemoni. Det var aldrig noget komplet hegemoni på nogen måde; snarere var det et supplement til den militære dominans, et tilbud om en religiøs position man kunne acceptere og indrette sig efter. Men al-Butis budskab var alligevel afgørende, fordi det svækkede den oprørsideologi, islamismen, som først og fremmest bød sig til for den sunni-muslimske befolkningsgruppe. Al-Buti gav styret en religiøst-juridisk legitimitet, og han afpressede det koncessioner som på det sociale niveau gjorde det nemmere at argumentere for, at Syrien var en stat for konservative religiøse mennesker. Endelig bar han personligt vidne om herskerens fromhed; så et oprør imod Asad var også en anfægtelse af Butis redelighed og autoritet.

Opstanden i 2011 er primært en politisk omvæltning, hvor folk vil omstyrte et undertrykkende styre. Modsat 1980ernes opstand har religion været i baggrunden, særligt i begyn-

delsen. Ganske som kommunisten Gramsci ville have foretrukket det. Men Gramsci ville have forventet, at nye såkaldte organiske intellektuelle, der udgik fra arbejderklassen og var solidarisk med den, kom frem og tog kampen op med de store traditionelle intellektuelle. I det konfessionelt sammensatte Syrien er det faktisk også sket; al-Buti og Mufti Ahmad Hassoun bliver nu udfordret, ikke bare fra internationale store intellektuelle som al-Qaradawi, men lige så meget fra lokale organiske intellektuelle, som piller fjerene af dem i respektløse videoer og tekster. Nogle af videoerne synes at udtrykke en generel anti-klerikalisme – sådan som Gramsci også kendte den (men ikke specielt billigede den) i Italien. Det er et spørgsmål, hvad der bliver af den, når det revolutionære moment en dag er omme; de, der formulerer en generel religionskritik, er næppe i ”organisk” forbindelse med det store flertal af de protesterende, som især kommer fra de mere konservative sunni-muslimske højborge i landet. Flertallet synes at sige, at al-Buti har svigtet muslimerne, og at oprørerne er de ægte muslimer. Som i Egypten forestår der en kamp om at fylde et magtmæssigt tomrum, den dag Asad-styret falder. Ideologisk vil der næppe være et tilsvarende tomrum, for Baath ideologien var allerede ideologisk tom, og tendensen vil gå i en sunni islamistisk retning. Spørgsmålet bliver, om al-Buti kommer til at se den dag.

LITTERATUR

Böttcher, Annabelle, 1998: *Syrische Religionspolitik unter Asad*. Freiburg.

Al-Buti, Said Ramadan, 1973: *Ila kulli fatat tu'min bi allah*. Damaskus, Dar al-Farabi.

Carré, Olivier, 1980: Le Mouvement ideologue ba`thiste. I Raymond, André (ed): *La Syrie d'Aujourd'hui*. Paris, CNRS, pp. 185-224.

Christman, Andreas, 1998: *Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of Shaykh Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 9, 2, pp. 149-69.

Gramsci, Antonio, 2001: "The Formation of Intellectuals" I Leitch, Vincent (ed.), *Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: Norton, pp. 1135-1143.

Lenfant, Aranult: "L'èvolution du Salafisme en Syrie au XXIeme siecle". I Rougier, Bernard (ed), *Qu'est ce que le salafisme?*, Paris, PUF, pp. 161-78.

Khatib, Moataz al-, 2012: *al-Din wa al-sulta wa al-Ulama wa qadayat al-taghyir. Al-Buti namudhajan*. Al-Hayat, 21/1 2012.

Pierret, Thomas, 2008: "Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba`thist Syria". I Lawson, (ed), *Demystifying Syria*. London, Saqi, pp. 70-84.

Pierret, Thomas, 2009: *Les cadres de l'élite religieuse Sunnite: Espaces, idées, organisation et institutions*. Maghreb-Machrek 198. Hiver 2008-09, pp. 1-11.

Pierret, Thomas, 2011: *Baas et islam en Syrie*. Paris: PUF.

Skovgaard-Petersen, Jakob, 2005: "Levantine State Muftis: an Ottoman Legacy?" i Özdalga, Elisabeth (ed.): *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy* s. 274-288. London & New York, RoutledgeCurzon.

Skovgaard-Petersen, Jakob, 2009: Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar. I Graef & Skovgaard-Petersen (eds): *The Global Mufti*. Hurst and Columbia UP, pp. 27-53.

Stowasser, Barbara, 2009: "Yusuf al-Qaradawi on Women". I Graef & Skovgaard-Petersen (eds): *The Global Mufti*. Hurst and Columbia UP, pp. 181-212.

Forfatterpræsentation

Jakob Skovgaard-Petersen (f. 1963), Dr. Phil, Professor i islamiske og arabiske studier på Københavns Universitet og leder af Center for den Ny Islamiske Offentlighed <http://www.nyislamiskoffentlighed.hum.ku.dk/>.

2005-08 direktør for Det Dansk-Egyptiske Dialog Institut i Cairo, og

2007-10 formand for bestyrelsen for Nordisk Selskab for Mellemøst-studier.

Forskningsområde: Egypten, Libanon, Syrien, Saudi-Arabien.

Interessefelter: Islam i den arabiske verden 1800-2011. Særligt gruppen af de islamiske lærde og ny muslimske intellektuelle, islamisme, islam på TV, og udviklingen af klassiske islamiske genrer som prædikener og fatwaer.

Herudover arabiske medier, parlamenter, retssystemer og sociale bevægelser.

Blandt hans internationale publikationer er:

Defining Islam for the Egyptian State - Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā (Leiden: Brill, 1997);

(co-edited with H.C. Nielsen): *Middle Eastern Cities 1900-1950: Public Spheres and Public Places in Transformation* (AUP, 2001), and

(co-edited with Bettina Gräf): *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. (London, New York: Hurst/Columbia UP, 2009)

På dansk er bl.a.:

Moderne islam. Muslimer i Cairo. Gyldendal, 2007.

Al-Azhar. Forlaget Vandkunsten, 2007.

Satanisk, guddommeligt og såre menneskeligt. Rushdie-sagen 10 år senere. Gyldendal, 1999.

Islam på arabisk TV. Forlaget Vandkunsten, 2013.

¹ <http://syrianow.sy/index.php?p=34&id=25455>

² <http://www.nabd-sy.net/index.php/monaw3at/8671-2011-04-06-11-02-52.html>

³ <http://www.youtube.com/watch?v=MeSz7zvhcIs>

⁴ <http://www.facebook.com/X.Bouti>

⁵ <http://www.facebook.com/pages/%D9%85%D8%B9%D8%A7-%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%82%D8%A7%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%88%D8%B7%D9%8A-Together-to-overthrow-booty/23039656972004#!/Syrian.sadam>

⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=kt21n0ScrfE>

⁷ <http://www.onislam.net/arabic/fiqh-a-tazkia/faith-reflections/129040-2011-02-22-07-00-21.html>

⁸ Sammenklippet i <https://www.youtube.com/watch?v=SECeE0vGWsw&feature=related>

⁹ https://www.youtube.com/watch?v=83OA7w_Nl6M

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=esel8Mzl7e8&feature=related>

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=NN9keO9QdVE&feature=related>

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=1CJLDKcJhZc>

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=D34oXbfWfTQ&feature=related>

¹⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=7utJp6nx5MI&feature=related>

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=46TMrzSUKhg&feature=related>

¹⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=yq6HJCRqICM>

¹⁷ <http://www.facebook.com/Sh.AIBouti>

¹⁸ <http://www.naseemalsham.com/ar/home.php>

¹⁹ http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=speeches&pg_id=42

²⁰ http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=speeches&pg_id=42

²¹ <http://syrianmasah.net/arabic/articaldetails13931.html>

²² http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=13748&back=1986

²³ http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=14317&back=8913

²⁴ http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=14375&back=8913

²⁵ http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=14658&back=8928

²⁶ http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=31368&back=8928

²⁷ <http://syria.alsafahat.net/?p=16913>

Jakob Skovgaard-Petersen: *Islam på tv i den arabiske verden.*

**Seks foredrag af Jakob Skovgaard-Petersen
Vandkunsten 2013, 199 kr. Udkommer
april 2013.**

I 2012 modtog professor, dr. phil. Jakob Skovgaard-Petersen fra Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet Rosenkjærprisen. Prisen er opkaldt efter DRs tidligere foredragschef Jens Rosenkjær (1883-1976), og den er siden 1963 blevet givet til ”en fremtrædende forsker eller kulturpersonlighed, som evner at gøre vanskelige emner tilgængelige for et bredere publikum i en forståelig og levende form”, som det hedder i formålsparagraffen. Skovgaard-Petersen modtog prisen for hans ”evne til generelt at kommunikere håndfast i en dialogisk form”, som det hed i motivationen ved prisoverrækkelsen. Prismodtageren forpligter sig til at give en række radioforedrag om det vanskelige emne, de har gjort bredt tilgængeligt. Skovgaard-Petersens foredragsemne tog udgangspunkt i de emner, som *Center for den Nye Islamiske Offentlighed* beskæftiger sig med. Et center han har været leder af siden 2008. De seks foredrag er i bogen udvidet med noter og referencer samt et reflekterende efterord.

Indledningsvis stiller Skovgaard-Petersen spørgsmålet: Hvad har religion med tv at gøre? For at svare på spørgsmålet vender han først blikket mod de grundlæggende religionssociologiske præmisser, som henholdsvis Emile Durkheim (d. 1917) og Max Weber (d. 1922) udviklede i deres beskrivelse af relationen samfund og religion. Religion er et samfundsmæssigt produkt, som både forankrer værdier og normer, der får samfund til at hænge sammen, og som samtidig er en dynamisk institution, der får individer til at handle og forandre samfund. Religion bliver i dette per-

spektiv en kollektiv institution, som reflekterer samfundets institutioner, forestillinger og værdinormer. Det religionssociologiske perspektiv bliver overført til at beskrive tv'ets rolle i samfundet. Det vil sige, Skovgaard-Petersen viser, hvordan religion og tv, som samfundsinstitutioner har visse paralleller. Begge fænomener er fællesskabende, det er et medium for følelser, engagement, viden om samfund og bidrager til (re)konstruktionen af værdier og normer. Det religionsvidenskabelige blik smelter dermed sammen med det medievidenskabelige i studiet af islam på arabisk tv. Det giver både nye indsigter i, hvordan islam fortolkes i den arabiske verden, og for tv'ets rolle som kulturinstitution i (den arabiske) verden.

Skovgaard-Petersen gør teksten levende ved at bruge sin egen barndoms tv-ritualer som billede på tv-udviklingen og bringer dermed sin egen historie i spil. I Skovgaard-Petersens barndom, som i så mange lignede barndomshjem i 1960'erne og 1970'erne, var det at se tv et ritual for hele familien. Fjernsynet var udformet som et husalter, og dagen efter kunne man i skolen sammen med klassekammerater diskutere aftenens udsendelser, reflektere over (re)præsentationen af verdens begivenheder og af dramatiseringer over historier og liv. Sådan var det ikke kun i Danmark, men også i eksempelvis Tyrkiet, som Skovgaard-Petersen viser det med en reference til Orhan Pamuks seneste bog, *Uskyldens Museum*, hvor en vigtig del af handlingen udspiller sig foran tv-skærmen i en bestemt familie, og hvor tv-ritualerne minder om dem, Skovgaard-Petersen beskrev fra sin egen barndom. Historierne, der fortælles i det tyrkiske tv, er de samme, som vi kender fra Danmark - det er de samme internationale nyheder der kører over skærmen, og det er de samme amerikanske kriminalserier, som de refererer til i samtalerne. Vi er, som Skovgaard-Petersen meget rigtigt observerer, alle seere af de samme begivenheder, af de samme fiktioner, på tværs af grænser, og når vi snakker

med den tyrkiske muslim i Istanbul, har vi forbausende mange fælles referencer politisk og kulturelt. Eller som Skovgaard-Petersen lakonisk udtrykker det, i dag refererer unge fra København og Beirut "til afsnit af "Friends", som man engang ville have citeret kapitler i Femte Mosebog". I dette perspektiv har tv'et overtaget nogle af de funktioner, som religion engang havde, som fællesskabsbærende institution og fortolker af begivenheder, men alligevel fortolkes verdens politiske og kulturelle begivenheder ikke ens af unge i København og Beirut - den lokale kontekst, de lokale programmers repræsentation af politiske og kulturelle begivenheder er med til at definere lokalt forankrede fortolkningspakker af virkeligheden. Det er på den ene side de ligheder mellem tv-udsendelser globalt set og på den anden side de lokale fortolkningspakker af politiske og kulturelle begivenheder, som får Skovgaard-Petersen til at benytte tv-produktioner som udgangspunkt for studiet af kulturer. Samtidig er det et oplagt sted at starte sin undersøgelse, hvis man, som Skovgaard-Petersen, vil vide noget om arabernes forhold til islam i dag. Islam fortolkes og formes på tv og virker i et durkhemiansk perspektiv fællesskabsdannende. Men tv'et bliver også en arena, hvor kultur- og religionskampe udspiller sig, hvor seerne i et weberiansk perspektiv vælger de elementer, der giver mening i deres aktuelle livssituation.

Ramadan som samfundsmæssigt fænomen bliver brugt til at beskrive den transformation, som de arabiske samfund har undergået set gennem den særlige optik, som religion og fjernsyn udgør. Skovgaard-Petersen begynder analysen for 25 år siden Egypten i 1987, hvor han første gang oplevede ramadanen tæt på. Det var fællesskab i familie og nærsamfund i stats-tv'ets tid og ramadanens underholdnings- og forbrugermæssige værdi udspillede sig i tv'et med quizshows og daglige serier (ligesom julekalenderen) i ramadanen uden nævneværdigt religiøst indhold. I 2012 var situa-

tionen en anden. Antallet af tv-kanaler er steget kraftigt, ligesom i Danmark. Tv-kanalerne forsøger at nå hele den arabiske verdens seere, hvilket også gør den nationale kontekst mindre betydningsfuld. Udbuddet af tv-udsendelser er enormt, konkurrencen om seerne hård, og alene den traditionelle ramadanserie fandtes i 120 udgaver i 2012. Serierne har ofte et underliggende politisk og/eller moralsk budskab – det kan eksempelvis være en understregning af det konfliktfyldte forhold til Israel og polarisering mellem kristne og muslimer med moralen, at man skal kunne leve sammen på tværs af religioner. I 2012 satsede den saudisk ejede tv-kanal MBC stort og sendte den dyreste arabiske tv-serie nogensinde, *Omar*, om Omars forbilledlige liv fra hyrdedreng til Muhammeds våbenfælle og senere kalif. Det er, ifølge Skovgaard-Petersen, næsten også den eneste af de ca. 120 serier med religiøst indhold (serien kan i øvrigt ses her:

www.mbc.net/ar/programs/omar.html). Der er en pointe i, at serien kan ses gratis, og det er, at arabisk tv ikke skal tjene penge, men sprede et særligt budskab, som i dette tilfælde stemmer overens med en saudisk sunni-muslimsk islamforståelse. Dermed vil en del shiitter også tolke seriens budskab, som vendt mod dem. Omar er ikke et forbillede blandt shiitter, og serien bidrager da også til at øge spændingen mellem sunnier og shiaer. Serien har også vist sig at være kontroversiel blandt lærde sunnimuslimer. Det skyldes, ifølge Skovgaard-Petersen, spørgsmålet om billedforbuddet, som tidligere betød, at enhver fremstilling af mennesker og dyr var forbudt. Det er i årenes løb, ikke mindst på grund af disse tv-serier, blevet indsnævret til islams mest hellige personer og altså ikke uden protester fra lærde. Muhammed er i serien den eneste person, hvor billedforbuddet overholdes. Hans person optræder kun som en stemme. Samtidig forsøger seriens producere at imødekomme kritik fra religiøse lærde ved ind-

ledningsvis, før hvert afsnit at sikre, at islamiske lærde har godkendt serien. Dermed reflekterer tv-seriens underliggende personfremstilling et teologisk brud med fortidens fortolkning af billedforbuddet af forskellige lærde i den arabiske verden.

I kapitlet om den ideologiske og religiøse kamp om hjerter og hjerne viser Skovgaard-Petersen, at TV hurtigt blev det primære redskab til at opdrage folk, da arabiske lande etablerede statslige TV-kanaler (det gælder for den sags skyld også i vestlige lande – tænk bare på OBS-udsendelserne). Et moderne ideal om oplysning; *tanwir*. Siden blev idealet om oplysning synonymt med loyalitet overfor magtens elite. I satellitalderens tid er islam et langt større og mere dynamisk tema på kanalerne, end det var på de gamle jordbaserede hovedkanaler.

I 2012 nærmer man sig 700 arabiske satellitkanaler. Et pluralistisk dynamisk og underholdende indslag i den mellemøstlige virkelighed. Danmark har ikke en eneste satellitkanal, som Skovgaard-Petersen præcist udtrykker det. Investeringerne i medier og kanaler er politisk legitimeret, og reklamemarkedet kan ikke bære udgiften alene. Således er der, som eksempelvis i Danmark, en statsfinansiering- og indflydelse, som præger kanalernes indhold. Samtidig bruges de enorme personlige formuer i oliefamilierne til at skabe et loyalistisk mediesystem med stabile patron-klientforhold mellem politiske magthavere og tv-filantroper. I satellitalderen er saudiske penge leverandør af meget andet end islamisk konservatisme. Det er et interessant perspektiv – al den stund, at salafisternes politiske og økonomiske elite er med til at reformere islam i en mere liberal retning – og måske samtidig undergrave deres egen position.

Kapitlet om nye islamiske kanaler og formater viser måske bedst, hvordan islam tolkes i en nutidig kontekst, og præsenterer vigtige begreber og personligheder indenfor islam – eksempelvis be-

greberne *istifta* og *fatwa* samt eksempelvis personer som de radikale islamisters ideologiske forbillede Sayyid Qutb (d. 1966) og den mest magtfulde sheik i den sunnimuslimske verden i dag Yusuf al-Qaradawi. Dermed kan bogen også med stor fornøjelse læses med henblik på at opnå en bredere viden om islam i den arabiske verden i dag.

Børne- og ungdomsprogrammer er interessante for deres iboende islamisk inspireret tv-pædagogik. Den saudiske Ahmad al-Shuqayri laver ungdomstv, der fortolker Koranen i en nutidig kontekst og ser på andre samfund, som, han i højere grad mener, efterlever koranens forskrifter. Her er især Japan åbenbart et land, der på mange måder lever op til islams idealer om hygiejne, rationalitet, videnskabelighed, etik og åbenhed overfor andre kulturer. De saudiske satellitkanaler hører i øvrigt til de mere liberale kanaler, der prøver grænser af for, hvad der er muligt i en muslimsk kontekst. Omvendt er de doktrinære programmer i højere grad produceret i pluralistiske stater som Libanon. Al-Shuqayris tv er en form for prædiken, som har givet ”islamisk prædiken en renaissance, fordi den har vristet den islamiske reformisme ud af de autoritære staters klør”, som Skovgaard-Petersen skriver. Det er et interessant perspektiv, som understreges i alle foredrag, dvs. hvordan de panarabiske satellitkanaler er med til at underminere de autoritære staters autoritet og legitimitet og dermed var et bærende element i det arabiske forårs oprør i forskellige lande i Mellemøsten. De muslimske tv-prædikanter sammenlignes, med rette, med amerikanske *televangelists*. Parallellen er oplagt, også når det gælder televangelisternes opgør med traditionelle autoriteter og den karismatiske lederskikkelse, som tv-prædikanten også repræsenterer.

Spørgsmålet om ytringsfrihed diskuteres mere eller mindre direkte i alle seks kapitler. Hvad er muligt at tillade sig i en mellemøstlig virkelighed fra liberale til totalitære styresystemer, mellem

religiøs fundamentalisme og tolerance og frisind? *Jyllands-Postens* Muhammedtegninger er et spørgsmål, der har optaget mange satellitkanalers programflader af flere omgange. Analysen af de syriske tv-dramaer, især serien *Verdens Tag* i 30 afsnit, viser, hvordan *Jyllands-Postens* karikaturer både var anledning til kritik af tegningernes rationale, men samtidig også til ”betydelig arabisk-muslimsk selvkritik”, som Skovgaard-Petersen skriver. De syriske tv-dramaer er et kapitel for sig i mere end en forstand. De dominerer markedet for store tv-dramaer og ofte med en historisk baggrund, som *Verdens Tag*, der blander nutidige begivenheder med Ahmad ibn Fadlans beretning fra en rejse mod nord til det barbariske folk *rus* (vikingerne) i 921 beordret af kaliffen i Bagdad. Den syriske tv-industri er, som landet, i opløsning, og selvom der stadig laves tv-dramaer, er det på et lavt blus.

Islam på tv i den arabiske verden er interessant for et bredt publikum, som interesserer sig for, hvad der sker i den arabiske verden samfundsmæssigt og kulturelt. Tv i Mellemøsten er et *image mundi* på den arabiske verdens forhold til islam i dag, eller som Skovgaard-Petersen skriver, det er ”tv et sted, hvor samfundet fremstiller sig selv og debatterer sig selv”. Den er naturligvis især interessant for studerende på Mellemøstenstudier, religionsvidenskab og medievidenskab, hvor den sikkert vil blive læst flittigt i de kommende år. Det er en bog, man bliver klog af at læse, og det er vigtigt at understrege, for det er en stor udfordring at skrive indsigtfuldt, så et bredt publikum kan forstå og læse teksten samtidig med, at værket kan benyttes af både forskere og studerende som reference i artikler og opgaver.

Brian Arly Jacobsen, ph.d., adjunkt,
Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier,
Københavns Universitet.

John R. Bowen: *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secular State.* Princeton: Princeton University Press, 2010, 230 sider.

Med boken *Why the French Don't Like Headscarves* (2007) sökte den nordamerikanske antropologen John R. Bowen frilägga den offentliga Republikanska diskursen om islam i Frankrike. Hans senaste bok – *Can Islam be French?* – handlar inte om det icke-muslimska Frankrike. Det är istället, åtminstone primärt, ett försök att ge en innifrån bild av det muslimska Frankrike och av muslimers förståelse och hantering av det omgivande sociala landskapet.

Boken består av tre delar. I den första, inledande delen ger Bowen ett historiskt och sociologiskt porträtt av islam i Frankrike. Med bokens andra del söker författaren fånga några muslimska miljöer i städer som Paris och Marseilles, alltifrån förorterens enkla bönelokaler till de katedralliknande moskéerna och vidare över till de virtuella mötesplatserna på Internet. I den tredje delen fokuseras den debatt som förs bland tongivande aktörer i dessa miljöer, det vill säga bland imamer, muslimska intellektuella, utbildningsentreprenörer och förläggare. Det är denna del som är bokens mest centrala och mest originella. Bowen ger en detaljerad och komplex bild av den diskussion som förs bland en del av islams franska företrädare om vad det innebär att leva som muslim i Frankrike. Hur gör muslimer när de gifter och skiljer sig och kan de ansöka om bostadslån? Finns det, kort sagt, distinkta franska muslimska normer? Diskussionen förs, menar Bowen, egentligen på två olika plan. Förenklat kan man säga att debatten på det första planet handlar om vad som är bäst för muslimer i en icke-muslimsk miljö och på det andra planet – ett slags metaplan – om hur man bäst når fram till sådana slutsatser, det vill säga vilka religiösa tanketraditioner som egentligen är användbara och relevanta.

Bowens bok är utan tvekan ett väsentligt bidrag till den växande forskningen om islam i Europa. Samtidigt, och det måste också sägas, är *Can Islam be French?* ytterligare en påminnelse om vad som allt mera framstår som den europeiska islamforskningens *etnografiska slagsida*. Fallstudier av enskilda muslimska miljöer, liksom intervjuer med olika offentliga företrädare för islam, ger

förvisso tillgång till värdefulla insikter om strömningar och kontroverser, men med styrkan i sådana detaljrika studier följer också svagheter. Studier av det slaget ger begränsade möjligheter att systematiskt jämföra situationen för islam och för muslimer i olika europeiska länder och därmed begränsade möjligheter att uttala sig om betydelsen av till exempel välfärdspolitiska system eller av variationer i förhållande mellan stat och religionsutövning. Detta skall inte missförstås. Etnografiska studier kommer förvisso alltid att behövas, särskilt när de har de kvaliteter som Bowens bok har. Men vad som nu framför allt erfordras för att vitalisera forskningen om islam i Europa är representativa och metodiskt välgjorda tvärsnittundersökningar av islam som organiserad religionsutövning. Hur länge skall vi egentligen behöva vänta på sådana studier?

Av Klas Borell
professor i sociologi, Institutionen för socialt arbete, Mittuniversitetet.