

Tidsskrift for **ISLAM**
FORSKNING

Islamic Studies Journal

**MODERN MUSLIM
SUBJECTIVITIES**

VOL 11 · NO 1 · 2017

Ansvarshavende redaktør: dr.phil., professor Garbi Schmidt

Koordinerende redaktør: ph.d.-stipendiat Tina Dransfeldt Christensen

Gæsteredaktør: ph.d., lektor Kirstine Sinclair

Redaktion

Garbi Schmidt, Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Tina Dransfeldt Christensen, Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Mark Sedgwick, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Tim Jensen, Institut for Historie, Religionsstudier, Syddansk Universitet; Thomas Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen, Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Saer El-Jaichi, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

Design: Carl H.K.-Zakrisson

Layout: Per Baasch Jørgensen

Bestyrelse for Forum for Islamforskning

Garbi Schmidt (formand), Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Ehab Galal (næstformand), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Kirstine Sinclair (sekretær), Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet; Niels Valdemar Vinding (kasserer), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Martin Riexinger (medlem), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen (suppleant), Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Tina Dransfeldt Christensen (suppleant), Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet.

Referee-panel

Safet Bektovic, ph.d., førsteamanuensis, Universitetet i Oslo; Jørgen Bæk Simonsen, dr. phil., lektor, KU; Ehab Galal, ph.d., lektor, KU; Lise Paulsen Galal, ph.d., lektor, RUC; Thomas Hoffmann, ph.d., professor (mso), KU; Brian Arly Jacobsen, ph.d., lektor, KU; Saer El-Jaichi, ph.d., ekstern lektor, 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 Kofoed Rasmussen, ph.d., kultursociolog; Lene Kühle, ph.d., professor (mso), 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., lektor, AU; Helle Lykke Nielsen, ph.d., lektor, SDU; Jørgen S. Nielsen, adjungeret professor, KU; Marie Vejrup Nielsen, ph.d., lektor, AU; Jonas Otterbeck, dr. fil, Malmö högskola; Catharina Raudvere, professor, KU; Joshua A. Sabih, dr. theol., lektor, KU; Garbi Schmidt, dr. phil., professor (mso), RUC; Mark Sedgwick, ph.d., professor (mso), AU; Jakob Skovgaard-Petersen, dr. phil., lektor, KU; Niels Valdemar Vinding, ph.d., post.doc., KU; Margit Warburg, dr. phil., professor, KU; Morten Warmind, ph.d., lektor, KU.

ISSN: 1901-9580

© Forfatterne og Tidsskrift for Islamforskning

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) og udkommer to gange årligt. Artikler undergår peer-review. Første udgave af *Tidsskrift for Islamforskning* udkom 17. oktober 2006.

Hjemmeside

www.tifoislam.dk

Medlemskab af FIFO

Hvis du ønsker at blive medlem af foreningen, skal du sende en en anmodning om optagelse til info@islamforskning.dk. E-mailens skal indeholde en beskrivelse af dit 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 på info@islamforskning.dk

Uopfordrede artikler

sendes til redaktøren:
tifo.redaktion@gmail.dk

Indhold

Tina Dransfeldt Christensen Forord 4

Temasektion: Modern Muslim Subjectivities

Kirstine Sinclair Indledning: Moderne muslimsk subjektivitets-formation 6

Dietrich Jung The Formation of Modern Muslim Subjectivities: Research Project and Analytical Strategy 11

Sofie Pedersen Poster Children of Integration and the Question of Being a “Good Danish Muslim” 30

Line Mex-Jørgensen Den egyptiske revolution 2011 og det gode liv – en analyse af slogans og sange 48

Mark Sedgwick Eclectic Sufism in the Contemporary Arab World 65

Kirstine Sinclair Er klinisk psykologi brugbart, sheikh? 83

Mervat Hatem Revolutioner, modernitetskriser og produktion af kønssubjektiviteter i Egypten 99

Åben sektion

Mounir Ainouz Reformbevægelsen: Liberal salafiyya i Marokko 108

Forord

Vi er i redaktionen på *Tidsskrift for Islamforskning* glade for at kunne præsentere dette temanummer om islam, modernitet og subjektivitetsdannelse. Det kollektive forskningsprojekt “Modern Muslim Subjectivities” (2013-2018) indskriver sig i en langstrakt, men til stadighed aktuell postkolonial diskussion om brugen af såkaldt vestlig videnskabsteori i studiet af islam og den muslimske verden. Er moderne muslimsk subjektivitetsdannelse fundamentalt forskellig fra vestlig subjektivitetsdannelse, og kalder studier af islam og muslimer derfor på andre metoder og teorier end såkaldt vestlig videnskabsteori? Det er et af det kollektive forskningsprojekts hovedspørgsmål, som artiklerne i dette temanummer går kritisk til.

Som Homi K. Bhabha allerede i 1984 argumenterede, er ideen om en universel og neutral videnskabsteori stærkt eurocentrisk, og den er sjældent kritisk bevidst om egne grundantagelser og blinde vinkler. Men modargumentet, at historisk og ideologisk bestemt vestlig modernitet, herunder individualisme, liberal humanisme, autonomi, fremskridt osv., ikke adækvat kan beskrive det “koloniale subjekts” (her: muslimers) erfaringer, indskriver sig, ifølge Bhabha, i det samme epistemologiske system, hvor modsætningen til vestlig videnskabsteori bliver blind imitation af en “autentisk” og “eviggyldig” tradition.

I stedet for at lade kanoniske tekster og autoritative fortolkninger af disse være målestok for moderne muslimsk subjektivitetsdannelse – en metode, som har karakteriseret den orientalistiske forskningstradition – analyserer de delprojekter, som præsenteres i temasektionen, sociale praksisser og religiøse diskurser med udgangspunkt i såkaldt vestlig socialteori. Formålet er at udfordre den antagelse, at muslimsk subjektivitetsdannelse skulle være fundamentalt anderledes end vestlig subjektivitetsdannelse og at diskutere moderne subjektivitetsdannelse som en flertydig størrelse. Det vil sige, at delprojekterne opererer ud fra den antagelse, at man uden at universalisere kan anvende vestlig socialteori i studiet af islam og muslimer, og at ny empiri omvendt kan bidrage til en kritisk udvikling af eksisterende teori-

er om modernitet og subjektivitetsdannelse.

Sociolog Abdelkébir Khatibi har i denne sammenhæng bl.a. peget på nødvendigheden af en dobbeltkritik. Det vil sige, en samtidig kritik af ideen om, at alene vestlig videnskabsteori er universaliserbar, mens ikke-vestlig teori altid er kulturspecifik og kun anvendelig i den kontekst, den er udtænkt. Khatibis dobbeltkritik har i den forstand til formål at dekonstruere det hierarkiske forhold mellem vestlig tænkning og arabisk tænkning og forestillingen om, at modernitet er et vestligt fænomen, som muslimer enten kan imitere på bekostning af deres egen kulturelle og religiøse tradition eller afvise for at beskytte sidstnævnte. I denne forstand hænger Mounir Ainouz' artikel "Reformbevægelsen: Liberal salafiyya i Marokko" i den åbne sektion af dette nummer fint sammen med temanummerets artikler. Som et hybridfænomen er den marokkanske liberale salafisme netop et udtryk for, at modernitet kan antage mange former, og at ny empiri kan udfordre vores forståelse af forholdet mellem tradition og modernitet. Samtidig viser Ainouz, at arabiske kritikere som Muhammad 'Ābed al-Jābrī kan bidrage med kritiske perspektiver på aktuel forskning i salafisme, som i høj grad har fokuseret på terror, militant aktivisme og ekstremisme på bekostning af salafistiske bevægelser, der udfordrer vores forståelse af salafisme og demokrati som hinandens modsætninge.

Ph.d. og lektor ved Center for Mellemøststudier på Syddansk Universitet, Kirstine Sinclair, er gæsterektor på temasektionen, og artiklerne heri er præsenteret i hendes indledning.

God læselyst!

Litteratur

- | | |
|---|--|
| <p>Bhabha, Homi K. 1984. "Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism." In <i>The Theory of Reading</i>, edited by Frank Gloversmith, 93-122. Sussex: The Harvester Press.</p> | <p>Khatibi, Abdelkébir. 1983. <i>Maghreb pluriel</i>. Paris: Denoël.</p> |
|---|--|

Indledning: Moderne muslimsk subjektivitetsformation

Vi er meget glade for i dette nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* at kunne præsentere projektet ”Modern Muslim Subjectivities”. Projektet er finansieret af FKK, Velux Fonden og Carlsbergfondet. Det løber i perioden 2013-2018 under ledelse af professor Dietrich Jung fra Syddansk Universitet (SDU) og består af en række delprojekter og øvrige aktiviteter, som vil blive beskrevet kort i denne indledende tekst.¹ Temanummeret giver også en mere dybdegående præsentation af et udvalg af delprojekterne i artikelform og en enkelt, der mere har karakter af en afrapportering. Der er således her tale om et temanummer, som på henholdsvis dansk og engelsk præsenterer dels fem igangværende delprojekter, dels projektets teoretiske ramme.²

Projektets idé

Projektet udspringer af en undren: Hvorfor har socialteorien været optaget af at udvikle begreber, der næsten udelukkende forholder sig til empirisk materiale fra vestlige samfund og kontekster? Hvorfor er der blandt forskere og praktikere implicit en forestilling om, at vi har behov for helt andre teoretiske rammer, metoder og begreber for at forstå og forklare, hvad der sker uden for det, vi kalder Vesten? I projektet er det især idéer omkring modernitet og rammer for identitetsdannelse, der har interesse.

Antagelsen i projektet er, at der blandt forskere og teoretikere i kristne og overvejende sekulære majoritetslande er en forventning om, at modernitet er et spørgsmål om netop religionens rolle i individers liv og selvforståelse og i staters opbygning, samt at man kun kan tale om moderne subjektivitetsformation under vilkår, der svarer til dem, vi kender fra Vesteuropa, Nordeuropa og Nordamerika. Religionens rolle i Nordamerika er naturligvis

1. Projektet har modtaget støtte fra det Frie Forskningsråd, Kultur og Kommunikation (kr. 5.549.401) og Velux Fonden (kr. 4.987.500). Desuden støtter Carlsbergfondet feltarbejde til delprojektet ”The Role of Islamic Universities in Modern Muslim Subjectivity Formation in Europe and the USA” med kr. 50.000.
2. Vi er glade for fagfællebedømmernes konstruktive kommentarer til de enkelte bidrag samt fremhævelse af de tværgående temaer bidragene imellem.

helt anderledes end i Europa, men adskillelsen fra staten er ganske strikt og muliggør en sammenligning. Delprojekternes ambition er at udfordre denne antagelse ved dels at forholde sig til definitioner for modernitet og subjektivitetsdannelse, som udviklet af Dietrich Jung (Jung 2017, Jung & Sinclair 2014, 2015), dels at give empirisk materiale til en problematisering af Vestens særkende i denne forbindelse. Vi identificerer således forskellige kontekstualiserede skabeloner for subjektivitetsformation – altså rammer inden for hvilke den enkelte kan forme og udtrykke sin identitet – med udgangspunkt i sociologiske teorier og illustrerer derpå med eksempler fra muslimske majoritetssamfund, hvorledes de rammer, der her er til stede, og de udtryk, individets identitetsdannelse får, svarer til dem, man kender fra vestlige sammenhænge.

Delprojekter, følgegruppe og aktiviteter

Projektet består af en gruppe personer, der hver især står for et delprojekt, samt en følgegruppe bestående af sociologer, religionshistorikere og islamologer. Alle vil i løbet af projektperioden deltage i workshops som opponenter, samtalepartnere og kritiske læsere, hvormed de bidrager konstruktivt til såvel udviklingen af projektrammen som de enkelte delprojekter.

De ansvarlige for delprojekterne er først og fremmest projektets ankerperson og bevillingshaver professor Dietrich Jung (SDU), som er hovedansvarlig for formuleringen af projektets idé og den teoretiske ramme for delprojekterne. Dernæst er en gruppe på i alt fire ph.d.-studerende alle med base på SDU ansvarlige for med empirisk materiale fra De Forenede Arabiske Emirater, Danmark, Malaysia, Indien og Egypten at udfolde de største bidrag til projektet. Det drejer sig om Martin Ledstrup, som forsvarede sin afhandling *Oscillations of Nationhood. A Sociology of In-betweenness in the United Arab Emirates* i 2015, Sofie Pedersen med projektet *The Welfare State and Visions of the Good Life: Subjectivity Formation among Young Muslim Students in Denmark*, Gry Hvass Pedersen med *Modernity, Islamic Traditions and Higher Education: Visions of Modern Islamic Universities and Students' Muslim Selfhood in Asia* og endelig Line Mørgensen med projektet *The Egyptian Revolution and the formation of modern subjectivities in everyday life*. To af disse fire

projekter præsenteres med artikler i dette temanummer. Herpå følger hhv. professor Mervat Hatem fra Howard University i Washington D.C., USA, og professor (mso) Mark Sedgwick, Aarhus Universitet (AU), som bidrager med to mindre studier fra en egyptisk kontekst om revolutioner og køn og om transnational sufisme. Begge delprojekter er præsenteret her. Hatems med en kortere afrapportering, Sedgwicks i artikelform. Endelig bidrager undertegnede med et lille studium af islamiske universiteter i USA og Storbritannien, som ligeledes er præsenteret i artikelform i dette nummer.

Herudover bliver projektet fulgt af en interdisciplinær gruppe kolleger, der som nævnt deltager i workshops, seminarer og konferencer. Det drejer sig om sociolog Bryan Turner fra City University, New York, USA, religionshistoriker Peter Beyer fra University of Ottawa, Canada, islamolog Richard C. Martin fra Emory University and Virginia Polytechnic University, USA, og endelig politolog Morten Valbjørn fra Aarhus Universitet.

Indtil videre har delprojekterne været præsenteret og diskuteret på konferencer og seminarer både i Danmark og internationalt. Projektet var eksempelvis repræsenteret med et panel og fire papers på den årlige konference i *American Association of the Sociology of Religion* i august 2015 i Chicago, ligesom den teoretiske ramme er blevet præsenteret for kolleger og studerende i Danmark, Tyskland, Storbritannien, Italien, USA, Canada, Australien, Malaysia, Singapore og Indien undervejs.³ Senest har projektet været præsenteret med et panel på den årlige konference afholdt af MESA, *Middle East Studies Association*, som i november 2017 i Washington D.C. udgjorde verdens største forsamling af mellemøstforskere.

Temanummerets indhold og organisering

Den første artikel i temasektionen præsenterer den overordnede teoretiske ramme for projektet. Her viser Dietrich **Jung** med afsæt i *state of the art*, hvilke personers arbejde projektidéen udspringer fra, og han argumenterer for, at studier af muslimsk subjektivitetsformation er velegnede til at diskutere vidtfavnende spørgsmål om modernitet. Han behandler i den indledende artikel projektets forskningsspørgsmål: Er moderne muslimske subjekter fundamentalt forskellige fra vestlige subjektiv-

3. For flere informationer om aktiviteter og publikationer henvises til projektets hjemmeside: sdu.dk/en/om_sdu/institutter_centre/ih/forskning/forskningsprojekter/mmosp

iteter? Eller repræsenterer begge historiske varianter af velkendte temaer? I besvarelsen ligger bidrag med såvel nyt empirisk materiale som udvikling af teori om modernitet og subjektivitetsformation. Snarere end en detaljeret gennemgang af det arbejde, teoretisk såvel som empirisk, som projektets forskningsspørgsmål udspringer af, har dette bidrag til formål at pege på eksempler samt formulere en ramme, inden for hvilken delprojekterne er formuleret.

Efter Jungs artikel følger Sofie **Pedersens** bidrag: "Poster Children of Integration and the Question of Being a 'Good Danish Muslim': A governmentality-inspired analysis of how the Danish state uses ethnic minority role models", som viser nogle af de foreløbige resultater af hendes ph.d.-projekt. I artiklen analyserer Pedersen rollemodelkampagner anvendt i integrationsøjemed og argumenterer for, at der bag kampagnerne ligger en opfattelse af islam som er særlig problematisk at forlige med integration i Danmark, samt en snæver opfattelse af, hvad det indebærer at være en "god dansk muslim". Pedersen peger på, at de rammer, det danske samfund opstiller for, hvordan unge muslimer kan/må/skal udtrykke deres religiøse identitet, er afgørende for den subjektivitetsformation, der finder sted.

Line **Mex-Jørgensens** bidrag "Revolutionen i Egypten i 2011 og 'det gode liv' – en analyse af sange og slogans" omhandler også det attråværdige og gode, sådan som ønsker og drømme om det gode liv blev formuleret i forbindelse med revolutionen i Egypten i 2011. Mex-Jørgensen spørger: Hvilke forestillinger om det moderne subjekt og et andet liv kom til udtryk under revolutionen? Og hvilke ønsker om forandring indebar disse forestillinger? Bidraget præsenterer, ligesom Pedersens beskrevet ovenfor, et af projektets ph.d.-studier.

I den efterfølgende artikel forbliver vi i Egypten, idet Mark **Sedgwick** i "Eclectic Sufism in Contemporary Cairo" beskæftiger sig med nyfortolkning af sufistisk praksis blandt transnationalt orienterede individer. Sedgwick tager afsæt i brugen af romanen *The Forty Rules of Love* og argumenterer for, at man i mange muslimske majoritetslande ser en lokal forankring af eklektisk sufisme, som kombinerer genfortolkning af islamiske traditioner med sociale forestillinger om moderne subjektiviteter relevante uden for den lokale kontekst.

Herfra fortsætter vi til Storbritannien og USA, idet Kirstine **Sinclair** i præsentationen af sit delprojekt diskuterer, hvordan islamiske universiteter i Vesten faciliterer unge menneskers dan-

nelse og uddannelse med henblik på et liv på arbejdsmarkedet og privat; som arbejdende og moralske subjekter. Sinclair har besøgt to institutioner, der begge mener at basere deres uddannelser på autentisk islam og i kraft heraf bidrage til udviklingen af velfungerende muslimske minoritetsborgere. Foreløbigt viser denne undersøgelse, at det islamiske tilsyneladende er af mindre afgørende betydning for de to institutioners studerende end det at finde hjælp til håndtering af spørgsmål relateret til minoritetsvilkår.

Til slut bringer vi en kortere afrapportering fra Mervat **Hatem**, som i sit delprojekt integrerer diskussionen af køn og kønssubjektivitet i diskussionen af de dynamikker, der gør sig gældende i forbindelse med opstart og udvikling af revolutioner i Egypten. Hatem sammenligner revolutionerne i 1952 og 2011 og finder, at man gennem studier af skiftende opfattelser af aktører og forhold vedrørende køn og privatlivets organisering har gode forudsætninger for at forstå de modernitetskriser, revolutionerne er reaktioner på.

Dietrich Jung

Theme section

The Formation of Modern Muslim Subjectivities: Research Project and Analytical Strategy

Keywords

modernity; multiple modernities; subjectivity; Islamic traditions; Islamic reform

Abstract This article introduces research questions, theoretical premises and analytical tools on which the Modern Muslim Subjectivities Project (MMSP) builds. The project takes its point of departure in sociological theories on the formation of modern forms of subjectivity and applies these to the Muslim world. The present article discusses three theories in particular: Theories on multiple modernities, theories on successive modernities and post-structuralist approaches to the formation of modern subjectivities. The hypothesis of the project – and thereby the hypothesis of the present article – is that the mentioned so-called “Western” theories can be used in our analyses and understanding of the modern Muslim world as well. The article presents this argument in three steps and illustrates the theoretical discussions with examples from the different subprojects carried out within the shared frame of the MMSP.

Why engage in research on modern Muslim subjectivities? The answer to this question is twofold. First of all, I advocate research in the formation of modern Muslim subjectivities as a well-suited approach to tackle more general questions of modernity. In particular, I consider inquiries into the construction of the modern subject as a fruitful research strategy in addressing some of the most persistent problems of social theory which are represented by dichotomies such as structure and agency, the role of macro and micro levels of the social or the differentiation be-

Dietrich Jung is Professor and Head of Department at the Center for Contemporary Middle East Studies, University of Southern Denmark. He holds a MA in Political Science and Islamic Studies, as well as a PhD from the Faculty of Philosophy and Social Sciences, University of Hamburg, Germany, and has large field experience in the Muslim world. His most recent book is *Muslim History and Social Theory: A Global Sociology of Modernity* (2017) in the series The Modern Muslim World, Palgrave Macmillan, New York.

tween society and the individual. Secondly, studying modern Muslim subjectivities makes a contribution to the ongoing theoretical debate on multiple modernities. In this debate, we are confronted with an ever increasing number of approaches and examples of modernity in the plural and contemporary research on Islam engages in this debate, too.

Since Saba Mahmood's publication of *Politics of Piety* a growing number of scholars in Islamic studies have discovered the theme of the modern subject (Mahmood 2005). However, in many of the studies of this innovative strand of modern subjectivity research in Islamic studies, the modern Muslim subject appears to be female, pietistic and representing a fundamental alternative to subjectivity in the so-called West. Taking my point of departure in both my overall theoretical concerns regarding the concept of modernity and my critique of this rather narrow representation of modern Muslim subjectivities in contemporary scholarship on Islam, this essay asks two interrelated questions: Are modern Muslim subjects fundamentally different from Western subjectivities? Or do they both represent historical variations on a common theme? To a large extent, these two questions were instrumental in framing the "Modern Muslim Subjectivities Project" (MMSP) that as an umbrella for a number of subprojects has been established at the University of Southern Denmark in 2013.¹

I will start with a brief and necessarily very sketchy discussion of the state of the art of authors of social theory and literature from Islamic studies relevant for the project. To be sure, given the overwhelming amount of publications in these two fields of scholarship, the reader should not expect a detailed review of the literature. Rather, I situate the MMSP in referring to a few paradigmatic examples with respect to both social theory and Islamic studies. In the first part I argue that both disciplines are still hostage to an overarching and mutually reinforcing discourse of alterity between Islam and the West. In a second step, I discuss the concept of multiple modernities and introduce the modern subject as a conceptual tool to study modernity and its multiple historical realizations. Here, I advocate modern subjectivity formation as an analytical strategy for understanding modernity in both its generic form and its multiple appearances. Finally, I move on to the more specific framework of research of the Modern Muslim Subjectivities Project and illustrate it

1. I am grateful for two grants by the VELUX Foundation and the Danish Council for Independent Research (FKK) respectively which have made possible the establishment of this larger umbrella project. More information about activities, subprojects and publications is available under the following web-link: sdu.dk/en/om_sdu/institutter_centre/ih/forskning/forskningsprojekter/mmosp

with references to scholarly literature and to some preliminary empirical findings of those researchers who together with me have been working on it and contribute to this special issue of the Danish *Tidsskrift for Islamforskning* (Islamic Studies Journal).

State of the art: juxtaposing religion and Western liberalism

In designing the framework for the MMSP I took my inspiration from the reading of Andreas Reckwitz' book on modern subjectivity formation. In *Das hybride Subjekt* (The Hybrid Subject) Reckwitz developed a number of analytically useful categories of modern subjectivity. Departing from Michel Foucault's general perspective of the construction of modern subjects as a complex process of the elaboration of oneself in everyday life, Reckwitz synthesized a broad variety of studies of cultural, historical and sociological inquiries. Addressing modern subjectivity formation in the course of the nineteenth and twentieth centuries, however, these studies basically draw on the historical experiences of Western European and North American peoples. In elaborating his conceptual apparatus, the empirical focus of Reckwitz is on the history of Great Britain, Germany, France and the United States. To be sure, Reckwitz himself is aware of this limitation and points in the introduction to his book to his omission of the "rest of the world." There he states that the most important restriction of his study is its focus on European and Northern American culture. Modernity, however, developed into world society. Consequently, he considered it the task of further studies to reconstruct non-Western subject cultures and their hybrid formations in time and geographical space. In addition, religion does not play a role in the construction of those three hegemonic cultural types that, according to Reckwitz, have dominated modern subjectivity formation in the West. Therefore, he appeals to undertake future research in taking up other relevant fields of discourses and practices for the formation of modern subject cultures such as politics, law and religion (Reckwitz 2006, 29-30).

With his omission of religion and his focus on the history of a few Western countries, Reckwitz followed a well-established

kind of reductionism in contemporary social theory. Social theorists tend to rely in their conceptual discussions on empirical references to the history of the West. Even more important, leading social theorists such as Zygmunt Baumann, Ulrich Beck, Anthony Giddens, Michel Foucault or Charles Taylor consider their different concepts of modernity to apply predominantly to the analysis of Western societies alone. They argue that the phase of “liquid modernity,” the advance of “risk society,” the shift toward “late modernity,” forms of “modern governmentality,” or the rise of “secular humanism,” has characterized social developments in Western societies.² In sharp contrast to one of the founding fathers of sociology, Max Weber, contemporary social theorists underpin their theoretical insights with historical data from the Western world alone. Seemingly they have abandoned building their conceptual reflections on the comparative study of world cultures that had once characterized Weber’s work. This Weberian tradition, a sociological approach to the study of cultural history in a global dimension, has only been maintained by a comparatively small group of scholars, most important among them those who have been advocating “civilizational analyses” as a model for studying social change in a transnational perspective. While this model has not yet been fully incorporated in mainstream sociology (Tiryakian 2001, 283), it has increasingly been discussed in various branches of the humanities and social sciences under the term of “multiple modernities” (Eisenstadt 2000).

The widespread assumption of the exclusiveness of Western modernity finds its mirror image in the field of Islamic and Middle East studies. In his famous book *Orientalism* Edward Said (1978) has fundamentally criticized this previously hegemonic tradition of oriental exceptionalism in Islamic studies. In the eyes of orientalist scholars the culture of the Muslim world was essentially different from the West, only understandable in departing from the alleged rootedness of Muslim social life in religious principles. Meanwhile, in contemporary Islamic studies this tradition only plays a rather marginal role although an influential group of “neo-orientalist” scholars has remained, such as Bernard Lewis, Daniel Pipes or Bassam Tibi (cf. Sadowski 1993). Looking at current scholarship on Islam, the discipline has increasingly incorporated and applied various elements of social theory and anthropological methods. Islamic studies have

2. These authors mention all their “Western” bias in: Baumann (2007), Beck (1986), Foucault (1980), Giddens (1991), Taylor (2007).

moved from the analysis of canonic texts to the exploration of forms of religious discourse and social practices in the everyday life of Muslims. The publication of *Politics of Piety* by Saba Mahmood (2005), for instance, initiated a series of studies about Islamic modernities in focusing on female piety movements. In her study of a pietistic women's movement in Cairo, Mahmood explicitly wanted to criticize feminist theories that build exclusively on "secular-liberal understandings of agency, body, and authority" in constructing the everyday lives of modern women (Mahmood 2005, 191). In *An Enchanted Modern*, Lara Deeb (2006) stressed further this argument of the existence of modern models for female subjects beyond the constructs of Western Liberalism. In analyzing the discourse, symbolic representation, and social practices of a Shiite women's movement in Beirut, Deeb pointed to their specifically modern desire to live an authentic form of Islam representing an alternative way of life to what they consider to be the moral emptiness of Western modernity.³

The ethnographic studies of Saba Mahmood and Lara Deeb reflect a currently popular attempt to examine the modern Muslim world in claiming "to approach Islam on its own terms" (Haj 2009, 5). This strand of research has been dealing with various kinds of Islamic modernities whose representatives have explicitly understood themselves in terms of modern alternatives to the hegemonic representation of modernity by the so-called secular West. In this way, contemporary research on Islamic modernities tends to apply a similar exclusivist and therewith reductionist perspective on their subject area as the abovementioned social theorists. At least implicitly, they both continue within the discursive paradigm of a principal alterity between Islam and the West. It is the central concern of the MMSPP to break with this circular reinforcement of exclusivist and reductionist perspectives. Therefore its core hypothesis claims that the critical application of concepts of so-called Western social theory to Muslim contexts can tell us something about ongoing social transformations in the Muslim world. In methodological terms, this approach can be labeled as a form of "heuristic Eurocentrism". Coined with reference to the work of Max Weber, this term means basing cultural studies on ideal types that have been derived from European social experiences (Huff and Schluchter 1999). As heuristic instruments, however, we employ

3. See in particular the books of: Deeb (2006), Hafez (2011), Jouili (2015), Mahmood (2005), and McLarney (2015). For a more detailed discussion of the state of the art in this field of Islamic studies, see Jung (2017, chapter 2).

these concepts only for analytical and interpretative purposes. They do not represent normative blueprints about the ways in which modern societies ought to unfold. In doing so, our project aims at indicating a more global relevance of these concepts beyond their Eurocentric origins and therewith questioning the very assumption of the exclusiveness of Western modernity as such.

Based on these methodological premises, the MMSP puts its focus on similarities in the historical analysis of social developments in the Western and Muslim worlds. However, this focus on similarities does not imply that we discard differences. On the contrary, we claim that our understanding of differences has to be grounded in more precise knowledge about similarities. Having been academically raised in the atmosphere of Weber's neo-Kantian epistemology, in my view the observation of differences logically implies the conscious or unconscious application of universals. In methodological terms, we therefore use the "Eurocentric" conceptual tools of social theory to develop a standard against which we interpret differences resulting from historically contingent paths of social change. The MMSP aims at combining social theory with Islamic studies in a novel way. Firstly, it wants to contribute to the field of cultural studies in showing the fruitfulness of the applicability of supposedly "Western concepts" in "non-Western" contexts. Secondly, it wants to enhance our knowledge of the multiple ways in which Muslims have constructed historically different forms of "modernities." From a comparative perspective we aim at researching Muslim modernities as an inherent part of the evolution of global modernity (Jung 2016a, 23).

Multiple modernities, successive modernities and the formation of modern subjects: the analytical framework of the Modern Muslim Subjectivities project

In the 1950s and early 1960s, social scientists tended to perceive modernization as a more or less linear historical process of the convergence of societies toward one institutional, organizational, and cultural model. From this perspective of classical modernization theory, Daniel Lerner once concluded in *The Passing*

of *Traditional Society* that the West is what “the Middle East seeks to become” (Lerner 1958, 47). Today, hardly anybody in Middle Eastern and Islamic studies would dare to make such a claim. This scholarly representation of modernization as a linear convergence of societies has been deconstructed by postcolonial, postmodern, and poststructuralist theories. In contemporary social research modernity is narrated in multiple forms, and it is the term multiple modernities that became the buzzword of our times. The late Israeli sociologist Shmuel Eisenstadt coined this term in basing it on his more general civilizational theory (Eisenstadt 2000). In borrowing from the axial age theory of the German philosopher Karl Jaspers (1883-1969), Eisenstadt argued that different civilizational complexes such as Confucianism, Hellenism, Judaism, Hinduism, and, as historical late-comers, Christianity and Islam have reacted to the “program of modernity” in historically different and path-dependent ways (cf. Jaspers 1956). Eisenstadt defined modernity as a distinct, cultural, political and institutional program with its origin in the West. Structural features of modernity such as capitalism, urbanization, industrialization and the rise of the modern state have expanded throughout most of the world. Yet, contrary to the expectations of classical modernization theories, according to Eisenstadt’s reasoning, this has not led to a convergence of societies but to the appearance of multiple modernities. Historically we observe modernity to develop in changing patterns of culturally and institutionally varying forms over a common theme (Eisenstadt 2001, 321-22).

Instead of understanding modernization as the subsequent retreat of tradition, Eisenstadt’s concept of multiple modernities reintroduces religious traditions. Through the lenses of his approach, Eisenstadt suggested understanding different forms of modern culture as a combination of the program of modernity with distinct historical and religious traditions. In the current scholarly debate, however, the use of the term of multiple modernities has been largely detached from Eisenstadt’s theoretical premises, turning it into a kind of catch-all term for global cultural diversity (Thomassen 2010, 338). In addition, the approach of Eisenstadt did not really take into account the various different imaginations of modernity, which have evolved within civilizational complexes. Contemporary research on Islamic modernities exposes a multiplicity of ways in which Muslims have imagined modernity based on a broad array of institution-

4. For examples of this plurality of Muslim modernities, see Cevik (2016); Cook and Lawrence (2005); Jacobsen (2001) Mohamed Nasir (2016); and Peterson (2011).

al and normative ideas.⁴ For our project this raises the question as to how one explains these observable multiple modernities within Islam.

In order to answer this question, the analytical framework of the MMSP combines Eisenstadt's insights with some of the conceptual tools of Andreas Reckwitz' types of modern subjectivity formation and Peter Wagner's theory of successive modernities. Reckwitz defined the modern subject as the paradoxical result of the necessity of constant individual self-elaborations and the simultaneous subjugation of modern individuals to structurally prescribed cultural types. In this way, he is clearly following Foucault's idea of the modern subject. Modern subjectivity appears on the micro level of social analysis in form of a complex, difficult, and idiosyncratic elaboration of oneself (Foucault 1988, 41). Based on this assumption of Foucauldian self-hermeneutics, Reckwitz discerns from the Western history of the nineteenth and twentieth centuries three subsequent hegemonic types of modern subject cultures: the morally sovereign bourgeois subject, the peer-group oriented type of the salaried masses, and the postmodern subject of the creative worker and entrepreneur (Reckwitz 2006). At the micro level, these three cultural types are constructed and reproduced within three distinct complexes of social practices: the individual as a working subject, as a subject of private and intimate relations (intimacy) and as a subject of consciously applied technologies of the self.

In my own reading, these three cultural types in Reckwitz' theory are closely related to Peter Wagner's three successive forms of modern social orders. The imaginations of successful individual forms of selfhood relate to normatively imperative structures of social order. In his theory of successive modernities, Wagner characterized the first hegemonic modern order in nineteenth-century Europe as a form of "restricted liberal modernity." In this first type of modern social order the liberal rules of a tiny elite only applied to a narrow segment of society to the exclusion of the population at large. In the early twentieth century, then, Wagner observed the rise of a state-centered model of organized modernity that gradually replaced the restricted liberalism of the nineteenth century. The major pillars of this form of modernity, for which Anthony Giddens and Ulrich Beck coined the term "first modernity," were collectively shared be-

liefs in linear progress and instrumental rationality. The pervasive idea of a principal management of society from above permeated the social imaginaries of this type of organized modernity. Since the second part of the 20th century, however, the rise of a pluralistic form of modernity has challenged the hegemony of organized modernity. In Wagner's third type of modernity the norms of pluralism, individualism and the disembedding of institutions from their local contexts represent the core traits of modern society. At the micro level, this type of "late" (Giddens) or "liquid" (Baumann) modernity, then, has often been characterized by constant individual experiences of ambiguity, doubt and multiple choices.⁵

To sum up, the MMSP builds the core of its analytical framework on a combination of elements from Eisenstadt's theory of multiple modernities, Wagner's conceptual elaborations on successive modernities and Reckwitz' cultural sociology of the formation of modern subjects. Taking the specifically modern need of individuals to construct themselves as subjects, the theoretical design of the project departs from an interpretation of Foucauldian theory in light of Weber's methodological individualism. In doing so, however, we consider processes of individual identity construction, that is to say the hermeneutics of modern subjects, as always taking place in a structural context at the macro and meso levels. Here, Eisenstadt's civilizational complexes and their traditions, Wagner's imaginations of social orders and Reckwitz' hegemonic cultural types offer analytical tools for observing the interpenetration of micro, meso and macro levels in the construction of multiple forms of modernity by social actors. I consider the theoretical potential of modern subjectivity formation as a research strategy resulting from this cross-cutting of the above three levels of analysis by starting from the micro level. In the next section, I am going to illustrate this abstract analytical framework with some references to our ongoing individual research projects.

5. This paragraph on Peter Wagner's theory of successive modernities is synthesized from Wagner (2008, 2010 and 2012). For more elaborated descriptions of Wagner's theory and its application in a Muslim context, see Jung et al. (2014, 13-15) and Jung (2017, 25-26).

Researching modern Muslim subjectivities: themes and first findings of the subprojects

The MMSP provides the umbrella for a number of individual subprojects. These subprojects deal in various ways with some

aspects of our general research questions: the interrelation between modern subjectivity formation and Islamic traditions; the role of religion in modern Muslim imaginations of the good life and of legitimate social orders; and the relevance of conceptual ideal types for the analysis of Muslim modernities, which have their origin in Western social theory. Thus, the unity of the project is given by the overarching theoretical perspective and not by shared geographical, historical or social attributes of its individual subprojects. In their research efforts, the individual researchers are following their own specific approaches and scholarly interests. The above presented theoretical and analytical frame of reference serves only as a mutually shared horizon to which the subprojects relate, but not as an analytical grid that each researcher directly applies. In this sense, the general theory behind the MMSP has a predominantly heuristic purpose, rather than it representing theoretical assumptions, which the individual researcher puts to empirical test. In this section, I will present some of the themes and findings of our ongoing subprojects.

In a pilot project to the current MMSP, we explored the “intersection between political structures, civil society organizations, and the formation of individual selfhoods” in Jordanian welfare and Egyptian youth organizations (Jung et al. 2014, 171).⁶ The cases studies of *Politics of Modern Muslim Subjectivities* showed the usefulness of both Wagner’s ideal types of modern social orders and Reckwitz’ three cultural forms of modern subjectivities in researching Muslim settings. The conceptual apparatus based on the work of these two theorists allowed us to analytically organize the complexities of the empirical data that we collected in Jordan and Egypt. In our case studies, we observed on the organizational and on the individual levels a number of very idiosyncratic ways in which elements of these ideal types were selectively combined with Islamic traditions. It became clear that for many, but not for all, of our interlocutors references to Islamic traditions were imperative in constructing their organizational rationales and individual identities. The study clearly indicated the relatively hegemonic role of religious traditions in bestowing Muslim modernities with socially acknowledged authenticity. However, in making these references to Islamic traditions, religion was not the independent variable. With the help of Wagner’s and Reckwitz’ theoretical frameworks, it

6. This study was first undertaken together with Marie Juul Petersen and Sara Lei Sparre at the Danish Institute for International Studies (DIIS) in the years 2006-2007. Eventually, I transformed our research material into a book during a sabbatical at the Centre for Studies in Religion and Society, University of Victoria, Canada, between February and July 2012. My two collaborators meanwhile made their own careers and have not been part of the MMSP.

became apparent in which ways non-religious and globally relevant social imaginaries provided the cognitive and normative frameworks within which Islamic traditions served in shaping socially accepted institutions and morally appropriate individual modern life styles. In this way, Islamic welfare organizations and other NGOs, as well as very different forms of individually lived religious lives, represent instances of the construction of specifically Islamic modernities (Jung et al. 2014).

The findings of this pilot study, in particular the idiosyncratic combination of various social imaginaries with religious traditions and the relative hegemony of religiously molded discourses in shaping authentic types of Islamic modernities, were the starting point for designing the larger research project on modern Muslim subjectivities. In a number of journal articles and a recent book, we elaborated further on the theoretical framework and on its applicability to Muslim contexts (Jung 2016a and 2016b; 2017; Jung and Sinclair 2014; 2015; 2016). In *modernitet og moderniteter*, we presented the revised analytical framework of the MMSP and briefly applied it to the history of Islamic reform (Jung and Sinclair 2014). The thrust of the empirical argument of this article runs as follows: Beginning with the rather elitist nineteenth-century Islamic reform movement associated with figures such as the Egyptian Muhammad Abduh (1849-1905), the Indian Syed Ahmad Khan (1817-1898) or the Ottoman Namik Kemal (1840-1888), through the establishment of organized Islamist mass movements such as the Muslim Brotherhood (1928) to contemporary Islamic networks, organizations and movements, a number of similar patterns to the three dominant subject formations in Reckwitz' theory of the hybrid modern subject are evident. The typical shifts from a cultivated moral individuality to collectively sanctioned peer-group behavior to rather loosely organized forms of consumerist and creative self-made identities also can be discerned in the emergence of Muslim modernities. However, contrary to the dominant narrative of a secular modernity in the West, in the Muslim world this process has gone along with an increasing "Islamization" of modernity, that is to say with religion bestowing modern authenticity to imaginations of modernity.

In taking the example of Hizb ut-Tahrir, we demonstrated in another article the logic of this social process with respect to a single case. Here we point to the combination of different tech-

nologies of domination and technologies of the self in the party's attempt to transform its members into modern Muslim subjects. These subject positions represent the ideals of Hizb ut-Tahrir's Islamist worldview. The two concepts of social technologies behind Foucault's category of modern governmentality, so far mainly applied to liberal Western contexts, contributed well to our interpretation of the party's rationale. In exerting its own form of governmentality over its members, this Islamist party tries to construct modern Islamic subjects through mechanisms of social exclusion and the monopolization of religious means. The ideology of Hizb ut-Tahrir consists of specifically modern ideas about the state, politics and the self in combination with Islamic traditions. In this way, the party has formed its own version of an imaginary of Islamic modernity (Jung and Sinclair 2016).

As mentioned before, the various subprojects of the MMSP have developed their own topics and approaches in light of the heuristic framework that the umbrella project offers. This is more than apparent in Mark Sedgwick's contributions to the project, whose studies are an integrated part of his much broader research on Sufism and Neo-Sufism. When contemporary Sufism has been studied, it has generally been seen as a response to the threats of modernity (Van Bruinessen and Howell 2007). In his essay on "Eclectic Sufism in Contemporary Cairo", however, Sedgwick argues strongly for a very different perspective. In analyzing the case of the Egyptian reception of *The Forty Rules of Love*, he presents an example of the way in which a form of contemporary Sufism appears as the reflection in a Muslim context of similar factors to those that produced Neo-Sufist streams in the West: modern conceptions of authenticity and personal fulfillment, and responses to the instrumental rationality and scientific worldview of organized modernity. In the Arab reading of this book, the combination of modern global imaginaries with Islamic, in particular Sufi Islamic, traditions goes full circle, creating a form of cultural eclecticism instrumental for the implementation of the global through the local.

Similar to Sedgwick, Mervat Hatem deals with MMSP in her own way. As one of the leading scholars in Arab women studies, she addresses modern subjectivity formation through the conceptual apparatus of a gender approach. In looking at the field of intimacy through the lenses of successive modernities, Hatem

poses the question as to the ways in which personal life, heterosexual intimacy and the body have been discussed in the context of the two Egyptian revolutions. She argues that the 1952 and the 2011 revolutions were shaped by and attempted to address two historically specific crises of Egyptian modernity. In her essay to this journal, Hatem explains the framework for her contributions to the MMSP. She is problematizing conventional approaches to the study of gender and revolution through the contextualization of the histories of Islamic modernities, as suggested by the theoretical perspective of the MMSP, and their impact on the study of modern Muslim subjectivities. In her comparative view on two Egyptian revolutions, Hatem puts her focus on the changing relations that men and women had to work, to education, and to each other in the family, through intimate/private relations.

The research of Kirstine Sinclair is revolving around the relationship between Islam and the West. This research agenda she has been closely following in her own subproject for the MMSP which deals with Islamic universities in Great Britain and the United States. Her essay on the Cambridge Muslim College and Zaytuna College in Berkeley is an interesting analysis of the contextualized combination of modern higher education with Islamic education. Using elements of the analytical toolbox of the MMSP, Sinclair attempts to understand the combination of educating both successful working subjects and moral (religious) subjects at the same time. In doing so, both institutions draw on resources from the national and global contexts of education. Establishing themselves in close proximity to Cambridge University and Berkeley, for instance, the two Islamic universities inscribe themselves in a global discourse on higher education with reference to specific British and U.S.-American emblematic institutions. Moreover, they claim to continue Western traditions of the liberal art colleges, therewith revitalizing nineteenth-century approaches of educating modern subjects beyond the professional realm.

In addition to these three senior scholars, four PhD researchers have been involved in the MMSP with their own distinct research projects. Two of them are also represented in this special issue of the journal. Line Mex-Jørgensen's interest is in the relationship between the Egyptian revolution of 2011 and the formation of subjectivities in everyday life. More precisely, taking

her departure in the occupation of Tahrir Square in Cairo, she is looking at the imaginations of a good social order and the good life that were behind the activities of this early stage of the revolution. In the article to this journal, Mex-Jørgensen presents very preliminary findings from a small set of data derived from slogans and songs. The article relates the imaginations of a post-revolutionary future in these data to the overall theoretical framework of the MMSP and tries to find out which elements of successive modernities and forms of modern subjectivities are represented in them. The project of Sofie Pedersen, then, takes a very different direction. She is again addressing Muslim minority communities in the West, more particularly integration policies vis-à-vis Muslims in Denmark. Pedersen's project puts its focus on the side of the state and its prescriptive campaigns to integrate ethnic and religious minorities into the Danish welfare state system. In her study, the theoretical framework of the MMSP serves as a heuristic tool to understand the construction of the normative standards Danish institutions apply in their assessment of what makes a "good Danish Muslim." The nexus of Pedersen's analysis is based on the interlacement of governing welfare state policies and the construction of individual identities.

Finally, there have been two PhD projects involved in the MMSP which are not represented in the collection of essays here. Gry Hvass Pedersen has also been working on Islamic universities but in Asia. Her case studies comprise the Jamia Millia Islamia (JMI) in New Delhi and the International Islamic University Malaysia (IIUM) in Kuala Lumpur. While both see themselves as Islamic, the meaning of this religious identity marker in the two cases seems to be quite different. This applies not only to the institutional level, but also to the way in which the respective students relate to Islamic traditions. Gry Hvass Pedersen published first findings of her fieldwork at Jamia in a recent article in which she looks more closely at the intersection of institutions and concepts of global higher education with both the national Indian context and Islamic traditions (Hvass Pedersen 2016). In *Oscillations of Nationhood: National Identity in the United Arab Emirates*, Martin Ledstrup contributed with a thesis to the MMSP which largely built on his own analytical framework derived from the German sociologist Georg Simmel. The thesis draws on fieldwork in Dubai, Abu Dhabi and Ras al

Khaimah, the latter turning into the major empirical site of the study. In line with the overarching project, Ledstrup also put his focus on the meeting of the global and the local, of distance and nearness, that he captured through Simmel's concept of "in-betweenness." This encounter he explored in case studies about fashion and cars, the wearing of the national dress Kandoura and the role of automobiles, in Emirati society. Both cases show the inseparable unity of the global and the local from which patterns of meaning for modern subjects emerge (Ledstrup 2015).

Conclusions: What do we know and where do we go from here?

This essay is based on a preliminary assessment of the research on modern Muslim subjectivities as conducted by the research group of the MMSP since September 2013. Consequently, these conclusions refer to work in progress and are therefore of a tentative nature. In addressing different aspects of modern subjectivity formation, the various projects apply perspectives that integrate both conceptualizations of contemporary modernity on the structural and on the individual level. The projects of Sinclair and Hvass Pedersen are fine proof for this integrative capacity of subjectivity research. The two projects oscillate among the observation of global structures of higher education, Islamic traditions, national educational policies and individual student aspirations. Departing from the micro level of modern individuals trying to construct themselves as successful working subjects, these individual strategies are only understandable in analyzing them in the context of structural opportunities and constraints. The same applies to Pedersen's study in which global neo-liberal discourses, Danish welfare state policies and the narratives of individual role models interlace. All three levels play essential parts in the social interaction of migrants with Danish society. This research with its focus on the construction of modern working subjects is nicely accomplished by Hatem's work on the practices of establishing oneself as a subject of intimate relationships. Dietrich Jung's research on the Islamic reform movement further emphasizes this interlacement of macro, meso and micro levels in shaping different forms of modernity. His work on Islamic history of ideas, Sedgwick's analysis of

contemporary versions of Sufism, and Mex-Jørgensen's thesis on Egyptian constructions of the "post-revolutionary good life" show the usefulness of Reckwitz' and Wagner's analytical categories of cultural types and social orders. While the latter seem to represent globally acknowledged forms of modernity, their enactment depends on contingent local interpretations by Muslim intellectuals, contemporary authors and political activists.

In his theory of multiple modernities, Eisenstadt stressed the importance of the cultural heritage of "civilizational complexes" in shaping contemporary imaginations of modernity. In this heritage religious traditions often play a significant role. In particular when it comes to specifically Islamic modernities, references to religion have almost become imperative throughout the twentieth century. However, these references to religion themselves are subject to re-interpretations in local and national contexts. Eisenstadt's rather static concept of civilizations, therefore, does not help to understand the multiplicity of modernities within Islam. Here the post-structuralist theories of Foucault and Reckwitz offer analytical tools to grasp the historical growth of hybrid forms of modernity within the hegemonic claim of Islamic authenticity. While the reference to religious traditions has achieved a hegemonic status in Islamic modernities, the interpretation of these traditions is dependent on other discourses and social practices. Consequently, in the analysis of historical forms of Islamic modernities religion remains a dependent variable.

These findings indicate the utility of concepts of so-called Western social theory in order to understand instances of Muslim modernity. Approaching the history of Muslim people from the methodological perspective of "heuristic Eurocentrism" provides important insights into the ways in which Muslims have enacted and constructed modern institutions, ideas, norms and practices. From this perspective, specifically Islamic modernities represent inherent parts of global modernity. Moreover, in following this methodological path the empirical findings of the MMSP serve the purpose of a form of "analytical inductivism" (Rueschemeyer 1991). The initial theoretical perspective and its related analytical framework are necessarily based on previous research. Pure empirical observation without analytical tools and theoretical assumptions in mind is impossible. The application of analytical concepts derived from European history to Muslim contexts will feed back into the analytical and theoret-

ical framework from which we started. Consequently, these ideal types will lose their previously exclusively Eurocentric empirical content. This has already led to a number of conceptual revisions and innovations with regard to the MMSP's larger theoretical framework, some of which have been most recently published in a small book (Jung 2017). It will be a major task of future research efforts to utilize the findings of the various sub-projects to continue this way of analytical inductivism and to confirm, contest, and revise the conceptual apparatus from which we once started. This work on concepts will aim at underpinning further the preliminary answers to the two questions posed in the introduction to this essay with which I conclude. In my opinion the very visible varieties in both Muslim and Western modernities are not due to fundamental cultural differences. Rather, they represent the result of historical contingencies that have shaped different paths of modernization.

Abstract på dansk

Denne artikel præsenterer de forskningsspørgsmål, teoretiske præmisser og analytiske redskaber, som The Modern Muslim Subjectivities Project (MMSP) bygger på. Projektet tager udgangspunkt i sociologiske teorier om dannelsen af moderne former for subjektivitet og anvender dem i forhold til den muslimske verden. Nærværende artikel diskuterer især tre teoretiske kilder: teorier om mangfoldige moderniteter (multiple modernities), teorier om fortløbende moderniteter (successive modernities) og poststrukturalistiske tilgange til dannelse af moderne subjektiviteter. Projektets og dermed også artiklens hypotese er, at disse såkaldte "vestlige" teorier også kan bruges i vores forståelse af den moderne muslimske verden. Artiklen fremlægger dette argument i tre trin og illustrerer de teoretiske diskussioner med eksempler fra de forskellige delprojekter, som bliver gennemført inden for den fælles forskningsramme i MMSP.

Literature

- Baumann, Zygmunt. 2007. *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cevik, Neslihan. 2016. *Muslimism in Turkey and Beyond*, New York: Palgrave Macmillan.
- Cooke, Miriam and Bruce Lawrence (eds.). 2005. *Muslim Networks from hajj to hip hop*, Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus* 129 (1): 1-29.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2001. The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization. *International Sociology* 16 (3): 320-340.
- Foucault, Michel. 1988. Technologies of the Self. In: Martin H. Luther, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (eds.). *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. Brighton: the Harvester Press Limited.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Hafez, Sherine. 2011. *An Islam on Her Own. Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. New York: New York University Press.
- Haj, Samira. 2009. *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Huff, Toby E. and Wolfgang Schluchter. (eds.). 1999. *Max Weber & Islam*. New Brunswick: Transaction.
- Jacobsen, Christine. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jaspers, Karl. 1956. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt a.M. and Hamburg: Fischer.
- Jouili, Jeanette S. 2015. *Pious Practice and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- Jung, Dietrich and Kirstine Sinclair. 2014. Modernitet og moderniteter: Subjektivitet og social orden i konstruktionen af islamiske moderniteter. *Dansk Sociologi* 25 (2): 51-75.
- Jung, Dietrich and Kirstine Sinclair. 2015. Multiple Modernities, Modern Subjectivities, and Modern Order: Unity and Difference in the Rise of Islamic Modernities. *Thesis Eleven* 130 (1): 22-42.
- Jung, Dietrich and Kirstine Sinclair. 2016. Modernitet, subjektivitet og religion. Hizb ut-Tahrirs forestillinger om den moderne muslim. *TEMP – Tidsskrift for historie* 12: 130-147.

- Jung Dietrich and Marie J. Petersen. 2014. "We Think that this Job Pleases Allah": Islamic Charity, Social Order, and the Construction of Modern Muslim Selfhoods in Jordan. *International Journal of Middle East Studies* 46: 285-306.
- Jung, Dietrich, Marie J. Petersen, and Sara L. Sparre. 2014. *Politics of Modern Muslim Subjectivities: Islam, Youth and Social Activism in the Middle East*. New York: Palgrave
- Jung, Dietrich. 2016a. Modernity, Islamic Traditions, and the Good Life: An Outline of the Modern Muslim Subjectivities Project. *Review of Middle East Studies* 50 (1): 18-27.
- Jung, Dietrich. 2016b. "Understanding the Multiple Voices of Islamic Modernities: The Case of Jihad, *Temenos* 52 (1): 61-85.
- Jung, Dietrich. 2017. *Muslim History and Social Theory. A Global Sociology of Modernity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ledstrup, Martin. 2015. *Oscillations of Nationhood: National Identity in the United Arab Emirates*. Unpublished PhD Thesis. Odense: University of Southern Denmark.
- Lerner, Daniel. 1958. *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*. Fourth Edition. New York: Free Press (1968).
- Mahmood, Saba. 2005. *The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- McLarney, Ellen A. 2015. *Soft Force: Women in Egypt's Islamic Awakening*. Princeton: Princeton University Press.
- Mohamed Nasir, K. M. 2016. *Globalized Muslim Youth in the Asia Pacific*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pedersen, Gry Hvass. 2016. The Role of Islam in Muslim Higher Education in India: The Case of Jamia Millia Islamia in New Delhi, *Review of Middle East Studies* 50(1): 28-37.
- Peterson, Mark Allen. 2011. *Connected in Cairo. Growing up Cosmopolitan in the Modern Middle East*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Reckwitz, Andreas. 2006. *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Rueschemeyer, Dietrich. 1991. Different Methods – Contradictory Results? Research on Development and Democracy, *International Journal of Comparative Sociology* 32 (1-2): 9-38.
- Sadowski, Yahya. 1993. The New Orientalism and the Democracy Debate, *Middle East Report*, 183: 14-21
- Sedgwick, Mark. 2012. "Neo-Sufism." In *Cambridge Companion to New Religious Movements*, Olav Hammer and Mikael Rothstein, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 198-214.
- Thomassen, Bjørn. 2010. Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate. *Anthropological Theory* 10 (4): 321-342.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press
- Van Bruinessen, Martin, and Julia Day Howell. (eds.). 2007. *Sufism and the "Modern" in Islam*. London: I. B. Tauris.
- Wagner, Peter. 2010. Successive Modernities and the Idea of Progress: A First Attempt. *Distinktion* 11 (2): 9-24.
- Wagner, Peter. 2008. *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Wagner, Peter. 2012. *Modernity. Understanding the Present*. Cambridge: Polity Press.

Sofie Pedersen

Theme section

Poster Children of Integration and the Question of Being a “Good Danish Muslim”

A governmentality-inspired analysis of how the Danish state uses ethnic minority role models

Keywords

integration; role models; subjectivity formation; Muslim youth; governmentality; Danish welfare state

Abstract This article explores the intersection of subjectivity construction among Muslim youth with Danish welfare state governmentality. More specifically, it looks at campaigns in which successful professionals and students of non-Western descent, primarily Muslims, are used strategically as role models to target ethnic minorities in general, and Muslims in particular. By communicating their life stories, the role models become real life examples of successful integration meant to inspire others to follow their path. Thus the campaigns are a part of the prevalent discourse that views minorities (i.e. non-Danish and non-Christian) as particularly problematic to integrate and therefore needing special attention for becoming “compatible” with the values of the Danish welfare state. Taking its departure in these campaigns and applying a governmentality-inspired approach, this paper seeks to investigate normative state-prescribed forms of being a “good Danish Muslim.” It analyses how this image is being constructed and negotiated in a matrix combining welfare state policies and individual self-interpretation.

In Denmark, the young role model of integration is a familiar figure. Since the early 2000s, state-supported campaigns have strategically used students of non-Western descent, primarily Muslims, as role models to target ethnic minorities. With departure in their own life stories and personal example these role models become the exemplars of successful integration that should motivate other ethnic minorities to follow suit. The campaigns can be seen as part of the “Danish value training” that was explicitly introduced in Danish integration policy legislation with the passing of the 1998 Integration Act (Jønsson 2014:

Sofie Pedersen is a PhD fellow at the Centre for Contemporary Middle East Studies, University of Southern Denmark.

906-907; 2016). The Act states that immigrants should become self-supporting and contributing citizens on equal terms with other citizens of the Danish state and in accordance with “basic values and norms in the Danish society.” While what “basic values and norms in the Danish society” means is not clarified in the Act, it is the hypothesis of this article that by virtue of being promoted as integration successes, the young role models in the state-supported campaigns are perceived as embodying these values and norms. The interesting question is, whether the normative subjectivities that are being highlighted in the role model campaigns primarily emphasize successful integration in terms of individuals who are ready and willing to enter the labor market, pay their taxes and follow the rules of the state? That is what in the framework of the Modern Muslim Subjectivity Project (MMSP) would be referred to as the “working subject” (see Jung in this volume and Jung and Sinclair 2015: 28). Or is the emphasis just as much on highlighting the role models’ practices as moral subjects? That is – with reference to the common MMSP framework – highlighting norms and values which are not directly linked to labor market participation, but rather to how role models conduct themselves in “private and intimate relationships” (see Jung in this volume and Jung and Sinclair 2015: 28). Thus the question really is what kind of integration the role models are successful examples of? Is it primarily structural workfare integration? Or is it just as much a cultural integration, and as such a negotiation of which role religion/Islam may play if you are to be considered “a good Danish citizen” and a Muslim? In other words what we may call “A good Danish Muslim.”

The various ethnic minority role model campaigns make up a good illustration of how governmentality takes form in the Danish welfare state, namely as a process involving both actors inside and outside the state, as well as top-down and bottom-up initiatives combining a multiplicity of agencies. This combination of agencies is, according to political sociologist Mitchell Dean, a key feature of how governance takes form in modern liberal democratic states, where state building and individual citizen-formation are intrinsically bound together, and where power – not to mention agency – must not be understood as restricted to the state. Dean states that there are many other agencies involved in regulating the lives of individuals and popula-

tions, not least “the non-profit community and social services (...) which are funded partially by the state but run by citizen associations, and by neoliberal use of corporations, charities, and families, to achieve governmental objectives” (Dean 1994, 152). Based on the importance that Dean ascribes to the NGO sector in developing and achieving governmental objectives, I have chosen to focus this article on empirical material of two role model campaigns launched by the Danish NGO KVINFO – The Danish Centre for Research and Information on Gender. KVINFO is in this context to be considered as a semiofficial NGO by virtue of being a self-governing institution under the Danish Ministry of Culture being highly dependent on financial support from the government. Thus the two KVINFO role model campaigns in question – *The Invisible Success* (Den usynlige succes, 2006) and *New Men in Denmark* (Nye mænd i Danmark, 2008) – were realized partly by government funds and partly by private funds. The official campaign documentation, such as written life story narratives and teaching materials, provide the sources for the analysis which will be guided by the question as to which role religion, and Islam in particular, may play when minority youth are acting as role models of good integration in Denmark. The religion of the role models might not have had any significance at all. But it is my hypothesis that religion did play a part in how the role models articulated their life stories, and I base it on the fact that the two campaigns were launched after the Mohammed cartoons controversy in 2005 in a political context where immigrants and ethnic minorities in Denmark are already increasingly identified primarily as Muslims (Yilmaz 2016), and of course the fact that the large majority of the role models are Muslims.

In applying a theoretical framework of narrative identity theories and Foucault inspired governmentality-analysis, the article also addresses how technologies of the self are used in the construction of the ethnic minority role model as a powerful figure in Danish welfare state policy. I argue that the examples given by the role models’ life stories may illustrate what the Danish state considers as “Danish values and norms,” and that these articulations of values and norms serve as templates for being “a good Danish citizen,” i.e. the normative forms of subjectivities that the state encourages. Moreover, I argue that these templates also serve as examples of the permissible ways to be reli-

gious in Denmark or more precisely the permissible ways to be “a good Danish Muslim” from the perspective of the Danish welfare state. And that being a “good Danish Muslim” is, above everything, about being a “flexible Muslim” who never emphasizes religious structure over individual agency.

The article is divided into three parts: The first part is a presentation of the theoretical framework of narrative identity and governmentality-thinking and their relevance to the case study of ethnic minority role models. The second part constitutes a short contextual overview of the use of role models in the Danish welfare state. The third part employs the theoretical and contextual framework in the analysis of the two selected role model campaigns.

Governmentality and the use of life story narration as a technology of the self

Since the two integration campaigns in my case study both focus on the role models’ narration of their life stories, I find it helpful to understand what the act of narrating your life story may imply from a theoretical point of view. In narrative identity theory the practice of telling your life story – who you are, where you come from and where you want to go – is viewed as the key element in constructing personal identity. Thus, having an identity becomes an ongoing act of self-interpretation (Giddens 1991; Horsdal 2009, 2012; Ricoeur 1984, 1994; Taylor 1989). But the story that one will be able to tell about oneself is dependent on the broader cultural, historical and political narratives that one is embedded in and refers to. Thus, a cornerstone of narrative identity theory is that the personal identity is something you construct in a constant interchange of self-interpretation against other available interpretations – that is what I will refer to in this article as constructing yourself within certain “subjectivity templates.” These templates leave the autonomy to interpret oneself somewhat restricted. Or as the Canadian philosopher Charles Taylor puts it: you are nobody until you meet with others and they *call* you by a name.

In Foucault’s thinking the process of being *called* or ascribed identities by others as for example insane, healthy or criminal – or more relevant to this case study, as “immigrant,” “ethnic minority” or “Muslim” – is an act of “subjectivization.” According

to Foucault individuals do not have a real or pre-given identity within themselves. He rather thought of individuals as having a “subjectivity” that was formed by ever-changing discourses and power relations outside the individual (Foucault 1988), i.e. what I refer to as “subjectivity templates.” In later works, Foucault argued that the individual was to a great extent able to influence his own subjectivity formation by exercising “technologies of the self.” Technologies of the self are practices such as dialogue, self-analysis, psychotherapy, education, meditation, diary keeping, prayer and – of relevance to this case study of role model campaigns – the narration of your own biography (Foucault 1988a, 1988b; Rose 1996, 1999). Mastering such technologies of the self would allow the individual to exercise agency and create herself/himself. But technologies of the self are also to be seen as a form of disciplining power, because they may facilitate the individual’s internalization of dominant discourses and power structures (Foucault 1994). Thus, narrating your life story within the framework of a state-supported integration campaign may be seen as a subjectivity forming practice that involves both the role models’ exercise of individual agency or self-government as well as their disciplining in alignment with certain political objectives. According to Foucault a key feature of modernity is the individual’s self-government as a part of governance – also expressed as “governmentality” (Foucault 1991).

The various campaigns using successful ethnic minorities as role models can be viewed within this framework of advocating self-governing citizens, who are in alignment with the Danish welfare state’s objectives for integration. Thus, the role models’ task is to inspire and empower other citizens with an ethnic minority background who have not yet taken on the task of governing themselves in accordance with these rationales.

A sketch of role model campaigns as risk management in the Danish welfare state

In Denmark, the official use of ethnic minority role models began in 2003 where the then *Ministry for Refugees, Immigrants and Integration* (commonly known as the *Ministry of Integration*) formed a national team of young role models who were to tour the country and inspire young people (aged 15-30) to ob-

tain an education. The initiative was part of a larger strategy called *We need all youngsters* that also comprised mentoring networks as well as homework cafés, etc., and was created to counteract the tendency that youth with minority backgrounds did not attend further education on the same level as ethnic Danes – and when they enrolled in an education the dropout rate was twice as high as for ethnic Danes (Brug for alle unge 2007, 8). Since 2003 a lot of similar role model campaigns have evolved in which young professionals and students with an ethnic minority background serve as examples of successful integration.

By 2006, KVINFO launched its first role model campaign named *The Invisible Success*. The campaign portrayed 30 women with ethnic minority backgrounds, mainly Muslims, of which some were also involved in the *We Need All Youngsters* role model campaign launched by the *Ministry of Integration* in 2003. *The invisible success* was followed by a second KVINFO role model campaign launched in 2008 and called *New Men in Denmark*. This campaign portrayed 29 men with ethnic minority backgrounds, mainly Muslims. Both KVINFO campaigns were launched as webpages telling the role models' life stories in sound bites, photos and written first person narratives. The campaigns were marketed under the common slogan "Focus on integration that succeeds" and were seconded by teaching materials targeting primary schools, high schools and language schools.

Other actors such as NGOs (e.g. *Save the Children*), municipalities and public housing associations entered the "market" of supplying ethnic minority role models around 2008 and established their own ethnic minority role model campaigns. Moreover, a number of young students with ethnic minority backgrounds started role model campaigns on their own initiative – such as *Team Success* (2007) *Foreigners Guide Foreigners* (Udlændinge vejleder udlændinge 2013) and *The Blue Stars – Somali-Danish Youth Lead the Way* (De Blå Stjerner – Somalisk-danske unge viser vejen 2016), which have all attracted public as well as private praise and financial support. Thus, what started in 2003 as a state orchestrated initiative of using role models with ethnic minority backgrounds to enhance integration policies has now developed into a much more diverse environment, where multiple agencies from outside the state take part in the construction of "the good Danish citizen."

While the use of ethnic minority role models is a relatively

new tendency, the use of role models as a pedagogical measure is not. Young role models targeting other youth have been used in various campaigns for the past 30-40 years, based on the pedagogical method called “peer to peer.” The idea is that by means of their personal examples, young role models can inspire other youth to, for example, get a healthy sex life, avoid drugs, quit smoking, etc. (Hølge-Hazelton 2004:10) – in other words help young people navigate in risk situations. When the ethnic minority role model started to appear in Danish campaigns in the beginning of the 2000s, it coincided with a general development in the pedagogical approach to immigrants and ethnic minorities taking place at the same time. Where in the 1970s children of immigrants and refugees were seen as somebody *at risk* who needed special help in order to handle life in Denmark, at the turn of the millennium they were to a greater extent seen *as risks* that needed to be handled – especially if they were Muslims. The pedagogical answer to handling this risk was to make use of the successfully integrated immigrant as the good, inspirational example to follow (Padovan-Özdemir 2016; Padovan-Özdemir and Moldenhawer 2016). Thus the role model campaigns using ethnic minority youth that started to emerge in 2003 must also be understood within this prevalent risk management discourse.

The various ethnic role model campaigns evolving since then are structured in different ways, but they have a number of common traits of which the most prominent is the extensive use of the successful personal life story as a means of inspiration and the rationale that everybody can become a success if they want to and work for it. Hence the campaigns are all framed within a discourse of personal agency and the perception of the individual as an enterprise capable of self-realization, which is seen as a governing principle of neoliberalism (Foucault 2008, 1991; Hartmann and Honneth 2006; McNay 2009). The role models thus also participate in producing a discourse implying that skin color, culture, religion, social background, etc. – or what we may also term pre-established narratives or structures of interpretation – are no hindrance to becoming who you aspire to be in the Danish welfare state.

Constructing counter discourses of individual agency and success

The main objective of the two KVINFO campaigns *The Invisible Success* and *New Men in Denmark* has been to challenge the dominant discourse on refugees and immigrants, which is perceived by KVINFO as being too negative and problem oriented (Marselis 2013, 369). Thus, the campaigns are explicitly positioned as counter discourses to mainstream media representation of the ethnic minority woman as oppressed and not part of the labor market and the ethnic minority man as violent and criminal (Andreassen 2005). In order to counter these stereotypical images the campaigns should highlight life stories of successful ethnic minorities that were assumed to otherwise be ignored. As stated in the presentation of *The Invisible Success* when it was launched in 2006: “We rarely hear about women with ethnic minority background, who are successful and lead good lives in Denmark. Their lives are invisible and unwritten in the general public. The invisibility is preserving the perception of bad integration.” Likewise, the male focused campaign *New Men in Denmark* from 2008 was meant to give a “more nuanced picture of how men with ethnic minority background live their lives in Denmark (...).”

In alignment with the objective of providing counter images to the stereotypical mainstream media representations of ethnic minorities, the primary criterion for selecting the role models to be portrayed in the campaign has been to avoid narratives that would be considered as underlining negative stereotypes of ethnic minorities – that means excluding candidates who were not part of the labor market or taking an education, as well as excluding candidates unfavorable toward gender equality. This selection criterion also serves to make sure that the life stories are suitable to be used in the Danish language courses that, apart from introducing newcomers to Danish language, also serve as an important venue for the training in “Danish values and norms” made obligatory with the passing of the *Integration Act of 1998*. Thus, the two KVINFO campaigns both encompass teaching material targeted specifically at these language courses. As an example of this value training, the students can be asked to read about Malik, a Muslim man from Uganda, who is now studying to become a nurse in Denmark. Afterwards the

students are probed to discuss the following statement by Malik's wife: "You know, in Denmark we share all the duties?" Students can also be asked to write a letter to a male friend from Africa and explain to him the gender roles in Denmark. Or they can be asked to read the portraits of the female role models and assign adjectives like: "Clever, skillful, hard-working, stubborn, lazy, steadfast, independent, political, scared, courageous, strong, daring, understanding, tolerant, critical, religious, modern, old fashioned, careful, sensible, adaptable, realistic, sweet, caring etc." And to be sure, all the personal characteristics, with the exception of "lazy," "scared" and "old fashioned," are represented in abundance when reading the life stories of the profiled women.

While the target group of the 2003 *We Need All Youngsters* role model campaign by the *Integration Ministry* was primarily defined as ethnic minority youth, the target group of the two KVINFO campaigns from 2006 and 2008 is much more diverse. The life stories portrayed in the campaigns are both aimed at audiences of ethnic minority and majority background. With respect to the audience of ethnic minority background, the campaigns are supposed to provide inspirational examples of successful integration. As stated in the launching of the women's campaign, these stories are in demand because "women with minority background have a hard time spotting all the role models and pattern breakers, who really exist in Denmark within many different professions." With respect to the audience of ethnic majority background, the campaigns are primarily supposed to counter dominant negative stereotypes of ethnic minorities. Hence the campaigns' target group becomes all-inclusive and by virtue of the profiled life stories being widely accessible on the internet, not only for a limited duration of time but for more than 10 years now, the scope of the campaigns becomes endless.

All the profiled life stories are based on interviews conducted by the KVINFO project manager of the two campaigns. After transcribing each interview, the project manager wrote up a first person narrative and emailed it to the role model. Then a process would follow in which the role model made revisions to the story either by deleting certain sections, changing wording or adding new sentences. Sometimes the text would only need one revision and other times emails would go back and forth for weeks. The extensive revision procedure was carried out in order to enhance the role models' ownership of their stories

(Marselis 2013, 371), that is, in narrative identity terms enhance their ownership of the subjectivities represented in the written life stories. Thus, the ongoing dialogue with the project manager leading to the final version of the life story would be considered as an application of dialogue as a technology of the self in the negotiation of the role models own self-interpretation against the framing and subjectivity positions proposed by the project manager.

When the two KVINFO campaigns were launched as websites in 2006 (*The Invisible Success*) and 2008 (*New Men in Denmark*), the front page of each campaign was showing miniature portraits of each of the profiled role models as well as the headlines of four so-called “theme pages,” namely “education/employment,” “family,” “home/leisure time” and “culture/religion.” By selecting a miniature portrait, the user would enter a subpage of that particular role model and be able to read his/her life story as well as listen to sound bites of the interview that the story was based on. And by selecting a theme page, the user would enter photo galleries showing pictures of the different role models in situations related to the theme in question. The four themes also serve as a structuring principle for the written life story narratives in the way all themes are covered in each story, but in no particular order of appearance. The first campaign theme “education/employment” is clearly directed at inspiring workfare integration and provides normative examples of how the role models in the campaign have all successfully conducted themselves as “working subjects” in Denmark by educating themselves and finding a job. The following three themes “family,” “home/leisure time” and not least “culture/religion” may be understood in relation to the individual’s formation as a moral subject or a “subject of private and intimate relations” (see Jung in this volume and Jung and Sinclair 2015, 28). The KVINFO campaigns’ explicit inclusion of themes related to the private and moral side of subjectivity formation, make these two case studies particularly relevant to the question of what role religion, primarily Islam, is playing in the role model’s articulations of values and norms.

The emergence of the “flexible Muslim”

When examining the life stories profiled in the two KVINFO campaigns, a number of similar articulations of values and norms appear despite the role models' different backgrounds, careers, ages and genders. I code these articulations of values and norms in two main categories: One category that covers examples of how to be “a good Danish citizen”; another category that covers examples of “how to be religious in Denmark.” However, the examples in the two categories are often overlapping. For example the primary example of how to be a good Danish citizen is to be a part of the labor market or prepare yourself to become a part of it. Sometimes this means that you have to adapt your religious practices, as articulated by the master chef Wasim: “I consider myself as a Muslim, but I am practicing in a relaxed way. As a chef I cannot comply with the rule not to eat pork, and my parents fully accept that. They also know that both my brothers and I drink wine.” A less extensive version of adaptation is provided by the chef Roda, who has Somali background:

I have also been reproached for working with pork, but then I explain that pork export is a source of income for Denmark – and that some of this income is used to pay out the benefits on which many Somali women depend. I have no problem working with pork, as long as I don't have to taste it, and I have no problem at all wearing a small headscarf at work.

To be successfully integrated and thus “a good Danish citizen” also includes the necessity of mastering Danish language. The role models often articulate the importance of speaking Danish in connection with the importance of being engaged in civil society, e.g. by taking part in association life and doing voluntary work. Practicing gender equality is also heavily articulated as key to successful integration. Thus, role model males tend to articulate their cooking and childcare skills, while female role models articulate that they are living independent lives and highlight their ability to combine being a mother and having a career. The examples of how to practice gender equality are often linked with examples of the importance of acting against social control – that is, for example, insisting on having friends of the opposite sex, taking part in study trips, dating, etc. Finally the role mod-

els all highlight what we may call the importance of exercising entrepreneurial spirit, i.e. knowing that it is your own responsibility to create a good life in Denmark. That is what in governmentality terms would be considered as self-government. In the role models' narratives the application of self-government – or rather the process of becoming a self-governing individual – is often articulated by use of a narrative U-turn structure. For example, by the role model Nadia, who explains that she used to be very shy and insecure. But at one point, when Nadia began further studies at a business school, she decided to change her personality and do away with the shy girl. She realized that the change was necessary because as she says: “It is important to have self-confidence. If you don't communicate self-confidence and strength, you won't reach your destination.” Nadia succeeded in her self-development project and sums up the experience of becoming a self-assured woman with a retrospective evaluation meant for inspiration: “It was like changing your style of fashion after the summer holidays. Today I have no problem facing a huge crowd and giving a presentation.” The underlying moral of Nadia's self-entrepreneurial life story narrative is that if you do not like a given situation, you can change it. And the moral relates to both inner struggles, in terms of changing or developing your personality, and outer struggles in terms of fighting, e.g. social control, unemployment and discrimination.

As already stated, the above mentioned dominant examples of how to be “a good Danish citizen” often overlap with the dominant examples of “how to be religious in Denmark.” The articulations of how to be religious can be summarized in the following five main themes: 1) the importance of individual agency within structures of religious practice; 2) the importance of choosing your spouse without ethnic and religious constraints; 3) religion should be flexible, not dogmatic; 4) religion belongs in the private sphere; 5) being a Muslim is compatible with taking part in Danish Christian and cultural traditions.

The importance of individual agency within structures of religious practice is emphasized by the majority of the Muslim female role models strongly articulating their free choice to wear/not wear a headscarf (3 out of 30 profiled women wear a headscarf). The business student Nadia, for example, makes this statement: “I deeply respect those who wear headscarf, because I have seen the degrading looks they get. If they want to wear it,

then fight for it, but to me Islam is not about how you dress, it's in your heart." Similarly, the men tend to highlight their free choice to drink/not drink alcohol or eat/not eat pork. This is illustrated by, for instance, the medical student Ahmad, who says:

I still consider myself as Muslim, however not as very religious one. My personal limit is pork, and that confuses many of my Danish friends, who say: "If you eat beef, why don't you eat pork as well?" But I neither have a desire to eat pork nor do I see any advantages of doing it – unlike drinking alcohol which makes socializing easier. And with all the black marks I have already scored in "the heavenly book," one white one surely won't go amiss!

Ahmad's pragmatic "cost-benefit" approach to picking which religious rules and regulations to live by is mirrored in many of the male role model narratives. And in their narratives you also find occasional examples of Islam being visibly invoked whenever it is associated with benefits, regardless of the role models' personal beliefs. Such is the case with, for example, the shawarma bar owner Walid, who struggled seeing his son being harassed in the neighborhood Nørrebro, renowned for its many Muslim inhabitants:

My son also experienced having his cell phone robbed. So one day I bought him a scarf with a depiction of the Quran. Nina (his ex-wife) asked: "Why did you do that, when he isn't Muslim?" I said I didn't care for religion. "But the scarf might prevent our son from being assaulted by some morons, because when they see a picture of the Quran, they will know that the boy's dad is Arab, and it will make them back off."

The second theme emphasizing the importance of choosing your spouse without ethnic and religious constraints is given prominence by the fact that a large number of the role models have married or date(d) ethnic Danes. This is true of 40% of the females and 62% of the males. Some role models have even had a wedding ceremony in a church despite their Muslim background, like the canteen manager Alan, for example, who remembers his wedding in this way:

Before the ceremony we went through the Christian wedding ritual, and I asked him (the Pastor) to leave out the part about The Holy Spirit and Jesus as the Son of God. According to Islam, Jesus is a prophet, but not the Son of God. He respected that and we had a beautiful wedding with guests from all over the world dancing everything from Kurdish dances to break dance, wedding waltz and salsa.

I find this quote particularly interesting, because it shows us a Danish Pastor willing to give up a core, if not the core, element of the Christian creed in the wedding ceremony, which not only reflects the normative idea of Muslims in Denmark being flexible, but also reflects the idea of Christianity and Danish churches being flexible.

The third theme emphasizing that religion should be flexible and not dogmatic is very closely linked to this idea of showing religious flexibility. One example of this adaptability is the nurse student Malik, who says:

My father had three wives, one Christian and the other two Muslim. As a result, my family celebrated both Christmas and Eid. Nor was it a problem in my marriage that my wife was Christian. The only requirement I had was that we kept our meat separate in the fridge as I don't eat pork. When they are older, our children will be able to choose which faith they wish to follow themselves.

The fourth dominant theme in the articulations of how to be religious in Denmark is emphasizing that religion should be kept private. As stated by, for example, the businesswoman Seda: "I am not particularly religious, but at home I have a Quran and it makes me feel safe." Or as the police officer Amir puts it in a more ambiguous way: "I have never disguised that I am a Muslim, nor that religion belongs in the private sphere." But there is one general exception from the emphasis on keeping religion in the private sphere and that concerns Christianity. Many of the role models articulate that Christianity is an important part of Danish culture that you should be knowledgeable about.

This idea is linked to the fifth dominant theme of stressing that being a Muslim is compatible with taking part in Danish cultural and Christian traditions. The role models illustrate this viewpoint by articulating that they and their families have

adopted some Danish traditions – such as celebrating birthdays and Christmas – in their families. Quite a few role models also highlight that taking part in Christmas celebrations, either at the workplace, in the church or at home are good experiences. This is illustrated by the football player Baris:

This year, I celebrated Danish Christmas with my in-laws for the first time. Christmas Eve was with my mother-in-law where we had roast duck, red cabbage and rice porridge. The next day we had Christmas lunch with my father-in-law. It was really fun and a completely overwhelming experience.

With a departure in state supported campaigns using ethnic minorities as role models of successful integration, I initially posed the question of what a “good Danish Muslim” is considered to be. By focusing on two such campaigns by the Danish NGO KVINFO and the life story narratives of the participating role models, I have identified some dominant articulations of how to be “a good Danish citizen” that go hand in hand with the dominant articulations of “how to be religious in Denmark.” I argue that altogether these dominant articulations can be seen as normative templates for subjectivity construction within the Danish welfare state, and that the intersection of these two categories especially can be seen as a guideline for what is considered as “a good Danish Muslim.” Understood in the way that if a Muslim complies with the dominant examples of “how to be religious in Denmark” and makes sure to also comply with – or at least not interfere with – the dominant examples of how to be “a good Danish citizen,” then he or she will be considered “a good Muslim” in the eyes of the Danish welfare state. A relevant question to proceed with is whether such normative templates for being “a good Danish Muslim” are generally perceived and recognized as ideals among the Muslim minority in Denmark? That is, however, neither within the scope of, nor the point of this article.

Conclusion

In this article I suggest that role models who have been promoted as successes of integration can be perceived as exemplars of

the “Danish value training” that was introduced as a political objective of the 1998 *Integration Act*. Hence they may be perceived as embodying the “basic values and norms in the Danish society” that were stipulated in the Act as a criterion for integration with no further clarification. I am arguing that the examples given by the role models serve as normative templates for subjectivity construction with regard to the formation of the “working subject” taking place at the labor market as well as the “moral subject” taking place in private and intimate relationships. Both subject positions are being negotiated by the role models in the campaigns by the application of life story narration as a subjectivity constructing technology of the self. Thus the values and norms that the role models provide based on their own biographies are to be understood as the hegemonic normative subjectivities that the Danish welfare state – understood as a multiplicity of agencies inside and outside the state – seeks to encourage. These subjectivities all emphasize a belief in individual agency over structure. The individual is seen as an entrepreneur, who can take action to change his own life situation for the better. Thus, the good role model is not somebody who was from the beginning an A-student. It is somebody who has been able to transform him- or herself into an A-student. It is a self-managing individual, who is nevertheless in tune with the overall objectives of the welfare state – such as the necessity of making citizens economically self-sustained and capable of contributing to the tax revenue, and by doing so preserving the livelihood of the welfare state. In other words, the campaigns clearly promote integration on a structural level in terms of labor market participation, i.e. they promote normative templates for the formation of the “working subject.”

However, there is also a dominant subtext of cultural value and norm suggestions to be found in the campaigns, a subtext that is much more related to the formation of the “moral subject” and objectives of cultural integration, not least when it comes to religion and the question of how to be religious in Denmark. Above all the role models highlight that religion must be practiced in a private and flexible manner. Therefore, I argue that the templates for subjectivity construction provided by the role models may serve as examples of the permissible ways to be religious in Denmark or more precisely the permissible ways to be “a good Danish Muslim,” and that being “a good Danish

Muslim” is about being a “flexible Muslim” who never puts religious structure over individual agency.

The different role model campaigns portraying young Muslims as successes of integration may all together be viewed as an engagement in the discourse that tries to highlight the disciplinary governmentality of the welfare state. Thus, the role models are to be viewed as both embedded in the rationales of the policies behind the campaigns and, as such, examples of the normative subjectivities that the state is seeking to promote from an outsider’s perspective. And at the same time they are viewed as insiders from an ethnic, and predominantly Muslim, minority that is interpreting these norms and values and, as such, negotiating which role religion may play in this discourse and co-constructing ways to be a good Danish citizen *and* a Muslim.

Abstract på dansk

Denne artikel undersøger krydsfeltet mellem subjektivitetskonstruktion blandt unge muslimer og den danske velfærdsstats governmentaltitet. Mere specifikt ser artiklen på kampagner, hvor unge studerende og erhvervsaktive med anden etnisk baggrund end dansk, primært muslimer, bruges strategisk som rollemodeller for etniske minoriteter generelt og muslimer i særdeleshed. Ved at fortælle egne livshistorier bliver rollemodellerne levende eksempler på succesfuld integration til inspiration for andre. Således er kampagnerne del af en eksisterende diskurs, inden for hvilken minoriteter (altså ikke-danske og ikke-kristne) anses for at være særligt vanskelige at integrere og dermed en gruppe, der kalder på en særlig indsats for at blive “kompatible” med den danske velfærdsstats værdier. Med afsæt i disse kampagner og en governmentaltitetsinspireret analyse undersøger denne artikel statens normative bud på, hvordan man kan være “en god dansk muslim”. Analysen viser, hvorledes denne forestilling konstrueres og forhandles i et felt, der forbinder velfærdsstatens forskrifter og individers selvfortolkning.

Literature

- Andreassen, Rikke, 2005: *The mass media’s construction of gender, race, sexuality and nationality: An analysis of the Danish news media’s communication about visible minorities*. PhD Dissertation, University of Toronto.

- Brug for alle unge and LXP Consulting. 2007. Evaluering af Brug for alle unge I. Copenhagen: Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration.
- Dean, Mitchell. 1994. "A Social Structure of Many Souls – Moral Regulation, Government and Self-Formation." *Canadian Journal of Sociology* 19 (2): 145-168.
- Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 1994. "The Subject and Power." James D. Faubion (ed.) *Power: Essential works of Michel Foucault*. London: Penguin.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality." Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.): *The Foucault Effect – Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1988a. "Technologies of the Self." Luther H. Martin (ed.): *Technologies of the Self*. London: Tavistock Publications.
- Foucault, Michel. 1988b. "Truth, Power, Self." Luther H. Martin (ed.): *Technologies of the Self*. London: Tavistock Publications.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity – Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Hartmann, Martin and Axel Honneth. 2006. "Paradoxes of Capitalism." *Constellations* 13 (1): 41-58.
- Horsdal, Marianne. 2012. *Telling Lives - Exploring dimensions of narratives*. London: Routledge.
- Horsdal, Marianne. 1999/2009. *Livets fortællinger – en bog om livshistorier og identitet*. Copenhagen: Borgen.
- Hølge-Hazelton, Bibi. 2004. "Virker ung-til-ung?" *Ungdomsforskning* 3 (1): 9-15.
- Jung, Dietrich and Kirstine Sinclair. 2015. "Multiple Modernities, Modern Subjectivities and Social Order: Unity and Difference in the Rise of Islamic Modernities." *Thesis Eleven* 130 (1): 22-42.
- Jønsson, Heidi Vad. 2014. "Immigrations- og integrationspolitik." Jørn Henrik Petersen, Klaus Petersen and Niels Finn Christiansen (eds.): *Dansk Velfærdshistorie Bind 6 – 1993-2014: Hvor glider vi hen?* Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Kvinfo kampagne "Den Usynlig succes": kvinfo.dk/ressourcer/den-usynlige-succes
- Kvinfo kampagne: "Nye mænd i Danmark": kvinfo.dk/ressourcer/nye-maend-i-danmark
- Marselis, Randi. 2013. "Migrant life stories and the Web: the experience of having your life story made public." *Social Semiotics* 23 (3): 368-384.
- McNay, Lois. 2009. "Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics." *Theory, Culture & Society* 26 (6): 55-77.
- Padovan-Özdemir, Marta. 2016. "Racialised entanglements of teacher professionalisation and problematised immigrant schoolchildren: crafting a Danish welfare nation-state, 1970-2013." *Paedagogica Historica*, doi: 10.1080/00309230.2016.1189441.
- Padovan-Özdemir, Marta and Bolette Moldenhawer. 2016. "Making precarious immigrant families and weaving the Danish welfare nation-state fabric 1970-2010." *Race Ethnicity and Education*, pp. 1-14; doi: 10.1080/13613324.2016.1195358.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rose, Nikolas. 1999. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, London: Free Association Books.
- Rose, Nikolas. 1996. *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yilmaz, Ferruh. 2016. *How the Workers Became Muslims - Immigration, Culture, and Hegemonic Transformation in Europe*. Ann Arbor: University of Michigan Press

Den egyptiske revolution 2011 og det gode liv - en analyse af slogans og sange

Nøgleord

den egyptiske revolution; det arabiske forår; populærkultur; modernitet; sange; slogans

1. Jeg har translittereret navne på arabiske steder, folk, slogans og sange som man typisk kan finde disse translittereret online. Dette har jeg gjort, da der synes at være en art konsensus om, hvordan man translittererer en lang række ord relateret til den egyptiske revolution. At følge *Tidsskrift for Islamforskning*s retningslinjer for translitteration ville derfor komplicere den nysgerige læsers arbejde med at finde de kilder, jeg bruger. Eksempelvis skriver jeg Cairokee i stedet for Kairûki. Hvor to stavemåder synes lige fremherskende, bruger jeg den stavemåde, der er tættest på *Tidsskrift for Islamforskning*s retningslinjer. For referencer, der ikke synes at have en klar online karakter, følger jeg *Tidsskrift for Islamforskning*s retningslinjer.

Abstract Artiklen analyserer forestillinger om det gode liv, som de kom til udtryk i udvalgte sange og slogans på Tahrir-pladsen under den egyptiske revolution i 2011. Det gode liv forstås i denne artikel i kontekst af moderne forståelser om social orden og individets plads heri. I artiklen beskrives det, hvordan livet før revolutionen blev set som et kuet liv i ydmygelse, mens livet under revolutionen blev set som et stolt liv i handlen. Herfra konkluderes det, at omdrejningspunktet i forestillingerne om det gode liv, som de kom til udtryk i slogans og sange under den egyptiske revolution, er agens.

Under den egyptiske revolution i 2011 skete der noget usædvanligt på *Midan Al Tahrir*,¹ Tahrir-pladsen, i Cairo. Midan Al Tahrir var blevet besat af unge, gamle, rige, fattige, muslimer, kristne, sekulære, socialister, islamister, liberale, nationalister og fodboldfans. De ville af med præsident Hosni Mubarak. Nu. *Al-sha'ab yurîd 'isqât al-nidhâm* genlød det i alverdens medier – folket vil vælte styret. I de 18 dage, revolutionen varede, boede folk på Midan Al Tahrir. Rejs!, skrev de på hjemmelavede papskilte, på panden, på tøjet, på omgivelserne, imens de satte sig godt til rette i teltlejren. I løbet af 18 dage opbyggede demonstranterne et velfungerende minisamfund på Midan Al Tahrir, uset i dets karakter i det Egypten, som folk kendte. Kvinder blev ikke chikaneret, der var ingen sekteriske konflikter, der blev samlet skrald, der var velfungerende felthospitaler med forskellige lægespecialer, apoteker, vagtturnusser ved indgangen til Mi-

Line Mex-Jørgensen er ph.d.-stipendiat på Center for Mellemøststudier på Syddansk Universitet. Hun skriver på en afhandling om den egyptiske revolution i 2011 og forestillinger om det gode liv, som de kom til udtryk under og efter revolutionen.

dan Al Tahrir, politisk musik og kunst, frie debatter, tillid og solidaritet, radioudsendelser, aviser (se eksempelvis deltagerbeskrivelser af Masriya 2011, Shokr 2011, Rashed and El Azzazi 2011). “De mulige drømmes republik,” blev Midan Al Tahrir kaldt i en revolutionær avis (Revolution 2011). På en eller anden måde formåede demonstranterne på Midan Al Tahrir at udleve et andet liv og samfund i løbet af denne korte periode. Hvordan var dette muligt? Hvilke forestillinger om et andet liv kom til udtryk under revolutionen? Og hvilke ønsker om forandring indebærer disse forestillinger? I denne artikel fokuserer jeg på de forestillinger om et andet liv og på de ønsker om forandring, som kommer til udtryk i slogans og sange fra den egyptiske revolution. Jeg kalder dette for “forestillinger om det gode liv” (herefter uden citationstegn).

Størstedelen af litteraturen, der beskæftiger sig med den forandring, som demonstranterne fra den egyptiske revolution syntes at ønske, fokuserer på politisk forandring på et institutionelt niveau såsom transitionsprocessen, udarbejdelse af en ny forfatning, valgprocedurer og valgresultater og en kommende stats religiøse eller ikke-religiøse natur (se Masoud 2011, Taher 2013, Lang 2013, Hassan 2013, Revkin 2013, Sallam 2014, Hamzawy 2014, Roy 2012, Asad 2012). *Al-sha'ab yurîd 'isqât al-nidhâm* – folket vil vælte styret – men hvad vil de have bagefter? I stedet for at kigge på dokumenter fra den formelle transitionsproces træder jeg et skridt tilbage og lader demonstranternes egne stemmer, i form af slogans og sange, tale. Ved at skifte niveau fra et formelt, politisk niveau til et mere spontant, folkeligt niveau ønsker jeg at diskutere de forestillinger om det gode liv, som ligger bag de formelle politiske ønsker om eksempelvis en ny forfatning. Den interesse, jeg har for den egyptiske revolution, er altså ikke en interesse i forandring på et formelt politisk niveau. Jeg ser i stedet revolutionen som en historisk begivenhed, der udtrykker en langsom social transformation, der i et kort øjeblik kulminerede i “De mulige drømmes republik” på Midan Al Tahrir. Et andet liv. Et håb om en ny begyndelse, som illustreret på billedet af en ung mand, der står på Midan Al Tahrir og holder et skilt med ordene: “Fødselssted: Midan Al Tahrir, Fødselsdato: 25. januar” (Khalil 2011, 72). Teksten på skiltet vidner om, at livet før revolutionen blev betragtet som radikalt anderledes end livet under revolutionen – ja, det blev ligefrem betragtet som ikke-liv.

I denne artikel vil jeg undersøge dette andet liv, disse forestillinger om det gode liv, som de kom til udtryk i slogans og sange under den egyptiske revolution på Midan Al Tahrir. Slogans kan ses som det nok mest bredt tilgængelige udtryk fra revolutionen, da det ikke krævede andet end en pen at skrive et slogan. Slogans er derfor interessante som et spontant udtryk for forestillinger om det gode liv. I denne artikel tager jeg udgangspunkt i slogans fra bogen *Messages from Tahrir*, der indeholder en lang række fotografier af mennesker og slogans fra Midan Al Tahrir under revolutionen (Khalil 2011). Disse fotografier synes overordnet set at dække det spektrum af slogans, jeg har set på nettet, i andre bøger og i artikler. I enkelte tilfælde supplerer jeg med slogans andetsteds fra. Som et andet udtryk for forestillinger om det gode liv inddrager jeg to revolutionære sange af henholdsvis sangeren Ramy Essam og bandet Cairokee. Jeg har medtaget netop disse to sange, fordi de på hver sin måde direkte indeholder øjeblikke fra de 18 dage på Midan Al Tahrir. Ramy Essam var til stede på Midan Al Tahrir, hvor han optrådte med sangen *Irhal*, "Rejs". Denne sang komponerede han under revolutionen på Midan Al Tahrir ud fra de slogans, der blev brugt. Der er dermed en glidende overgang fra kollektive slogans til Ramis sange. Bandet Cairokee har skrevet og udgivet en række sange relateret til revolutionen, hvoraf videoen til den første, *Sout Al Horeya* eller "Frihedens stemme", blev filmet på Midan Al Tahrir under revolutionen og udgivet på YouTube, dagen før Mubarak trak sig som præsident. Teksten til sangen af Cairokee er ikke så spontant et udtryk som Ramy Essams sange eller slogans fra Midan Al Tahrir, men videooptagelserne til sangen fra Midan Al Tahrir illustrerer til gengæld et umiddelbart udtryk fra revolutionen. Bandets popularitet steg endvidere eksplosivt i forbindelse med og efter revolutionen. Jeg argumenterer derfor for, at Cairokee medierer og fortolker de forestillinger om det gode liv, som kom til udtryk på Midan Al Tahrir under revolutionen.

Forestillinger om det gode liv skal forstås i kontekst af en række moderne forståelser om social orden og individets plads heri. Teoretisk tager jeg udgangspunkt i teorier om modernitet og subjektivitet, som beskrevet i Dietrich Jungs artikel om vores fælles forskningsprojekts ramme i dette nummer af Tidsskrift for Islamforskning samt i andre tekster (Jung og Sinclair 2014, Jung 2014). Jeg tager nærmere bestemt udgangspunkt i distinktionen mellem tre former for moderne social orden, nemlig be-

grænset, liberal modernitet, organiseret modernitet og udvidet liberal modernitet samt i de tilhørende tre former for subjektivitetsformationskulturer, nemlig den klassisk borgerlige, den gruppeorienterede lønmodtager og den postmoderne kreative arbejder og entreprenør (se Wagner 2002, Reckwitz 2006 for en dybdegående beskrivelse af disse begreber). Disse tre former for social orden samt tilhørende subjektivitetsformationskulturer skal ses som *globale idealtyper*. At disse tre former for social orden kaldes for *idealtyper* betyder, at de ikke repræsenterer reelt eksisterende samfund, men i stedet ses som analytiske konstruktioner, der udtrykker nogle skematiserede idéer om social orden og tilhørende subjektivitetsformationskulturer, som er fælles i det moderne. At disse idealtyper er *globale* betyder, at der ligger en påstand i min teoretiske ramme om, at der findes globale, moderne trends. Det antages således, at man også i mellemøstlige samfund kan se elementer af disse former for moderne social orden og tilhørende subjektivitetsformationskulturer. Dette er ikke en trivial betragtning, eftersom store teoretikere som Zygmunt Baumann, Ulrik Beck, Anthony Giddens, Michel Foucault og Charles Taylor a priori forbeholder deres teorier om det moderne til vestlige samfund (se Jung i det nummer). I det forskningsprojekt, som min artikel skrives ud fra, tolkes globale forestillinger altid lokalt. Argumentet om, at der findes moderne, globale forestillinger skal derfor hverken forstås som et argument for global konvergens eller for vestliggørelse. Moderne, globale forestillinger får blot forskellige udtryk alt efter hvor i verden, man befinder sig. Ud fra disse teoretiske distinktioner forstår jeg forestillinger om det gode liv som de forestillinger om efterstræbelsesværdig social orden og individets plads deri, der træder frem i reelt eksisterende samfund; forestillinger, hvori elementer fra de tre former for moderne social orden og tilhørende subjektivitetsformationskulturer kommer til udtryk i forskellig grad, i forskellige sammensætninger og i distinkt lokale tolkninger.

På baggrund af min teoretiske ramme argumenterer jeg således for, at de forestillinger om det gode liv, som kommer til udtryk i slogans og sange fra den egyptiske revolution, fremviser globale elementer af forskellige former for moderne social orden samt lokale tolkninger af disse. Dette argument underbygges i artiklen i fem dele. I første del illustrerer jeg, hvordan livet før revolutionen bliver beskrevet i slogans og sange, og i anden

del, hvordan livet under revolutionen bliver beskrevet. Denne distinktion mellem før og under revolutionen er ikke en teoretisk distinktion, men en distinktion, der træder frem i mit empiriske materiale. I tredje del sammenholder jeg beskrivelserne af livet før og under revolutionen med min teoretiske ramme. Ud fra dette diskuterer jeg forestillinger om det gode liv og viser, hvordan man kan se elementer af forskellige former for moderne social orden i disse forestillinger. I fjerde del sætter jeg denne diskussion i perspektiv ved at inkludere overvejelser om lokale og globale forestillinger om det moderne. I sidste del opsummerer jeg.

Livet før den egyptiske revolution – et kuet liv i ydmygelse

“Jeg vil ikke være en til Khaled Said,” står der på et skilt, som en (antageligvis) far holder op for sin lille dreng, der sidder på faderens skuldre (Khalil 2011, 22). Khaled Said, den unge mand, der blev tævet til døde af politiet på åben gade i 2010, efter sigende fordi han ikke ville vise id, står om nogen som symbol på det styre, som folk gjorde oprør mod. Hans død er et symbol på den meningsløshed, tilfældighed og brutalitet, som politiet slog ned på egyptere med, hvis de ikke opførte sig tilpas underdanigt og ydmygt over for myndighederne. Adskillige slogans peger på, at livet før revolutionen var et liv i underdanighed og ydmygelse, eksempelvis slogansene “Nok ydmygelse (‘*ihâna*)” (Khalil 2011, 87) og “Jeg vil hellere dø end leve i ydmygelse (*dhalîl*) under dit styre.” De to ord, ‘*ihâna* og *dhalîl*, er synonymmer og kan endvidere oversættes til ord som underkastelse, undertrykkelse, fornærmelse, servilitet, fornædrelse, lydighed og foragt. Disse ord giver et godt billede af, hvordan livet før revolutionen blev set. Livet før revolutionen var et liv i venten (Cairokee 2011, 0:42 min), et liv med forhindringer (Cairokee 2011, 0:30 min) og et liv, hvor man kun kunne drømme (Cairokee 2011, 0:35 min). Dette ydmygende liv under Mubaraks styre kædes sammen med den 30 år lange undtagelsestilstand, som prisdav folk til styret og dets repræsentanters luner. Ophævelse af undtagelsestilstanden nævnes da også eksplicit som politisk mål under revolutionen (Khalil 2011, 51), men mere interessant i denne sammenhæng er, at undtagelsestilstanden også kobles direkte til indivi-

ders liv i et slogan som “Jeg er 22 års undtagelsestilstand gammel” (Khalil 2011, 36). Dette slogan viser en forståelse af, at undtagelsestilstanden har konsekvenser helt ned på dagligdagsniveau; en dagligdag, hvor man aldrig kan vide sig sikker på om man bliver den næste Khaled Said. Måske netop af frygt for at blive den næste Khaled Said beskrives livet før revolutionen endvidere som et liv i frygt og stilhed, eksempelvis i et slogan som “Tilgiv mig herre, jeg var bange og tavs” (Khalil 2011, p. 71). Sloganet indikerer, at det er forkert at være bange, og ved at undskylde til Gud sættes det i en religiøs ramme. Den religiøse ramme accentueres i en anden sætning på samme skilt, hvor der står: “Et sandhedens ord til en tyrannisk hersker.” Dette er en reference til et velkendt udsagn tillagt profeten Muhammed, hvori han siger, at “den bedste *jihâd* er at sige et sandhedens ord til en tyrannisk hersker.” Manden, der holder dette skilt, ser ikke specielt religiøs ud. Han har eksempelvis hverken stort skæg, bedemærke på sin pande eller kjortel på. Fordi manden ikke ser specielt religiøs ud, får sloganet ikke et distinkt islamisk udtryk, men lader i højere grad til at søge at legitimere revolutionen ud fra referencer til almindeligt kendte, religiøse traditioner.

Livet før revolutionen i ydmygelse, frygt og tavshed rammes ind af beskrivelsen af en skæv social orden, hvor en minoritet har alle fordele på bekostning af majoriteten. “Ved du, hvorfor Hosni er over 80 år? Fordi han ikke bliver behandlet i det offentlige sundhedssystem” (Khalil 2011, 109), lyder en syrlig joke på et skilt. Joken udtrykker, at det offentlige sundhedssystem er så dårligt, at man dør for tidligt, hvis man bliver behandlet dér. Den fortæller endvidere om et skel mellem de, der har, og de, der ikke har råd til en privat sundhedsforsikring; et skel, som Mubarak ofte er blevet anklaget for at gøre større. På et andet slogan stilles der krav om “en hurtig rettergang for de korrupte og for de, der er ansvarlige for at stjæle nationens rigdom” (Khalil 2011, 51). Her udtrykkes det, at en minoritet er ansvarlig for at stjæle den rigdom, som rettelig tilkommer hele nationen. Denne minoritet lytter endvidere ikke til majoriteten, som det fremgår af en linje i sangen “Sout Al Horeya,” hvor det nye i revolutionen blandt andet beskrives som at “de, som ikke plejede at høre os, hørte os” (Cairokee 2011, 0:25 min). En social orden med et skarpt skel mellem minoritet og majoritet beskrives således af majoriteten som uønsket. Alt i alt beskrives livet før revolutionen som et frustreret, passivt og kuet liv i ydmygelse, frygt og stilhed i en social orden, hvor majoriteten ikke har retten til deres egne liv.

Livet under den egyptiske revolution – et stolt liv med handlen

I modsætning til dette beskrives livet under revolutionen som et liv med tro på det egyptiske folks evner og magt. Dette kan ses i slogans som “we are the hand that will take you down” (Assaf 2011, 32, sloganet er på engelsk), “de unges hånd vil få dig til at rejse” (Khalil 2011, 52) og en mand, klædt som fodbolddommer, med et skilt på trøjen med ordene “folket er dommerne”, og som holder et rødt kort op med ordene “Mubarak er ude” (Khalil 2011, 103). Folket kræver samtidig deres rettigheder, mens de skriver historie med deres eget blod (Cairokee 2011, 1:32 min). Disse udsagn viser en stærk tro på folkets evner og magt til at tilvejebringe politisk forandring, og det viser et liv med handlen. Det er et liv, man kan leve med løftet hoved, som der bliver insisteret på i sloganet “løft dit hoved, du er egypter!” (Assaf 2011, 82), og som Cairokee fortolker i linjen “løft dit hoved mod himlen” (Cairokee 2011, 1:24 min). Det mest kendte slogan fra den egyptiske revolution, *al-sha‘ab yurid ‘isqât al-nidhâm* – folket vil vælte styret – viser også, at folket ikke er passivt ventende længere. Det viser samtidig et andet gennemgående tema i beskrivelsen af livet under revolutionen, nemlig et stærkt “vi” enten i form af brug af ordet “folket” eller ved brug af ordet “vi”. Begge dele synes at henvise til et stærkt, forenet kollektiv. Dette kollektiv sættes ind i to forskellige perspektiver. For det første sættes det over for et “jeg” fra livet før revolutionen; et jeg, som i beskrivelsen af livet før revolutionen er bange, tavst, ydmyget og passivt, og i Cairokees version måske også egoistisk – “hold op med at sige ‘jeg,’” synger forsangeren i sangen *Sout Al Horeya* (Cairokee 2011, 1:54 min). For det andet sættes det over for Mubarak i slogans inkorporeret i Ramy Essams sang *Erhal* såsom “Vi forlanger alle i fællesskab kun én ting: Rejs!” (Essam 2011, 0:15 min), “Han rejser, vi rejser ikke” (Essam 2011, 1:28 min). Nogle af udsagnene får helt profetisk klang, som om der ikke hersker den mindste tvivl om, at det bliver som vi, folket, vil det. “Du kommer til at rejse, Mubarak,” profeteres det (Khalil 2011, 1). Og Cairokee synger, at “fremtiden er klar for os nu” til billedet af en (antageligvis) far og datter, der mimer til sangen (Cairokee 2011, 0:17 min). Denne nyfundne tro på kollektivets magt, evner og handlekraft er slående i et land, hvor folket som kollektiv og individerne deri netop har været berøvet muligheden for at hand-

le selv under Mubaraks styre. For at opsummere, så beskrives livet under revolutionen som et liv med muligheden for at handle og som et liv med et handlende og forenet kollektiv.

Forestillinger om det gode liv

Sammenholder man beskrivelserne af livet før revolutionen (et frustreret, passivt og kuet liv i ydmygelse, frygt og stilhed i en social orden, hvor majoriteten ikke har noget at skulle have sagt over deres egne liv) med beskrivelserne af livet under revolutionen (et liv med muligheden for at handle og et liv med et stærkt, forenet kollektiv), kan man se konturerne af de forestillinger om det gode liv, som kom til udtryk under den egyptiske revolution. Omdrejningspunktet i disse forestillinger synes altovervejende at være forestillingen om agens eller mangel på samme:² Før revolutionen blev Khaled Said tævet ihjel af ordensmagten, mens majoriteten ingen muligheder havde for succesfuldt at protestere over det absurd uretfærdige i sagen. De forventedes passivt at acceptere, at agens udelukkende lå hos en minoritet, der handlede efter forgodtbefindende. Under revolutionen blev der pludselig stillet krav om at “folket er dommerne,” og altså at agens skulle tillægges majoriteten. Demonstranterne på Midan Al Tahrir var således fælles om at kræve et liv med agens, og de gjorde oprør mod en social orden, hvor majoriteten af det egyptiske folk blev nægtet dette. Temaet om agens danner derfor udgangspunkt for min diskussion af de forestillinger om det gode liv, som kom til udtryk under revolutionen. Forbundet med temaet om agens er endvidere et skel mellem en minoritet, der har agens og en majoritet, der nægtes agens.

Analyseniveauet i denne artikel er diskursivt, forstået som at jeg interesserer mig for de *forestillinger* om agens (som en del af forestillinger om det gode liv), som trådte frem under revolutionen, og ikke for om folk “i virkeligheden” havde agens eller ej. Der ligger uden tvivl en idyllisering af livet under revolutionen i disse forestillinger. Blot den allerede nævnte overskrift i en revolutionær avis, “De mulige drømmes republik” henviser til en idyllisering af revolutionen – intet er umuligt, hvis bare vi kan drømme det eller forestille os det. Men det er netop også denne evne til at forestille sig et andet liv og et andet samfund, der gør den egyptiske revolution så fascinerende. Revolutionen

2. Agens forstås i denne artikel som individers evne til og mulighed for at foretage frie valg (se Jørgensen 2006 for en diskussion af agensbegrebet).

er en næsten fysisk insisteren på det konceptuelle udgangspunkt i vores fælles forskningsprojekt om, at det moderne er kendetegnet ved følelsen af kontingens, nemlig at “intet er umuligt og intet er nødvendigt” (Jung og Sinclair 2015, 25). Med dette udgangspunkt in mente bliver det interessante ikke at vurdere, hvorvidt virkeligheden idylliseres eller om folk “i virkeligheden” havde agens eller ej. Det interessante bliver nærmere at udforske forestillingerne om, hvad der anses for muligt, umuligt, nødvendigt og unødvendigt. Her er det vigtigt ikke udelukkende at forholde sig til, at intet er umuligt, men også at holde fast i anden del af sætningen om, at intet er *nødvendigt*. I slogans og sange fra revolutionen ligger der en tydelig påstand om, at det ikke er nødvendigt at leve et liv i kuets ydmyghed. Men set i et analytisk perspektiv var det heller ikke nødvendigt, at det netop skulle være forestillingen om agens, der blev omdrejningspunktet i afvisningen af et kuets liv i ydmygelse. Man kunne godt forestille sig, at man i stedet for agens havde sat en forestilling om en vis og god leder, der tog folk i audiens, lyttede og afgjorde sager på retfærdig vis. Eller man kunne forestille sig, at man i stedet for at forlange agens til majoriteten havde forlangt udryddelse af minoriteten, eksempelvis ud fra et argument om, at deres sjæle var moralsk anløbne. Eller noget helt tredje, fjerde eller femte. Det var ikke *nødvendigt*, at det netop var agens, der blev omdrejningspunktet i de forestillinger om det gode liv, som trådte frem under revolutionen. Det interessante bliver derfor, igen, ikke at spørge om, hvorvidt agens, som en del af forestillingerne om det gode liv, blot var en idyllisering af det faktisk levede liv under revolutionen eller om folk “i virkeligheden” havde agens. Det interessante er i stedet at spørge, hvad det siger om forestillingerne om det gode liv, at det netop var agens og ikke alt muligt andet, der var omdrejningspunktet i slogans og sange fra revolutionen.

Til at hjælpe mig med at forstå dette trækker jeg, som tidligere nævnt, i min teoretiske forståelse af forestillinger om det gode liv på distinktionen mellem begrænset, liberal modernitet, organiseret modernitet og udvidet, liberal modernitet samt de tilhørende subjektivitetsformationskulturer (Jung og Sinclair 2014, 56-62, Jung 2014, 12-15 og 20-24, samt Jungs artikel i dette temanummer). Denne distinktion hjælper mig til at forklare, hvad det siger om forestillingerne om det gode liv under revolutionen, at agens stod så centralt. Både i begrænset, liberal mo-

dernitet og i organiseret modernitet trækkes der et skel mellem en minoritet og en majoritet, og i begge disse former for social orden ligger der en opfattelse af, at majoriteten skal ledes og styres. Minoriteten er således den aktive, oplyste elite, og majoriteten er den passive, uoplyste masse. I begrænset, liberal modernitet er det i virkeligheden kun minoriteten, der tilhører det moderne, mens majoriteten lader til at være artsforskellig fra minoriteten. Majoriteten ses grundlæggende som uden for det moderne. I organiseret modernitet har majoriteten fået plads i det moderne, men som en homogen, gruppeorienteret lønmodtagermasse, der styres af en leder. I begge tilfælde tillægges individet i majoriteten ikke rigtig agens. Under den egyptiske revolution blev der netop gjort oprør mod en forståelse af, at majoriteten ikke kan selv, men skal ledes af en minoritet. Når Cairokee eksempelvis synger om, at “de, som ikke plejede at høre os, hørte os,” henviser “os” til majoriteten og “de” til minoriteten, og konteksten viser, at det er godt, at minoriteten nu lytter. Samtidig henviser denne linje til en *handlende* majoritet og ikke bare til en majoritet, der tavst og ydmygt accepterer en position som umælende undersætter. Den gentagne henvisning til et handlende “vi” i slogans og sange viser også en protest mod en opfattelse af majoriteten som en passiv, uoplyst masse. Og netop fordi majoriteten ikke vil behandles som en passiv, uoplyst masse, beskrives livet før revolutionen som ydmygende. Kaster man et historisk blik på arabiske samfundsforhold, kan man genfinde dette skel mellem minoritet og majoritet og på agens og ikke-agens. Dietrich Jung og Kirstine Sinclair nævner Muhammed Abdu (1849-1905) som et eksempel på en islamisk tænker, der tænker social orden som begrænset, liberal modernitet, hvor det ikke forventes, at majoriteten eller folket kan styre sig selv (Jung og Sinclair 2014, 64). Ami Ayalon argumenterer lingvistisk set for samme traditionelle forståelse af folket, idet han beskriver, hvordan man i den arabiske verden indtil det 20. århundrede har forstået forholdet mellem hersker og folk som et forhold mellem en hyrde og dennes flok. Man har ligefrem brugt det samme ord, *ra'yya*, om en fåreflok som om folket. I denne optik tager herskeren vare på folkets ve og vel og leder folket i den rigtige retning. Herskeren har pligt til at behandle folket retfærdigt, men det er netop en pligt, der ligger hos herskeren og ikke en rettighed, som folket har. Under den egyptiske revolution blev der i modsætning til dette krævet rettigheder, og Mubaraks forsøg på

at tale til folket som den omsorgsfulde faderfigur blev afvist. Forståelsen af folket som passivt og uden agens erklæres illegitim. I løbet af det 19. århundrede har det arabiske ord for folket som fåreflok fået konkurrence fra ordet for borger, *muwâtin*, og de konnotationer om nation, patriotisme og individers politiske rettigheder, der ligger deri (Ayalon 1987, chapter three). Ganske sigende angiver *râ'iyya* i ental en gruppe, mens ental af *muwâtin* angiver et individ. Selv om ordet *râ'iyya* om folket normalt ikke bruges i dag, betyder det ikke nødvendigvis at forståelsen af folket som en flok, der skal ledes, er forsvundet. Forståelsen af folket som en flok, der skal ledes, kom eksempelvis til udtryk under revolutionen i et tv-interview med nyudnævnte egyptiske vicepræsident Omar Sulaiman. Han udtalte, at egyptere ikke er kultiverede nok til at have demokrati. De havde brug for en leder som Mubarak, hvis landet ikke skulle kastes ud i kaos (Sulaiman 2011, 4:46 min). Det underforstås her, at egypterne passivt skal oplyses og ledes. Det var netop denne forståelse, der kategorisk blev afvist under den egyptiske revolution. *Al-sha'ab yurîd 'isqât al-nidhâm* – folket vil vælte styret. Dette er et folk, der kan selv. Det er ikke en flok, der skal ledes. Og ikke nok med at en sådan social orden blev afvist i slogans og sange; selve opbygningen af et velfungerende minisamfund på Midan Al Tahrir var en afvisning af en social orden, hvor en minoritet leder majoriteten. Dette var majoriteten, folket, der ledte sig selv. Revolutionen kan således ses som en afvisning af en social orden med et tydeligt skel mellem minoritet og majoritet; et skel, som man både kan finde i begrænset, liberal modernitet og i organiseret modernitet.

I den sociale orden, som bliver sat i stedet for Mubaraks sociale orden, atomiseres minoritet og majoritet til individer, der kan selv. Individets agens er altså i centrum i de forestillinger om det gode liv, som kom til udtryk under den egyptiske revolution. Tanken om individer med agens er en forestilling, der står centralt i udvidet, liberal modernitet. John W. Meyer og Ronald L. Jepperson argumenterer for, at forestillingen om, at agens er lokaliseret i individet, er en moderne forståelse, hvor agens tidligere blevet set som lokaliseret i det guddommelige eller i naturen (Meyer and Jepperson 2000, 100-106). Forestillingen om, at agens lokaliseres mere og mere i individet jo længere frem i historien, vi kommer, synes også at være en del af overgangen fra begrænset, liberal modernitet over organiseret modernitet

og til udvidet, liberal modernitet (Jung og Sinclair 2014). Især i den udvidede liberale modernitet, hvor den kreative entreprenør står i centrum, bliver individet tillagt agens. Denne agens, denne "kan-selv", blev under revolution brugt til at skrive historien med eget blod og til at se fremtiden klart; en umulig opgave for majoriteten i beskrivelsen af livet før revolutionen. På denne måde kan den egyptiske revolution ses som en kamp om det moderne. Den kreative entreprenørs agens kan også ses i selve handlingen, som Ramy Essam foretog, da han på Midan Al Tahrir skrev en sang og sang den til berømmelse i løbet af de 18 dage, revolutionen varede. Det er ikke en passiv, ydmyg undersåt, men en kreativ entreprenør, der finder på og gennemfører noget sådant. Teater, sange, graffiti, organisering af scener, komiteer, teltlejren og meget andet, som den egyptiske revolution er kendt for, kan også ses som udtryk for den sprudlende kreativitet, handlekraft og tro på individers agens, som var en del af "De mulige drømmes republik" på Midan Al Tahrir.

I sange og slogans fra den egyptiske revolution tillægges agens imidlertid ikke udelukkende individet. I stedet bliver agens i høj grad også tillagt et forenet kollektiv. *Al-sha'ab yurîd 'isqât al-nidhâm* – det er *folket*, der vil vælte styret, og det er *folket*, der har magten til at få det til at ske. På denne vis kan man argumentere for, at der også kan ses elementer af organiseret modernitet i forestillingerne om det gode liv. I organiseret modernitet ses majoriteten som en homogen, gruppeorienteret lønmodtagermasse, der handler kollektivt. Denne kollektive handling omfavnes under den egyptiske revolution, men den omfavnes som en kollektiv handling styret af folket selv og ikke af en elite. På denne måde både inkluderes og ekskluderes elementer af organiseret modernitet i de forestillinger om det gode liv, som kom til udtryk under revolutionen. I forståelsen af et forenet kollektiv er der således et delvist overlap mellem den sociale orden, der afvises og den sociale orden, der ønskes. Her er det interessant, hvilken forståelse af kollektivet der ses som et ideal i forestillingerne om det gode liv. I videoen til Sout Al Horeya vises der eksempelvis billeder af mænd, kvinder, unge, gamle, folk med traditionelt tøj og (såkaldt) moderne tøj, kvinder med og uden tørklæde samt folk fra forskellige sociale baggrunde. Der zoomes ind på individer, som holder skilte med teksten til sangen, mens de mimer til den. Det er dette pluralistiske kollektiv, der holder sammen om at kræve en ny social orden, ikke en ho-

mogen masse. En sådan forståelse af demonstranterne i den egyptiske revolution som et pluralistisk kollektiv, der er (midlertidigt) forenet i den fælles kamp for at komme af med Mubarak, stemmer overens med andre forskeres betragtninger om den egyptiske revolution (se f.eks. Mellor 2014, 82-85, Ezbawy 2012, 33-35, Hassan 2012, 234). Forestillingerne om et forenet kollektiv i det gode liv synes altså at trække mere på udvidet, liberal modernitets pluralistiske kollektiv end på organiseret modernitets homogene masse.

For at opsummere, så synes forestillinger om det gode liv, som de bliver fremstillet i slogans og sange, primært at inkludere elementer af udvidet, liberal modernitet, om end med lidt mere fokus på kollektivet end, hvad den teoretiske forståelse af udvidet liberal modernitet lægger op til. I modsætning til dette kan man i beskrivelsen af den sociale orden under Mubarak se elementer af både begrænset, liberal modernitet og organiseret modernitet; en social orden, der kategorisk afvises som en model for et kommende Egypten.

Globale og lokale forestillinger om det gode liv

Ved at forstå forestillinger om det gode liv ud fra disse tre former for modernitet, sættes den egyptiske revolution i perspektiv ud fra moderne, *globale* forestillinger. Arabiske samfundsforhold, her den egyptiske revolution, ses altså ikke som noget, der må behandles ved hjælp af særligt arabiske eller muslimske begreber, men som en begivenhed, der på lige linje med alle andre kan analyseres ved hjælp af begreber, der nu engang (men egentlig uvæsentligt) er udviklet ud fra vestlige, historiske erfaringer. På denne måde understøtter min artikel den overordnede hypotese i det fælles forskningsprojekt. Den overordnede hypotese er netop, at en reflekteret omgang med begreber hentet i såkaldt vestlig socialteori og brugt i muslimske kontekster godt kan sige noget om social forandring i den muslimske verden. Ifølge den fælles teoretiske ramme, som denne artikel skrives ud fra, tolkes sådanne moderne, globale forestillinger bare altid lokalt. En lokal tolkning af moderne, globale forestillinger i mit materiale kan eksempelvis ses, når religiøse udtryk fylder mere i forestillingerne om det gode liv i mit empiriske materiale end forventeligt ud fra idealtyperne i mit teoretiske perspektiv. Ek-

sempelvis vises der i videoen til *Sout Al Horeya* optagelser af bedende mennesker som en umærkelig del af livet på Midan Al Tahrir (Cairokee 2011, 2:18 min), et allerede nævnt slogan henviser til et kendt citat fra Koranen, og andre slogans viser et ønske om et Egypten for både kristne og muslimer (Khalil 2011, p. 74, p. 79 og p. 90). Referencer til religiøse narrativer og symbolikker, også i det offentlige rum, ses altså som en naturlig del af et pluralistisk, moderne samfund i netop denne lokale tolkning. Moderne, globale forestillinger tolkes også lokalt og gives legitimitet og autenticitet ved hjælp af referencer til lokal historie og religiøse traditioner. Cairokee har eksempelvis inkluderet en del af et digt af den egyptiske digter, 'Al-'Abnûdiyy, i deres sang *Sout Al Horeya*. 'Al-'Abnûdiyy er kendt for sine politiske digte og har udgivet digte siden 1960'erne. Ved at inkludere en del af dette digt fremstilles og legitimeres den egyptiske revolution i 2011 som en del af en vedvarende historisk kamp for et andet Egypten; en kamp, der på en og samme tid er en kamp for globale og lokale forestillinger om det gode liv.

Konkluderende bemærkninger

I sange og slogans fra den egyptiske revolution fremstilles forestillinger om det gode liv som et liv med agens og et liv som en del af et handlende, forenet kollektiv. I starten af min artikel opstillede jeg et argument om, at man i disse forestillinger om det gode liv kan se globale elementer af forskellige former for moderne social orden samt lokale tolkninger af disse. Dette argument kan man se udfoldet i flere forhold: I den sociale orden, som der gøres oprør mod i slogans og sange, kan man se elementer af både begrænset, liberal modernitet og organiseret modernitet. I denne sociale orden er majoriteten berøvet agens og ledes i stedet af en lille, oplyst elite. I forestillingerne om det gode liv, som sættes i stedet, opløses skellet mellem minoritet og majoritet, og agens tillægges et forenet kollektiv samt individerne deri. I denne sociale orden kan man se elementer af udvidet, liberal modernitet og organiseret modernitet. Man kan altså finde elementer af alle tre former for moderne social orden i mit empiriske materiale. De forestillinger om det gode liv og den kamp om det gode liv, som kom til udtryk i forbindelse med den egyptiske revolution, er dermed en del af det moderne. Teo-

retisk set synes der således ikke at være nogen grund til a priori at ekskludere mellemøstlige samfund som genstandsfelt i teorier om det moderne. Samtidig kan man se lokale tolkninger af disse globale forestillinger, eksempelvis i forhold til den mere offentlige rolle, religion har i forestillingerne om det gode liv, og i forhold til det distinkt egyptiske præg, revolutionen får ved Cairokees inddragelse af et digt af en berømt egyptisk digter i sangen *Sout Al Horeya*.

Ved at træde et skridt tilbage fra den formelle politiske transitionsproces er jeg i denne artikel kommet med et bud på, hvordan man kan analysere social transformation i forbindelse med den egyptiske revolution. Min artikel tager i denne forbindelse fat på blot et lille udpluk af empiri, der kan belyse de forestillinger om det gode liv, som den egyptiske revolution også er et udtryk for. I min ph.d.-afhandling inddrager jeg yderligere empiri fra tiden under revolutionen samt årene efter revolutionen for at følge udviklingen af de forestillinger om det gode liv, som i et kort øjeblik blev virkeliggjort i "De mulige drømmes republik" på Midan Al Tahrir.

Abstract in English

The article analyses imaginaries of the good life as they were expressed in selected slogans and songs during the Egyptian revolution in 2011. In slogans and songs from the revolution, life before the revolution is described as a cowed life in humiliation whereas life during the revolution is described as a proud life where people can act on their own. From these descriptions, the article finds that agency is the focal point in the imaginaries of the good life as they were expressed in slogans and songs during the Egyptian revolution. Theoretically, the article takes its point of departure in theories of modernity and modern subjectivity formation. The article argues that the imaginaries of the good life expressed during the Egyptian revolution draws on global, modern imaginaries. These global imaginaries are, however, interpreted locally. By placing the Egyptian revolution and the slow social transformation it represents in a specific modern context, the article argues that it is indeed both possible and fruitful to analyze Egyptian social matters as belonging to the modern social order.

Litteratur

- Asad, Talal. 2012. "Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak." *Social Research*, 79 (2).
- Assaf, Sherif; Attia, Omar; El Dalil, Rehab K; Kaldas, Timothy; Mo, Zee; El-Shazly, Monir. 2011. *The Road to Tahrir. Front Line Images by Six Young Egyptian Photographers*: The American University in Cairo Press.
- Ayalon, Ami. 1987. *Language and change in the Arab Middle East: The evolution of modern Arabic political discourse*: Oxford University Press.
- Cairokee. 2011. "Sout Al Horeya" 11-02-2011. Accessed 10-03-2017. [youtube.com/watch?v=PAEt6QJji-c](https://www.youtube.com/watch?v=PAEt6QJji-c).
- Essam, Ramy. 2011. "Erhal" 05-02-2011. Accessed 10-03-2017. [youtube.com/watch?v=wFTWlcEnE4](https://www.youtube.com/watch?v=wFTWlcEnE4).
- Ezbawy, Yusery Ahmed. 2012. "The Role of the Youth's New Protest Movements in the January 25th Revolution." *IDS Bulletin* 43 (1): 26-36. doi: 10.1111/j.1759-5436.2012.00287.x.
- Hamzawy, Amr. 2014. "On religion, politics and democratic legitimacy in Egypt, January 2011–June 2013." *Philosophy & Social Criticism* 40 (4/5): 401-406. doi: 10.1177/0191453714528202.
- Hassan, Kawa. 2012. "Making Sense of the Arab Spring: Listening to the voices of Middle Eastern activists." *Development* 55 (2): 232-238. doi: 10.1057/dev.2012.13.
- Hassan, Mazen. 2013. "Elections of the People's Assembly, Egypt 2011/12." *Electoral Studies* 32 (2): 370-374.
- Jung, Dietrich, og Kirstine Sinclair. 2014. "Modernitet og moderniteter: Subjektivitet of social orden i konstruktionen af islamiske moderniteter." *Dansk Sociologi*: 25 (2): 51-75.
- Jung, Dietrich, og Kirstine Sinclair. 2015. "Multiple modernities, modern subjectivities and social order: Unity and difference in the rise of Islamic modernities." *Thesis Eleven* 130 (1): 22-42.
- Jung, Dietrich, Marie Juul Petersen og Sara Cathrine Lei Sparre. 2014. *Politics of Modern Muslim Subjectivities* New York: Palgrave Macmillan.
- Jørgensen, Marianne Winther. 2006. "Den diskursive distribution af struktur og agens." *Dansk Sociologi* 14(1):71-94.
- Khalil, Karima (ed.). 2011. *Messages from Tahrir*: The American University in Cairo Press.
- Lang, Anthony F. 2013. "From revolutions to constitutions: the case of Egypt." *International Affairs* 89 (2): 345-363. doi: 10.1111/1468-2346.12021.
- Masoud, Tarek. 2011. "Liberty, democracy, and discord in Egypt." *Washington Quarterly* 34 (4): 117-130.
- Masriya, Aswat. 2011. "Sally Moore: Egyptian activist describes life in 'Republic of Tahrir'" 23-11-2011. Accessed 10-03-2017. [youtube.com/watch?v=3L-ue1e3x3c](https://www.youtube.com/watch?v=3L-ue1e3x3c).
- Mellor, Noha. 2014. "Who Represents the Revolutionaries? Examples from the Egyptian Revolution 2011." *Mediterranean Politics* 19 (1): 82-98.
- Meyer, John W, og Ronald L Jepperson. 2000. "The 'actors' of modern society: The cultural construction of social agency." *Sociological theory* 18 (1): 100-120.

- Rashed, Mohammed Abouelleil og Islam El Azzazi. 2011. "The Egyptian revolution: A participant's account from Tahrir Square, January and February 2011." *Anthropology Today* 27 (2): 22-27.
- Reckwitz, Andreas. 2006. *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Revkin, Mara. 2013. "Egypt's Constitution in Question. Revolution, The Popular Committees to Defend the. 2011. Children of the revolution... Those who take possession of the revolutionary ember." *Revolutionary Egypt*, vol 2, March, 2011. Accessed 14-11-2014. tahrirdocuments.org/wpcontent/uploads/2011/06/Thawrya2.pdf.
- Roy, Olivier. 2012. "The transformation of the Arab world." *Journal of Democracy* 23 (3): 5-18.
- Sallam, Hesham. 2014. "Egypt: Transition in the Midst of Revolution." *Elections and Democratization in the Middle East*.
- Shokr, Ahmad. 2011. "The 18 days of Tahrir." *Middle East Report* 258: 14-19.
- Sulaiman, Omar. 2011. "Egyptians are not cultured enough to have democracy." In *ABCNews This Week*, edited by Unknown. YouTube.
- Täher, Amed. 2013. "The new Egyptian Constitution: an outcome of a complex political process." *Insight Turkey* 15 (1): 25-36.
- Wagner, Peter. 2002. *A sociology of modernity: Liberty and discipline*. Routledge.

Mark Sedgwick

Theme section

Eclectic Sufism in the Contemporary Arab World

Keywords

Rumi; Elif Shafak; eclecticism; hybridity; Sufism; localization; sectarianism

Abstract Eclectic Sufism that might be interpreted as a modern form of subjectivity construction has been observed in Morocco and Pakistan. This article reports comparable phenomena elsewhere, using the case of the Arabic translation of Elif Shafak's novel *The Forty Rules of Love*. The article argues that, in the wider Arab world as in Morocco and Pakistan, the localization of eclectic Sufism is an instance of the reinterpretation of Islamic traditions to incorporate globally relevant social imaginaries. It questions, however, the association between eclectic Sufism and individualism, and argues that there is also a further form of localization: the application of eclectic Sufism to contemporary political conditions, notably the problem of sectarianism.

Among the various modern subjectivities that are being formed across the Muslim world are subjectivities, generally found among the cosmopolitan upper middle class, that draw on eclectic forms of Sufism, sometimes called “New Age” Sufism. These eclectic Sufi subjectivities have been observed in Casablanca, Morocco by Patrick Haenni and Raphaël Voix (2007), and in Lahore, Pakistan by Alix Philippon (2014). Véronique Altglas has compared these to similar processes noted among Jews, where forms of New Age Kabbalah are found (2014, 12). This article adds to these studies with a study of eclectic Sufi subjectivities elsewhere in the Arab world. It argues that eclectic Sufi subjectivities, an instance of “the interlacing of Islamic traditions with globally relevant social imaginaries” (Jung 2016, 19), show how the reinterpretation of Sufi traditions can help construct modern forms of subjectivity, and how these forms of subjectiv-

Mark Sedgwick is professor MSO of Arab and Islamic Studies at Aarhus University. He is by training a historian, and works on Sufism in both the Arab world and the West. His most recent book is *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press).

ity rest on “global social imaginaries.” It thus addresses two of the three main questions asked by the Modern Muslim Subjectivities Project (Jung 2016, 23).

For Haenni & Voix, eclectic Sufism is a way in which the Moroccan bourgeoisie can “re-inscribe” New Age spirituality into Islam, re-affirming “the centrality of the Islamic reference” while retaining “contemporary notions of individualism” (2007, 250). For Philippon, it is also a form of Islamization of the New Age that enables “the reinvention of subjectivity” in a way that “affirms... the centrality of the individual” (2014). This article agrees that the subjectivities it studies are indeed built on the Islamization of global social imaginaries, though it questions the use of the term “New Age.” It also questions the importance of individualism, and emphasizes a point made not by Philippon but by one of her key Lahori informants, Ayeda Naqvi, who reported that she felt that her participation in the US-based Sufi Order International helped her avoid “general intolerance and the aggressive declarations of all those groups that think they have the monopoly of religious truth.” Instead, it helped promote “love, peace, tolerance and inter-confessional dialogue” (Philippon 2014, para. 23-24). In the Arab world, too, eclectic Sufism is associated with the avoidance of intolerance and the promotion of peace and dialogue. Modern subjectivities built on eclectic Sufism, then, are about Islamization and about tolerance, and not especially about individualism.

Haenni & Voix analyzed Moroccan eclectic Sufi subjectivity in the context of the intersection of yoga with a Moroccan Sufi *tariqa* (order), the Budshishiyya. Philippon analyzed her eclectic Sufi subjectivity in the context of the Lahore branch of the Sufi Order International, a US-based global *tariqa*, and does not mention yoga. In Cairo, to take one major Arab center, there is no real equivalent to the Budshishiyya or the Sufi Order International, though it might be argued that the local branch of the Haqqaniyya occupies a similar position. Instead, this article will analyze eclectic Arab Sufi subjectivity in the context of the reception of a phenomenally successful book, the Arabic translation of *The Forty Rules of Love: A Tale of Jalal al-Din Rumi*, by the Turkish author Elif Şafak (b. 1971).¹ This translation reflects the global nature of contemporary publishing, one of the “structural features of modernity” (Jung 2017). Its reception in the Arab world reveals subjectivities in two ways. In broad terms,

1. In Turkish, Elif Şafak, but this article follows Şafak’s own preferred English spelling.

its popularity indicates widespread enthusiasm for its perspectives in certain circles, since people normally recommend and buy books that they like, and thus reflects subjectivities that exist within those circles. In more precise terms, individual reactions to the book, revealed through reviews and social-media comments, indicate what exactly is causing the enthusiasm, and so indicates particular subjectivities more precisely.

No sales figures for *The Forty Rules of Love* are available, as there are no Arabic equivalents of the New York Times bestseller lists or of Nielsen BookScan. One young yoga teacher in Cairo, Yogi Ali, however, described the book as “super popular,” noting that he did not know many people who had *not* read it (interview, Cairo, June 4, 2016). The piles of copies that could be observed selling at one popular Egyptian bookstore, Diwan in the upscale Zamalek district, confirmed this view, as did the 100,000 followers of the more important of the book’s Arabic Facebook pages (Qawā’id 2016). The book is also popular in Turkey, where it sold 150,000 copies in its first month (Munro 2010). It has now been published in 35 languages.²

Although Shafak self-identifies as Turkish, she was born in France and lives mostly in London, and wrote *The Forty Rules of Love* in English, drawing on Western sources as well as on the classic Persian story of Shams and Rumi. *The Forty Rules of Love* is thus a quintessentially eclectic work, an aspect of “entangled” modernities (Jung 2016, 19), at least as much as it is New Age. This article will first consider the book, then its reception, and finally how that reception can best be understood.

***The Forty Rules of Love* as an eclectic book**

The Forty Rules of Love was Shafak’s seventh novel, and the third that she wrote in English, a practice she adopted while teaching women’s studies in America, at the University of Michigan. It was the first of her novels to focus on Sufism, but she had been interested in Sufism before. This interest arose not in an Islamic devotional context but in the context of an exploration of alternatives, at a period when she was, in her own words, “leftist, agnostic, nihilist, feminist, anarcho-pacifist, environmentalist” (Shafak in Kortian 2010, 79). It also arose in a context where many of her sources were Western.

2. Apart from English, and Turkish, in Albanian, Arabic, Armenian, Azerbaijani, Bosnian, Brazilian Portuguese, Bulgarian, Croatian, Czech, Danish, Dutch, Finnish, French, Georgian, German, Greek, Hebrew, Hungarian, Italian, Catalan, Korean, Latvian, Lithuanian, Macedonian, Norwegian, Polish, Romanian, Serbian, Slovenian, Spanish, Swedish, Taiwanese Chinese, and Urdu (Shafak 2016).

The Forty Rules of Love tells two interlinked stories. The framing story is set in contemporary America, and chronicles the transformation of Ella Rubinstein, an unfulfilled American housewife, by the encounter with Aziz Z. Zahara, a (male) wandering Sufi of Dutch origin. This story is of Shafak's own creation. The central story is the classic tale of the transformation of Jalal al-Din Rumi by the encounter with Shams of Tabriz, also a wandering Sufi. Shafak retells this story in her own way, but generally remains fairly close to the thirteenth-century original. This central story is itself the framing for the forty "rules of love" that are revealed as the novel progresses, and that are referred to in the title (Shafak 2010a). Asked about the origin of these rules, Shafak responded that they were "shaped as I kept writing the novel. It was the characters in the novel that inspired them" (Munro 2010). The rules are available on various websites, in English and in Arabic, having been extracted from the book by enthusiastic readers.

The Forty Rules of Love is clearly eclectic, then. The story of Rumi and Shams is a great Sufi classic, and Shafak's story of Ella and Aziz in some ways follows it. The story of Ella and Aziz is also modern and Western, however, as are the forty rules of love themselves. They, and the book as a whole, reflect the impact of Shafak's Western sources, which are themselves eclectic.

The authors on Sufism whom Shafak read and re-read, she told an American interviewer, were Annemarie Schimmel, Idries Shah, Coleman Barks, William Chittick, Karen Armstrong, Sachiko Murata, and Kabir Helminski (Munro 2010). All of these are Western (Murata was born in Japan, but has been living in the US since 1979). These were approximately the authors whom she later gave as her sources in a note to *The Forty Rules of Love*, omitting Armstrong and Murata, and adding R. A. Nicholson, Camille Helminski, Refik Algan, and Franklin D. Lewis (Shafak 2010a, 355). These sources fall into four categories. Firstly, there are scholars whose work would be used by anyone making a serious study of Rumi, scholars who happen to be Western, but who write primarily as scholars. Nicholson's edition and translation of the *Mathnawi*, published between 1925 and 1940, remains the standard work, and Chittick's 2004 translation and arrangement of the *Maqālāt* of Shams of Tabriz (as *The Autobiography of Shams-i Tabriz*) is also an important source, and scholarly more than Western. Lewis is a respected academic author-

ity on Rumi. Secondly, there are writers on Sufism and Islam who straddle the line between academia and inspiration: Schimmel, Armstrong, Murata, and—in some of his works—Chittick, who is Murata’s husband. Thirdly, there is Coleman Barks, who is a poet rather than a scholar, and whose translations of Rumi (done from other translations, as he does not know Persian) have made Rumi so popular in the West. Fourthly, there are Western Sufis: Idries Shah, Kabir and Camille Helminski, and Refik Algan. It is especially from these Western Sufis that the eclectic elements in *The Forty Rules of Love* derive.

There are a number of distinct streams within Western Sufism, three of which are represented in Shafak’s sources. All are eclectic, drawing both on Western and on Sufi sources. Two of these streams can perhaps be characterized as New Age, not in the sense that they are part of a coherent school of thought or practice, but in the sense that they were prominent during the period that some defined as a “new age,” from about 1965 to about 1980.³ The first stream is represented by Idries Shah, an English writer on Sufism of partly Indian ancestry who was widely read during the “new age” period, but whose influence faded soon after the end of the “high new age” and, especially, after his death in 1996. He influenced a number of writers other than Shafak, including the English poet and novelist Robert Graves, the Nobel Prize-winning English novelist Doris Lessing, and the world-best-selling novelist Brazilian Paulo Coelho. He was eclectic in that he had a background in the Gurdjieff movement and so, ultimately, in Theosophy and nineteenth-century psychology, and drew on classic Sufi literature and the Arab and South Asian folklore of the Nasr al-Dīn tradition (Sedgwick 2016, 208-21). The second stream in Western Sufism is represented by the two Helminskis, who run the Threshold Society, an American Mevlevi *tariqa* with branches in the United Kingdom that (like all Mevlevi) draws on Rumi (Pittman 2012, 210). Algan, a Turk, is associated with the Threshold Society.⁴ The Threshold Society originated during the later “new age” period and favors liberal interpretations of Islam; not all of its members self-identify as Muslim. Kabir Helminski, like Shah, has a background in the Gurdjieff movement (Dickson 2015, 104). The Threshold Society draws on the Mevlevi tradition as taught in contemporary Turkey as well as on Western sources, and is thus also eclectic. Thirdly and finally, Chittick and Mura-

3. This article is not the place for a lengthy discussion of the “New Age,” but there is a tendency to treat it as a coherent school of thought and practice, which it is not. Many different verities of thought and practice, some of very ancient origin, became popular during the period (Sedgwick 2016, 222-23).

4. Algan and Kabir Helminski together translated Emre 1989, and Algan and Camille Helminski jointly translated Rumi 2015.

ta are linked to Western Sufism through Seyyed Hossein Nasr, an Iranian who is now the American shaykh of the Maryamiyya, a *tariqa* of Algerian and Franco-Swiss origin that has no connection to the Gurdjieff movement, even though Theosophy does feature in its more distant origins. Its interpretations of Islam are primarily anti-modernist, and while it existed during the “new age,” it was extremely critical of the prevailing currents of that period, and declined to engage with them (Sedgwick 2016, 102-07, 203-04, 223). It is eclectic, then, but not New Age. There are also other streams within Western Sufism beyond these three, some more and some less eclectic, but they are not visible in Shafak’s book or biography.

The Forty Rules of Love sometimes reflects these eclectic sources. Shams and Rumi both see auras (Shafak 2010a, 134, 157), for example, and auras derive not from Islam but from Western esotericism, especially Theosophy. At one point, Shams explains that while “Christians, Jews, and Muslims... quarrel about the outer form, the Sufi is after the essence” (Shafak 2010a, 299). This is the understanding of Idries Shah and to some extent of the Maryamiyya, and is not normally encountered among Sufis elsewhere, who generally see Muslims as more right than Christians and Jews, and Sufism as the essence of Islam, not of religions in general. At another point, Shams gives a very modernist reading of Quran 4:34, which explains men’s status over women in terms of God’s favor and includes “*idrib*” among the actions men are advised to take if faced with disobedient wives. The issue is what *idrib* means in this context, as its obvious meaning of “beat” may seem problematic. Shafak solves this problem by having Shams first quote a literal English translation that follows the obvious reading, and then replace this with a “different translation” that ingeniously renders *idrib* not as “beat” but as “go to bed with them (when they are willing)” (Shafak 2010a, 196-97).⁵ This reading is also eclectic, combining Quran 4:34 with contemporary Western views of proper relations between the sexes.

Shafak’s understanding of the sharia and the ulema is also somewhat eclectic. Many of the ulema in *The Forty Rules of Love* are suspicious of Sufism or even hostile to it. A confrontation between Shams and the senior member of the ulema of Baghdad at the beginning of the book is repeated several times during the book, and the struggle between Sufis and ulema is a ma-

5. The literal translation is by M. H. Shakir, and the modernist translation is by Ahmed Ali (1910-94), an Indian writer who became Pakistan’s first ambassador to China (Ali 2001).

jour element in the plot. This has often been the case in reality. One central issue, for centuries, has been the relationship between Sharia and *haqīqa* (truth, the Divine). This comes up early in *The Forty Rules of Love*, when Shams tells a senior member of the ulema of Baghdad:

The sharia is like a candle. It provides us with much valuable light. But let us not forget that a candle helps us to go from one place to another in the dark. If we forget where we are headed and instead concentrate on the candle, what good is it? (Shafak 2010a, 50).

This draws closely on Rumi:

The [sharia] is like a candle showing the way. Unless you gain possession of the candle, there is no wayfaring; and when you have come on to the way, your wayfaring is the Path; and when you have reached the journey's end; that is the Truth. Hence it has been said, "If the truths were manifest, the [sharia] would be nothing" (Rumi 1932, 5: 3).

Shafak uses Rumi's simile, then, and agrees that the sharia is a means to an end. The difference is that while Rumi stresses that the sharia is an essential means, Shafak's Shams does not, and that while Rumi suggests that the sharia may be superfluous once one has reached the end of the journey to God, as truths are then manifest, Shafak's Shams suggests that the sharia is secondary to the journey in the first place. This is not the same thing.

Similar approaches are also found in Shafak's forty rules. Most Sufis would disagree with rule one, that "How we see God is a direct reflection of how we see ourselves. If God brings to mind mostly fear and blame, it means there is too much fear and blame welled inside us. If we see God as full of love and compassion, so are we" (Shafak 2010a, 30). Most Sufis would maintain that love of God does not preclude fear of God. Most Sufis would also disagree with rule forty, that "A life without love is of no account. Don't ask yourself what kind of love you should seek, spiritual or material, divine or mundane, Eastern or Western... Love has no labels, no definitions. It is what it is, pure and simple" (Shafak 2010a, 350). Most Sufis would make a clear distinction between two kinds of love, the love of God and mun-

dane love. The love of Rumi for Shams is generally understood among Sufis to have been a form of the love of God, following the idea that a God-realized or *kāmil* person such as Shams can be a conduit for the divine for other people. Rumi never went up to Shams's bedroom after dinner, as Ella goes up to Aziz's hotel bedroom in Shafak's novel (Shafak 2010a, 302-04). Ella does not in the end have adulterous sex with Aziz, but even so the conclusion of the novel, which has her leaving her husband and family for a new and free life in Amsterdam, is distinctly modern and Western, and parallel between her love for Aziz and Rumi's love for Shams can feel uncomfortable, as it clearly includes the sexual, which Rumi's love for Shams does not. Ella's search for fulfillment sometimes seems to have more in common with Coelho's "follow your dreams" than with the yearning for God, a point made by some English-language reviews of the book (Adil 2010, Sufi 2013).

The view of *The Forty Rules of Love* as eclectic is challenged by Elena Furlanetto (2013) and, implicitly, by Amira El-Zein (2000). Furlanetto accuses Shafak of "self-Orientalisation," on the grounds that she "has internalised a Western perspective in her account" (Furlanetto 2013, 204). Furlanetto evidently assumes that it is possible to distinguish distinct Islamic and Western perspectives in the first place, that there is "a principal alterity between Islam and the West" (Jung 2017). As we have seen, the perspectives from Western Sufism that Shafak has incorporated are themselves eclectic rather than purely Western. Islam itself may also be eclectic; Sufi theology, for example, draws on Late Antique Hellenistic philosophy (Sedgwick 2016). All culture, arguably, is eclectic.

El-Zein discusses "the Rumi phenomenon," the phenomenal popularity of Rumi in the West in general and in America in particular, a popularity that is reflected in *The Forty Rules of Love*. It is often said that Rumi is America's best-selling poet,⁶ which is not true—Homer does better, and so does Kahlil Gibran (Amazon 2016). Rumi has, however, definitely made the breakthrough into general American culture. El-Zein ascribes this to Schimmel, Chittick, and—especially—Barks (El-Zein 2000, 73-74), all of whom are among the sources that Shafak acknowledges. El-Zein also explains it in terms of commonalities between the Rumi phenomenon and the New Age, and in terms of the attractiveness to contemporary Americans of what she calls the

6. The claim derives from a 1994 article in *Publisher's Weekly* (El-Zein 2000, 72).

“New Sufism,” defined as a “whole program of spirituality” based around “four points: love; the Sufi universe; illusion versus reality; silence and emptying the self.” “The basic Islamic component in Rumi’s work,” she concludes, “has been diluted in the soup of the ‘New Sufism’ to the extent that Islam appears in it as mainly folkloric” (El-Zein 2000, 74-76).

Certainly, the Islam of *The Forty Rules of Love* sometimes appears folkloric, as is perhaps inevitable with any portrayal of the thirteenth century by a writer who has been influenced by magic realism, and love is central. What El-Zein calls “the Sufi universe,” understood as constantly whirling, is not important for Shafak, but the other elements—illusion versus reality, silence, and emptying the self—can all be found in *The Forty Rules of Love*. But “the basic Islamic component in Rumi” is also present, despite dilution, rather as a basic Islamic component remains present in the Muslim Brothers, despite dilution in the soup of mass politics. “I am interested in what Sufism means for us in the modern world,” Shafak told an interviewer. “I wanted to bring out how Rumi’s philosophy appeals to us today” (Munro 2010). Rumi is her starting point, and Rumi is one of the key figures in Sufi Islam. Despite Furlanetto and El-Zein, then, *The Forty Rules of Love* can be classed as eclectic, not as self-Orientalizing or as diluting Islam to vanishing point.

The Arab reception of *The Forty Rules of Love*

When the first Arabic translation of *The Forty Rules of Love* appeared in 2012,⁷ the book was generally read in the Arab world as Sufi and Islamic rather than as eclectic. English-language reviews warned that Shafak’s thirteenth-century Middle East felt suspiciously modern (Goldberg 2010) and that auras belong to the New Age rather than Islam (Strauss 2010), and one dismissed the book as “a weak attempt at wrapping Paulo Coelho in a shroud of Arab mysticism” (Sufi 2013), but no Arabic-language review remarked on this, though one did warn that there was rather more to Sufism than the book suggested (Ahmad Muhammad Yahya 2015). This was despite the fact that while the translator, Khālid al-Jibīlī, did omit the final note in which Shafak lists her Western sources (Schimmel, Idries Shah, Barks, Chittick, the Helminskis), he otherwise made no attempt to con-

7. There is also a 2015 translation. The status of these two translations is unclear, but the 2015 translation may be the official one, as the Lebanese publisher, Dār al-adāb, is a major and established one, while the 2012 translation was printed in Baghdad by a publisher with no website, a Saudi telephone number, a London forwarding address, and an expired UK company registration (DueDil 2016).

ceal the book's eclecticism. He noted that *The Forty Rules of Love* was originally written in English (Al-Jibīli 2012, 2), and left Shafak's auras, translating "aura" as *hāla* (Shafak 2012, 50).⁸ One of the few occasions when he departed from the original was when he had no alternative, with the two different translations of Quran 4:34. He solved the problem that in Arabic there is only one version of the Quran by using the actual text of the Quran to render the literal English translation, and then using an Arabic version of the alternative modernist translation as the basis of what he described as Shams's "exegesis" (*tafsīr*) (Shafak 2012, 287).

The general failure to see *The Forty Rules of Love* as eclectic has a number of possible explanations. While neither the name Elif nor the name Shafak are found in Arabic, both names derive from Arabic, and so do not look unfamiliar.⁹ Readers of the book in Arabic translation are, by definition, less hybrid than Shafak herself, as they have chosen to read in Arabic a book that they could have read in English, and so may be assumed to be less attuned to eclecticism. English-language reviewers of a book about Sufism are likely to have been chosen because they have some knowledge of Sufism, and so of Western Sufism, while Arabic-language reviewers have no reason to have specialist knowledge, as Sufism is seen as part of the general culture.

Beyond this, the failure to spot the eclecticism of *The Forty Rules of Love* can be understood as a form of Islamization or localization. As Jeffrey Kenney has noted in his study of contemporary Egyptian self-help literature, Muslim Arab readers are interested in much the same ideas as readers anywhere, but prefer them to be presented within an Islamic framework. In Dietrich Jung's terms, global social imaginaries contribute to the reinterpretation of Islamic traditions (Jung 2016, 23). In the Arabic self-help literature found in Egypt, the "life stories of the Prophet Muhammad, Abraham Lincoln and Helen Keller mix easily in an effort to provide readers with inner peace" (Kenney 2015, 671). This self-help literature, he finds, "does not simply draw on Islamic tradition for legitimacy; it entangles the tradition in new discourses and practices that facilitate the emergence of different understandings of what it means to be Muslim" (Kenney 2015, 665). The global, then, is localized, and in this case, Islamized. This is much what Haenni & Voix and Philippon also found. Haenni & Voix report that Driss Badidi of the

8. This word, like the English "halo," derives from the Greek *halōs*, a disk (Oxford English Dictionary 2016).

9. Elif is the Turkish form of *alif*, and Shafak is simply *shafaq*, a little-used word for dusk. *Shafak* is transliterated into Arabic as *shāfāq*, however, not *shafaq*. The related term *shafīq* is often used as a name.

Moroccan Zen Association explicitly tried to distance Zen from Buddhism and find the points that it had in common with Islam (Haenni & Voix 2007, 244), and conclude that “esoteric-mystical religiosity” of Western origin has been localized and Islamized through Sufism, even if some individuals have abandoned practices such as yoga as un-Islamic (Haenni & Voix 2007, 254-55). Similarly, Philippon reports that the Lahori Sufi Order International has added to its meetings Islamic elements not found in the West: the *salāh* (canonical prayers) and litanies of praise to Muinuddin Chishti (Philippon 2014, para. 27-28). These meetings were thus partly (re-)Islamized.

A similar reception is found in the circles around “Yogi Ali,” Ali El Alfy (b. 1985), in Cairo. It is Yogi Ali who noted that he did not know many people who had not read *The Forty Rules of Love*. Yogi Ali, like Shafak, has a cosmopolitan background. A Bahraini citizen of Egyptian origin, Yogi Ali went to McGill University in Canada and encountered spirituality in contemporary, global forms. He first became interested in yoga in Montreal, and spent some time at an ashram in Rishikesh, a city in the foothills of the Himalayas that attracts many Western students of yoga. He became interested in Sufism only after moving to Cairo, where he had relations, and where he was introduced to the Egyptian branch of the Haqqaniyya. Yogi Ali now combines yoga and Sufism, teaching yoga and attending the meetings of the Haqqaniyya. At a personal level he says he is interested in the fit between the two systems, just as Driss Badidi was, especially in the correspondence between the Divine Names as known in Islam and the chakras as known in yoga (interview, Cairo, June 4, 2016). He holds sessions of “Sufi Yoga,” which combine the repetition of the names of God from the Sufi *dhikr* with breathing exercises from the Yoga *pranayama* (Ali 2016), just as one of the informants of Haenni & Voix combined *dhikr* with Hindu mantras (Haenni & Voix 2007, 252).

A second way in which *The Forty Rules of Love* is localized is that it is applied to contemporary Arab political conditions, just as Philippon’s informant Naqvi applied the Sufi Order International to contemporary Pakistani political conditions. Zāhi Wahbi, reviewing *The Forty Rules of Love* in the respected pan-Arab newspaper *Al-Hayat*, read the book as a contrast to the sectarian hatred and conflict that was ravaging the Arab world, and welcomed its message that love could lead to tolerance and ac-

ceptance of others, away from “formalistic ritual religiosity” with its temptations of *takfīr* and intolerance, towards “deep spiritual faith” (Wahbi 2014). A similar view was taken by Hāla Mustafā in *Al-Ahrām*, Egypt’s leading (state-run) newspaper, who also placed Shafak’s Sufis in opposition to intolerance, noted that Shams had been killed by “extremists” (*mutatarifīn*) “such as we are seeing at the present time,” quoted several of Shafak’s rules with approval, and ended by asking rhetorically why, if Islam had such a “rich heritage,” people followed instead the succession that led from Ibn Taymiyyah through Sayyid Qutb to the Islamic State (Hāla Mustafā 2016). Daria Sharaf al-Dīn, writing in another respected Egyptian newspaper, *Al-Masri al-yawm*, welcomed the book for its literary qualities and its transformational potential, its ability to show readers their hidden strengths, to lead to contemplation and calm, to sorrow and joy at the same time, and also to “tolerance and acceptance of the other” (Daria Sharaf al-Dīn 2015).

That these reviewers applied *The Forty Rules of Love* to contemporary Arab political conditions is not surprising. Arab readers are currently much concerned by these divisions, as is suggested by the books bought by those who bought *The Forty Rules of Love* on Nīl wa firāt, an Arabic version of Amazon that, like Amazon, lists other books bought by people who have bought a particular title. Customers who bought the Arabic translation of *The Forty Rules of Love* also bought three other books by Shafak, as one might expect, two classic works, a translation of Haruki Murakami, and four contemporary Arabic novels.¹⁰ The four contemporary novels all address political issues. One (Saadawi 2013) deals in magic realist fashion with the consequences of terrorism in Baghdad. The other three are historical novels dealing with various aspects of sectarianism.¹¹

These divisions are not exactly the divisions that primarily concerned Shafak, who is not an Arab. Her concerns are with divisions in the West, globally, and in Turkey. She spoke in a TED talk about the way in which we all tend to surround ourselves with people like us, producing “communities of the likeminded” and thus mutual incomprehension between rich and poor, East and West, believers and agnostics (Shafak 2010b). These are the divisions that she has herself encountered. Divisions between rich and poor concern some Londoners, divisions between East and West concern those like Shafak who think globally, and di-

10. The three books by Shafak were *The Architect’s Apprentice*, *The Bastard of Istanbul*, and *Honour*. The translation was of *Kafka on the Shore*. The two classic works were Al-Wardi 1959 and Ṭantāwī 1959 (Nīl wa firāt 2016).

11. *Zaydān* 2008 is set among Christian and Neoplatonic religious controversies in fifth-century Egypt and Syria, and was widely seen as a parable on contemporary religious disputes. Ashour 1998 is set in the period following the Christian conquest of Granada in 1492, and so deals with sectarian persecution and possible responses to it. Finally, Khawla Hamdi 2012 chronicles the close and supra-sectarian relationship between a poor Muslim widow and her child and a rich Jewish family (Nīl wa firāt 2016).

visions between believers and agnostics concern those who know Turkey. Arabs are concerned with different divisions.

The authors of Arabic reviews of *The Forty Rules of Love*, however, did not read the book only in terms of divisions, intolerance, and tolerance, however. Those quoted above also praised it for its “deep spiritual faith” (as opposed to “formalistic ritual religiosity”), liked Shafak’s rules, and valued its transformational potential and its ability to lead readers to contemplation and calm. These are much the qualities that seem to have appealed to the 100,000 followers of the book’s main page on Facebook.¹² This serves mostly to distribute memes, short inspirational texts, sometimes worked into image files showing hearts, roses and the like, mostly from *The Forty Rules of Love*. Usually one of the rules is worked into an image file as a meme. It also sometimes distributes artistic photographs, mostly of whirling dervishes against sunsets.¹³

Although Facebook does not show who is following book pages, it does show some of those who share a post, if their security settings allow this, and this gives an indication of who is following a book page closely, which allows an analysis of class and gender. A posting of Rule 2 in July 2015 on the main book page, for example, was shared 460 times, 150 times by people with security setting that allowed this researcher to see who they were. A random sample of 50 of these 150 shares showed a group that seemed to be generally in their 20s and 30s, mostly female (68 percent) and mostly Egyptian (60 percent). Other nationalities were Syrian (10 percent), Tunisian (three), Saudi (two) and Yemeni (one). Some were internationals. 20 percent of the Egyptian females were past or present expatriates, in the UAE, UK, US, or Mexico, and both the Saudis had an American connection—one had studied there and one was living there. Both were also female. When an educational institution was given, this was generally a university, Alexandria and Damascus being the most popular. The typical Facebook share of this rule 2 meme, then, was by a somewhat globalized female Egyptian university graduate in her late 20s.

A similar profile is found off line. In 2016 Yogi Ali hosted a discussion of *The Forty Rules of Love* held by Monir El Shazly, an Egyptian Holistic Life Coach who grew up in Saudi Arabia and studied at the University of Wales in Cardiff (El Shazly 2016). El Shazly’s background, then, mirrors Yogi Ali’s, and also

12. A secondary book page, also named after *The Forty Rules of Love*, has even more followers—1.7 million—but its primary focus is not on *The Forty Rules of Love*.

13. This page has been inactive since July 2015, probably because its administrator shifted her focus to Instagram. The administrator is not identified, but many of the posts were of texts created by future_is_best, who is still active on Instagram, but does not focus on *The Forty Rules of Love*. The administrator’s sex is unknown, but her images strongly suggest a female.

Shafak's. The discussion was based around readings of the rules, made available in a list in Arabic and English in advance (Facebook 2016a), and was attended by twenty-two people, of whom only three were male. Most were Egyptian but there were also two Syrians, a Pakistani, and a Bulgarian, the latter two presumably Arabic speaking, as the discussions were held in Arabic. Once again, all appeared to be university graduates (Facebook 2016b).

These demographics are very similar to those noted by Haenni & Voix in Casablanca, and by Philippon in Lahore. Haenni & Voix found their eclectic Sufism primarily among Casablanca's "cosmopolitan middle class" (Haenni & Voix 2007, 243), and though they do not discuss gender, many of their informants were female. Philippon also writes of the "cosmopolitan middle class," and although she does not discuss gender explicitly, she notes that it is not accidental that the two leaders of the Lahori Sufi Order International are female (Philippon 2014).

Individualization

What this article has not so far found is the individualization that Haenni & Voix and Philippon identified, which Jung has called "the liberal imaginary of the emancipation of a reflexive, rational, self-interested, and expressive individual" (2016, 19). Haenni & Voix contrast the interest of Casablanca's eclectic Sufis in "self-realization, internal equilibrium and spiritual peace" with the collectivist concerns of the socialism and nationalism of earlier decades and with political Islam. They also find a "vision of the sacred... in defiance of any religious authority" (Haenni & Voix 2007, 244-45). Philippon likewise notes the individualistic values of her eclectic Sufis, "hostile to reactionary, politicized and normative versions of Islam" (Philippon 2014, para. 2). While it is true that Shafak, *The Forty Rules of Love*, and some of its Arab reviewers are all hostile to religious authority, especially in reactionary and politicized form, hostility to particular versions of religious authority are not the same as individualism.

Individualism is, most importantly, the contrary of collectivism. Collectivism is understood by Dietrich Jung and Kirstine Sinclair (2015), following Andreas Reckwitz (2006), as characteristic of the second of three stages of modernity, the "mass so-

ciety of the 20th century” that succeeded the “restricted liberal society of the 19th century.” In the Arab world, they argue, this mass society (“the peer group-oriented type of modern subjectivity”) is reflected in the rise of the Muslim Brotherhood, and this seems at present to be being succeeded by a third stage of modernity, or postmodernity, which is “managed on the individual instead of the collective level” and “based on the religious and moral development of individuals” (Jung & Sinclair 2015, 29, 33, 35). In these terms, eclectic Sufism fits neatly with the third or postmodern stage, and the socialism, nationalism and political Islam that Haenni & Voix contrast it with fit neatly with the collectivism of the second stage of mass society. It is not so much that postmodernity or eclectic Sufism are individualistic, then, as that they are not collectivist. And collectivism is characteristic of one particular stage of modernity, mass society, not of all human history before postmodernity. This makes sense, as Sufism has always been more focused on the individual than the collective, and there have always been tensions between Sufis and religious authority.

Conclusion

The traumatic aftermath of the Arab Spring of 2011 has spurred a search for alternative ways of approaching Islam. This helps explain the phenomenal popularity of Elif Shafak’s *The Forty Rules of Love*. Shafak is herself a hybrid, empowered by globalization, a Turk who lives mostly in London and writes in English, drawing on classic Persian sources (in English translation), on American poets like Coleman Barks, on Western Sufis like the Helminskis, and also on Spinoza. Her book is eclectic, both in its plot and in its message. As well as incorporating auras and feminist readings of the Quran, it blurs the line between human and divine love, and expresses positions that are characteristic of Western Sufism, such as the idea that Sufism is the essence of all religions and that the sharia is a means to an end that may perhaps be dispensed with. Something of Spinoza lies behind the book’s hostility to the ulema.

The reception of the book’s Arabic translation, however, has localized and Islamized it, as the Casablanca study of Haenni & Voix and the Lahore study of Philippon would have predicted.

Islamization is one form of localization, and application to current Arab problems of sectarianism and conflict is another form of localization. What the article did not find, however, was individualization comparable to that found by Haenni & Voix and Philippon. To the extent that eclectic Sufism is individualistic, this is because collectivism is characteristic of a different stage of modernity.

Globalization is inevitable given that there are global people, whose reading and experience is aligned with global trends. Localization is also inevitable, given that local conditions differ from place to place, and that not everyone is equally globalized and hybrid. Muslims in the Arab world thus build a distinctively Arab and Muslim post-modern subjectivity, drawing on and joining in global trends, but also adapting them to Islam and to Arab conditions.

Abstract på dansk

Eklektisk sufisme, som kan fortolkes som et udtryk for moderne subjektivitetskonstruktion, kan observeres i Marokko og Pakistan. Denne artikel beskriver og diskuterer fænomener fra andre egne med udgangspunkt i den arabiske oversættelse af Elif Shafaks roman *The Forty Rules of Love*. Artiklen argumenterer for at den lokalt forankrede eklektiske sufisme, man finder i den arabiske verden såvel som i Marokko og Pakistan, bygger på en genfortolkning af islamiske traditioner, som inkorporerer globalt relevante sociale forestillinger. Samtidig rejses spørgsmål om forbindelsen mellem den eklektiske sufisme og individualismen og muligheden for lokal forankring på et yderligere niveau, nemlig samtidige politiske forhold og problemstillinger knyttet til sekularisme.

Literature

Adil, Alev. 2010. Review of *The Forty Rules of Love*, *The Independent* July 9. independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/the-forty-rules-of-love-by-elifshafak-2021678.html

Ahmad Muhammad Yahya. 2015. "Qawā'id al-'ishq al-'arba'ūn: da'wa li'l-tasawwuf," *Huffington Post 'Arabi*. December 28. huffpostarabi.com/ahmed-mohamed/-_3250_b_8883592.html

- Al-Jibīlī, Khālid. 2012. "Introduction" in: *Qawā'id al-'ishq al-'arba'ūn*, by Elif Shafak, 2. London: Tuwa Media and Publishing.
- Al-Wardi, 'Ali. 1959. *Mahzala al-'aql al-bashari*. Beirut: Kufaan Publishing.
- Ali, Ahmed. 2001. *Al-Qur'an: A Contemporary Translation* (1984). Princeton: Princeton University Press.
- Ali, Yogi. 2016. Events, Facebook, viewed June 4, 2016. facebook.com/elyogiali/events.
- Altglas, Véronique. 2014. *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. New York: Oxford University Press.
- Amazon. 2016. *Amazon.com* poetry best sellers, interrogated August 4, 2016. amazon.com/gp/bestsellers/books/10248/
- Ashour, Radwa. 1998. *Thulathiyat Granata*. Beirut: Al-mu'assassa al-'arabiya li'l-dirāsāt wa al-nashr.
- Daria Sharaf al-Dīn. 2015. "Qawā'id al-'ishq al-'arba'ūn," *Al-Masrī al-Yawm*. August 25. almasryaly-oum.com/news/details/799334.
- Dickson, William Rory. 2015. *Living Sufism in North America: Between Tradition and Transformation*. New York: SUNY Press.
- DueDil. 2016. DueDil company profiles, accessed August 4. duedil.com/company/05608756/tuwa-media-and-publishing-limited.
- El Shazly, Monir. 2016. "About Monir El Shazly." Facebook, viewed June 4, 2016. facebook.com/monir.shazly/about.
- El-Zein, Amira. 2000. "Spiritual Consumption in the United States: The Rumi phenomenon," *Islam and Christian-Muslim Relations* 11 (1): 71-85.
- Emre, Yunus. 1989. *The Drop That Became the Sea: Lyric Poems of Yunus Emre*. Putney, Vermont: Threshold Books.
- Facebook. 2016a. Facebook event announcement, facebook.com/events/153504901718625/
- Facebook. 2016b. Facebook event announcement, facebook.com/events/916590245076515/
- Furlanetto, Elena. 2013. "The 'Rumi Phenomenon' between Orientalism and Cosmopolitanism: The Case of Elif Shafak's *The Forty Rules of Love*." *European Journal of English Studies*, 17 (2): 201-213.
- Goldberg, Michelle. 2010. "Lost in Translation," *New Republic* March 25. newrepublic.com/article/73798/lost-translation.
- Haenni, Patrick, and Raphaël Voix. 2007. "God by All Means ... Eclectic faith and Sufi resurgence among the Moroccan bourgeoisie." In *Sufism and the 'Modern' in Islam*, edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, 241-56. London: I. B. Tauris.
- Hāla Mustafā 2016. "Qawā'id al-'ishq al-'arba'ūn," *Al-Ahrām* January 2. ahram.org.eg/NewsPrint/466266.aspx
- Jung, Dietrich, and Kirstine Sinclair. 2015. "Multiple Modernities, Modern Subjectivities and Social Order: Unity and Difference in the Rise of Islamic Modernities." *Thesis Eleven* 130: 22-42.
- Jung, Dietrich. 2016. "Modernity, Islamic Traditions, and the Good Life: An Outline of the Modern Muslim Subjectivities Project." *Review of Middle East Studies* 50 (1): 18-27.
- Jung, Dietrich. 2017. "The Rationale of the Modern Muslim Subjectivity Project." *Tidsskrift for Islamforskning* 11.
- Kenney, Jeffrey T. 2015. "Selling Success, Nurturing the Self: Self-Help Literature, Capitalist Values, and the Sacralization of Subjective Life in Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 47: 663-680.
- Khawla 'amdi. 2013. *Fi qalbi anthi 'ibriyya*. Al-Jīzah: Dār kayān lil-nashr wa'l-tawzīf.
- Kortian, Isabelle. 2010. "Elif Shafak: An cœur du soufisme," *Nouvelles d'Arménie* 168 (November): 78-80.
- Munro, Frank, 2010. "The Forty Rules of Love: An Interview with Bestselling Author Elif Shafak." *LA Books Examiner*, March 1. elifshafak.com/images/interviews/examiner/index.php.
- Nil wa firāt. 2016. Book-selling website, interrogated August 4, 2016. neelwafurat.com.
- Oxford English Dictionary*. 2016. oed.com.
- Philippon, Alix. 2014. "De l'occidentalisation du soufisme à la réislamisation du New Age? Sufi Order International et la globalisation du religieux." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 135 (July). remmm.revues.org/8487.
- Pittman, Michael S. 2012. *Classical Spirituality in Contemporary America: The Confluence and Contribution of G. I. Gurdjieff and Sufism*. London: Continuum.
- Qawā'id. 2016. "Qawā'id al-'ishq al-'arba'ūn." Facebook, viewed June 4, 2016. facebook.com/%D9%82%D9%88%D8%A7%D8%B9%D8%AF%D8%D9%84%D8%B9%D8%B4%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%B9%D9%88%D9%86589939181049990/

- Reckwitz, Andreas. 2006. *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbüch Wissenschaft.
- Rumi, Jalal al-Din. 1932. *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, edited by Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: Brill.
- Rumi, Jalal al-Din. 2015. *Rumi's Sun: The Teachings of Shams of Tabriz*. Louisville, Kentucky: Threshold Books.
- Saadawi, Ahmed. 2013. *Fränkshtayn fi Baghdād*. Freiberg am Neckar: Al-Kamel.
- Sedgwick, Mark. 2016. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. New York: Oxford University Press.
- Shafak, Elif. 2010a. *The Forty Rules of Love*. London: Penguin.
- Shafak, Elif. 2010b. "The Politics of Fiction," TED Talk, July 19. ted.com/talks/elif_shafak_the_politics_of_fiction.
- Shafak, Elif. 2012. *Qawā'id al-'ishq al-'arba'ūn*, translated by Khālid al-Jibili. London: Tuwa Media and Publishing.
- Shafak, Elif. 2016. "Book covers." ElifShafak.com, viewed August 3, 2016. elifshafak.com/bookcovers.php.
- Strauss, Delphine. 2010. Review of *The Forty Rules of Love*, *Financial Times* May 24. ft.com/content/1418bb7c-6460-11df-8cba-00144feab49a.
- Sufi, Anam. 2013. "The 40 Rules of Love: A Failure," *Cairo Scene* November 7. cairoscene.com/ArtsAndCulture/The-40-Rules-of-Love-A-Failure.
- Tantāwi, 'Ali. 1959. *Qisas min al-'ayā*. Jiddah: Dār al-Manārah li'l-Nashr wa'l-Tawzi'.
- Wahbi, Zāhi. 2014. "Hibr wa malh: Qawā'id al-'ishq al-'arba'ūn," *Al-Hayat* September 5. alhayat.com/Opinion/Zahi-wahbi/4454350.
- Zaydān, Yūsuf. 2008. 'Azāzil. Madīnat Nassr: Dār al-Shurūq.

Kirstine Sinclair

Temasektion

Er klinisk psykologi brugbart, sheikh?

En undersøgelse af subjektivitetsformation på islamiske universiteter i vesten

Nøgleord

islamiske universiteter; subjektivitetsformation; arbejdende og moralske subjekter; Tim Winter; Cambridge Muslim College

Abstract Dette bidrag præsenterer et delprojekt under projektparaplyen "Modern Muslim Subjectivities", som undersøger, hvorledes islamiske universiteter i vesten faciliterer unge menneskers dannelse og uddannelse med henblik på et liv på arbejdsmarkedet og som sådan. Undersøgelsen tager afsæt i to institutioners tekstmateriale, feltobservation og -deltagelse samt interviews med såvel ansatte som studerende. De to institutioner er Zaytuna College i Berkeley, Californien, USA, og Cambridge Muslim College i Storbritannien.

I maj 2015 kørte en busfuld studerende fra Cambridge Muslim College til Walsingham, et sted kendt som "Englands Nazareth", via Grime's Graves, Castle Rising og Holkham Bay. Turen gentages hvert år og ideen er, at de unge, muslimske studerende skal introduceres til det gamle, kristne England via besøg ved en forhistorisk flintmine (Grime's Graves), en borg fra 1138 (Castle Rising) og endelig et besøg i en landsby, der er hjemsted for et skrin og en grav knyttet til Jomfru Maria. Med andre ord er formålet med turen at fremvise eksempler på Englands lange og religiøse historie.

Det bemærkelsesværdige ved turen er, at samtlige passagerer i bussen er født og opvokset i England, og at de tilmed er i færd med en videregående uddannelse, hvorfor man skulle tro, at de ville være bevidste om såvel Englands historie som religiøse baggrund. Det er imidlertid ikke tilfældet, idet flertallet af studerende på Cambridge Muslim College er muslimer og har deres primære uddannelse fra *Dar ul-Ulum*-institutioner, en ko-

Kirstine Sinclair er historiker og lektor ved Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet. Hendes primære forskningsinteresser omhandler muslimske minoriteter i vesten, politisk aktivisme – herunder politisk islam – og unge muslimers identitets- og tilhørsforhold.

ranskoleform importeret til Storbritannien fra Indien, hvor den opstod i 1860'erne tilknyttet til Deoband-traditionen. Betydningen heraf vender vi tilbage til.

Da bussen kører ud af Cambridge, spørger en mandlig studerende ekspeditionens leder, dekanen af Cambridge Muslim College, Sheikh Abdal Hakim Murad med det engelske navn Tim Winter:

Sheikh, kan du uddybe hvad klinisk psykologi er? Ville det være brugbart for samfundet hvis jeg studerede psykologi? Jeg har hørt, at der er mange unge muslimer, der kæmper med psykologiske problemer, og jeg ville måske være i stand til at hjælpe dem, hvis jeg blev psykolog?¹

Sheikhen forklarede den studerende, at man studerer psykologi på universitetet, og at der er tale om en længerevarende uddannelse. Han beskrev indholdet af uddannelsen i hovedtræk og vurderede, hvad det ville koste den pågældende person at studere (i et land med deltagerbetaling for universitetsuddannelser og uden SU). Konklusionen var, at ja, det ville være brugbart for samfundet med flere uddannede psykologer med muslimsk minoritetsbaggrund, men at det for den pågældende person – en gift mand midt i 20'erne med forventning om at stifte familie inden for overskuelig fremtid – ville være en stor økonomisk og tidsmæssig investering.

Af interesse for projektet og artiklen her er: Hvem eller hvad er det samfund, den studerende taler om? Hvorfor forventer han at skulle tjene særligt samfundets muslimske minoriteter på den måde? Og endelig: Den pågældende studerendes alder og uddannelsesniveau taget i betragtning vækker det undren, hvorfor han ikke ved, hvordan man bliver psykolog, og hvad denne uddannelse indebærer? Hvorfor han søger svar hos en sheikh? Hvad siger dette om forholdet mellem de studerende og sheikhen?

Svarene på disse spørgsmål hænger sammen med de overordnede spørgsmål, der styrer nærværende undersøgelse: Hvilken rolle spiller islamiske universiteter i formationen af muslimske subjektiviteter i vesten? Hvilke former for autenticitet og autoritet er på spil i de unge studerendes uddannelses- og karrierevalg?

Formålet med såvel projekt som artikel er at diskutere,

1. Citatet formuleret på baggrund af forfatterens noter fra ekskursionen fra Cambridge i maj 2015.

hvordan islamiske universiteter i vesten faciliterer og former den muslimske minoritetsidentitet ved at sætte bestemte rammer for subjektivitetdannelse. Dette gør jeg ved at analysere selvrepræsentation i to islamiske universiteter i vesten: Zaytuna College i Berkely, Californien, USA, og Cambridge Muslim College i Storbritannien. Jeg ønsker således at argumentere for, at islam fungerer som en dominerende symbolsk struktur, der i kraft af bestemte opfattelser af tradition og modernitet anvendes til at definere acceptable former for moderne muslimsk liv og livsstil i de givne minoritetskontekster.

Baggrund²

Det teoretiske afsæt for nærværende undersøgelse er en forståelse af modernitet, som trækker på teorier om flertydig modernitet, moderniteter i flertal og en fortolkningsbaseret opfattelse af kultur som meget central for forståelsen af moderne liv. Således er modernitet ikke defineret af institutioner eller bestemte regler eller regimer, men af menneskets oplevelse af det sociale som domineret af tilfældigheder (Wagner 2001, Jung and Sinclair 2014 og 2015), altså oplevelsen af at intet er hverken umuligt eller nødvendigt (Frick 1988, 18; Luhmann 1992, 96). Som det fremgår af Jungs indledning til dette temanummer, som netop præsenterer den teoretiske ramme for det større subjektivitetsprojekt "The Modern Muslim Subjectivity Project", forstår vi i delprojekterne moderne subjektivitet som kollektive men omstridte kulturelle typer (Reckwitz 2006).

Forståelsen af modernitet som et vilkår i samtiden og som et udgangspunkt for forskellige formuleringer af identitet og livstil er på nogle måder i konflikt med den modernitetsopfattelse, man finder på Zaytuna College og Cambridge Muslim College. På begge institutioner forstås modernitet – i hvert fald i en vis udstrækning – i et modsætningsforhold til traditioner og traditionelle livsformer, som individet kan vælge til eller fra.

Zaytuna er det første muslimske universitet i den amerikanske Liberal Arts-tradition, og institutionen modtog sin formelle akkreditering i marts 2015 (Zaytuna, edu). *Liberal arts* dækker over universitetsstudier, hvor der udvikles generelle intellektuelle færdigheder, såsom kritisk tænkning, fremfor professionset uddannelse. Tilsvarende har Cambridge Muslim College

2. Nærværende artikel er en oversat videreudvikling af en præsentation af delprojektet udgivet i *Review of Middle East Studies*, 2015. Se Sinclair (2015).

modtaget sin akkreditering fra *the British Accreditation Council for Independent Further and Higher Education* og udbyder som den første institution nogensinde en diplomuddannelse i muslimsk lederskab i Storbritannien med navnet: *Diploma in Contextual Islamic Studies & Leadership* (altså “Diplom i kontekstuelle islamiske studier og ledelse”). Begge institutioner ser sig selv som mediator mellem islamiske traditioner og vestlig modernitet. Samtidig ser de sig selv som ansvarlige for udviklingen af muslimske minoriteter og det omkringliggende samfunds relation til muslimske minoriteter.

Som nævnt er jeg her interesseret i, hvilken rolle islamiske universiteter i vesten spiller i udformningen af moderne muslimske subjektiviteter. Spørgsmålet adresserer specifikt islamiske universiteters rolle i forhold til muslimske samfund uden for muslimske majoritetskontekster. Diskussionen af denne er centreret omkring, hvordan Zaytuna og Cambridge Muslim College selv peger på en bagvedliggende forståelse af islamisk autenticitet i egne formuleringer af formål og værdigrundlag og i formuleringer af forventninger til studerende og færdiguddannede kandidater.³

Forskningen i moderne subjektivitetsformation bygger på den tilgang til selvet i nyere sociologiske debatter, der understreger moderne subjektiviteters hybride og socialt konstruerede natur som tilfældige og historisk-specifikke resultater af konkurrerende og i nogle tilfælde modstridende former for social orden og diskursive praksisser (se Jungs indledende artikel). På samme måde bygger den på kulturteoretiske diskussioner af modernitet udtrykt i det arbejdende og det moralske subjekts opståen (som det f.eks. diskuteres af Taylor 1995).

Delprojektet og nærværende præsentation af foreløbige resultater er empirisk informeret af i alt tre besøg på de to institutioner (Zaytuna i august 2014, Cambridge Muslim College i november 2014 og maj 2015), interviews med ansatte og undervisere i forbindelse med de tre besøg og deltagelse i undervisning og en ekskursion i forbindelse med sidste besøg i Cambridge. Hertil kommer inddragelse af de to institutioners kursusbeskrivelser, læseplaner, samt selvpræsentation online og på tryk.

3. I nærværende artikel omtaler jeg Cambridge Muslim College og Zaytuna College som islamiske institutioner, til trods for at Cambridge Muslim College i eget navn anvender “muslimsk” fremfor “islamisk”. Det skyldes, at institutionerne trækker på islamiske traditioner i tiltrækning af studerende, i undervisningen og på Zaytuna også i kursusudbuddet.

Zaytuna og Cambridge Muslim College

Zaytuna College blev grundlagt i 2009. Før etableringen som college var det en uddannelsesinstitution under ledelse af Hamza Yusuf og Hesham Alalusi, som beliggende i Hayward, Californien, tilbød kurser i arabisk og islam. Mellem 1996 og 2009 udbød grundlæggerne undervisningsforløb, ligesom de udgav publikationer og forelæsninger, som langsomt sikrede dem og institutionens navn national og international anerkendelse. Man kan måske ligefrem tale om, at Zaytuna og Hamza Yusuf især blev etableret som et brand i bevidstheden hos personer med interesse for islamisk uddannelse og lærdom – ikke mindst unge med adgang til sociale medieplatforme såsom YouTube, hvor mange af Yusufs taler og forelæsninger er tilgængelige. I dag har Hamza Yusuf opnået berømmelse for sit arbejde med at revitalisere islam i en vestlig kontekst og arbejdet for at udvide kendskabet til islamiske læringstraditioner blandt muslimer i vesten (“popularize traditional learning among Western Muslims”), som det fremgår af Zaytuna’s hjemmeside (Zaytuna, about).

De første bachelorstuderende startede på Zaytuna i efteråret 2010 og blev færdige som kandidater i 2013. De første år var optaget på mellem 10-20 per årgang, men målet har været at udvide faciliteterne og øge optaget. I 2015 var registreret 60 studerende.

Cambridge Muslim College blev også grundlagt i 2009 og tilbyder en diplomuddannelse af ét års varighed særligt rettet mod kandidater fra britiske *Dar al-Ulum*-institutioner.⁴ *Dar al-Ulum*-institutioner stammer fra Indien, hvor den første institution blev grundlagt i 1866 i Deoband i regionen Uttar Pradesh, som blev udgangspunktet for den konservative Deoband-bevægelse. Hovedbestanddelen af uddannelsen består af Koraneksegese, indføring i Hadith, islamisk ret, *fiqh*, og arabisk. Kandidater fra Dar al-Ulum har studeret islamiske skrifter og fortolkningspraksis i mindst fem år, før de kommer til Cambridge Muslim College, men har begrænset viden om og erfaring med det omgivende britiske samfund og dets historiske, religiøse, filosofiske og politiske fundament. Diplomuddannelsen er derfor en introduktion til ikke blot en bred vifte af akademiske discipliner, men også til britisk historie og samfund. Sidstnævnte med empirisk indhold i form af studieture, ekskursioner til in-

4. Under et besøg i november 2014 forklarede studieleder dr. Atif Imtiaz, at alle studerende på diplomuddannelsen i 2013 og 2014 (15-20 personer) kom fra *Dar al-Ulum*-institutioner, men at ambitionen var at optage 1-2 studerende fra ordinære universiteter med BA-eksamen i islamiske studier per årgang fremover.

stitutioner og arbejdspladser og oplæg ved repræsentanter for britiske myndigheder, f.eks. politi og sundhedsvæsen. De fleste årgange har haft mellem 15-20 studerende og siden 2009 har over 50 studerende færdiggjort uddannelsen (Dr. Atif Imtiaz i interview, november 2014 og e-mailkorrespondance juni 2016).

Betydningen af sted: Cambridge og Berkeley

Under besøg på Zaytuna College (august 2014) og Cambridge Muslim College (november 2014) forklarede repræsentanter for hhv. Zaytuna og Cambridge Muslim College betydningen af den geografiske placering af de to institutioner. Zaytuna ligger i Berkeley med University of California, Berkeley, som nabo, og med sin placering mellem stationen og centrum i Cambridge ligger Cambridge Muslim College centralt for alle faciliteter knyttet til Cambridge University. Den fysiske nærhed til to så velrenommerede uddannelsesinstitutioner har betydning for rekruttering af nye studerende og for livet og hverdagen for såvel ansatte som studerende. Såvel University of California Berkeley som Cambridge University tiltrækker tusindvis af lokale, nationale og internationale studerende, og deres ry påvirker opfattelsen af to nye uddannelsesinstitutioner i deres nærhed. Dekanen på Cambridge Muslim College, Shaykh Abdal Hakim Murad, forklarede, at når han besøger *Dar al-Ulum*-institutioner over hele Storbritannien og taler med elever og forældre, så er det lettere at fastslå de seriøse intentioner bag Cambridge Muslim College, når man kan understrege både den fysiske og den praktiske forbindelse til Cambridge University. Den praktiske forbindelse består i et samarbejde omkring udveksling af undervisere mellem Cambridge University og Cambridge Muslim College. Sheikh Murad underviser begge steder, og Cambridge Muslim Colleges kurser trækker på især humanistiske forskere og undervisere fra universitetet (Murad i interview, november 2014). På hjemmesiden af Cambridge Muslim College fremgår det, at Cambridge University er en af verdens førende uddannelsesinstitutioner, og at Cambridge Muslim College på trods af ikke at være en del af universitetet, alligevel bevidst er placeret nær dette med henblik på at drage nytte af dets fremragende ressourcer – og for at bidrage til dem. Det hedder endvidere, at mange professorer og forskere underviser på Cam-

bridge Muslim College, og at målet er at skabe et møde mellem de bedste studerende fra Storbritanniens *Dar al-Ulums* og de bedste og mest vidende akademikere for derved at præsentere britiske muslimer mere bredt for ny lærdom og en ny verden (CMC, Cambridge the University).

På Zaytuna udtrykte Abdullah Hamid Ali, som underviser i islamisk retslære, en tilsvarende betydning af beliggenheden i Berkeley, idet fremtidige studerende forbinder seriøs akademisk praksis med det navn og sted (Ali i interview, august 2014). Rent praktisk betyder det at ligge så tæt ved verdensberømte, veletablerede og velhavende uddannelsesinstitutioner, at studerende ved Cambridge Muslim College og Zaytuna College har let adgang til biblioteker, læsesale og andre faciliteter. Desuden er byerne Berkeley og Cambridge placeret nær metropolerne San Francisco og London, som begge har en bred vifte af sociale tilbud til unge studerende – uanset præferencer og interesser. På denne måde opnår både Zaytuna og Cambridge Muslim College autoritet og prestige i kraft af associationen til de store universiteter i deres nærhed, ligesom de drager fordele af disse store institutioners praktiske og fysiske faciliteter.

Zaytuna har etableret gode relationer til kirkeinitiativer såsom Graduate Theology Union i og omkring Berkeley – især i det område, der er kendt som “Holy Hill”, altså “Den hellige bakke”, opkaldt efter det store antal kirker og trossamfund repræsenteret i kvarteret – men pudsigt nok er samarbejdet mellem Zaytuna og University of California Berkeley begrænset. Ifølge Ali er universitetet ikke videre interesseret i et formelt samarbejde, og sagen er, som han antyder, at der ikke er noget vundet ved samarbejdet for det store universitet (Ali i interview, august 2014). Dette peger på, at Zaytunas understregning af den betydningsfulde beliggenhed nær universitetet skyldes universitetets historie, tradition og omdømme – kombinationen af at være blandt de fremmeste *liberal arts*-institutioner og af at være arnestedet for ungdomsoprøret i 1968 – snarere end praktik. Universitetet i Berkeley giver association til liberal livsførelse og humanistisk indstilling til mellemmenneskelig interaktion og en tilsvarende grad af tolerance over for religiøse forskelligheder og præferencer. På denne måde skaber den geografiske placering fordele i kraft af et studentervenligt miljø befordrende for god akademisk praksis, samtidig med at den låner fra det etablerede universitets mytologiske særstatus blandt universiteter

og lover bevidsthed omkring frihedsrettigheder og tolerance som et solidt fundament for subjektivitetsformation.

Autentisk islam som nøgle

Både Zaytuna og Cambridge Muslim College lægger vægt på autenticitet som et vigtigt aspekt af deres uddannelser. Eksempelvis understreger sidstnævnte på deres hjemmeside, at de støtter og bidrager til autentisk uddannelse relevant for en britisk kontekst. Det autentiske er knyttet til islam, forstår man, når man læser institutionens beskrivelse af eget formål på hjemmesiden. Ønsket med diplomuddannelsen er at fremme de højeste standarder inden for akademisk praksis samt lærdom inden for islamiske studier i en samtidig kontekst uden på nogen måde at gå på kompromis med religionens autentiske traditioner og kilder (CMC, about).

Over frokost i forbindelse med mit første besøg i Cambridge forklarede Cambridge Muslim Colleges grundlægger og dekan Abdal Hakim Murad, at uddannelse har to formål, som anses for lige vigtige for institutionen, nemlig: uddannelse med det mål at gøre studerende rede til et arbejdsliv i det britiske samfund og uddannelse med det mål at højne vidensniveauet og bevidstheden om autentisk islam. Der lægges således lige meget vægt på at forberede de studerende på livet som både arbejdende og moralske subjekter efter endt uddannelse.

Ifølge Murad er formålet med diplomuddannelsen at arbejde med og for de muslimske minoriteter og at "give noget tilbage til miljøet" (Murad i interview, november 2014). Ved at modtage og klargøre *Dar al-Ulum*-studerende til deres professionelle virke i det britiske samfund, eksempelvis som imamer i moskéer og statsinstitutioner, såsom hospitaler og fængsler, eller som lærere eller vejledere, ser Cambridge Muslim College sin rolle i forlængelse af eksisterende islamisk uddannelse i Storbritannien, ikke som hverken konkurrent til eller reformator af en sådan. De overtager studerende med et stort kendskab til islam, giver dem en overbygning i akademisk praksis og udvidet samfundsfag og sender dem tilbage ud i samfundet og ud i muslimske miljøer, hvor de forventes at arbejde for miljøernes udvikling til både deres og det større samfunds bedste. Formålet er med andre ord ikke at omgøre eller problematisere den islamiske del

af de studerendes uddannelse fra *Dar al-Ulum*-skolerne, men snarere en styrkelse af de muslimske minoriteters vilkår ved at udruste fremtidens bønneledere og lærere med et bedre kendskab til det britiske samfund.

På Zaytunas hjemmeside ser man en tilsvarende forståelse af institutionen som brobygger mellem uddannelse og islam, og mellem muslimske minoriteter i USA og det omgivende samfund. Desuden ser man også formuleringer svarende til dem fra Cambridge Muslim College, hvad angår opfattelsen af, at uddannelsen bidrager med to ligeværdige elementer i skabelsen af et arbejdende og et moralsk subjekt:

Zaytuna College ønsker at uddanne og forberede moralsk forpligtede professionelle, intellektuelle og spirituelle ledere funderet i en islamisk lærdomstradition og at skabe fortrolighed med de kulturelle strømninger og kritiske tanker som former det moderne samfund (Zaytuna, about, min oversættelse)

Parallellen til Cambridge Muslim Colleges selvforståelse som brobygger mellem islam og den vestlige minoritetskontekst er åbenlys. Det samme er overbevisningen om, at islam og uddannelse i kombination giver gode samfundsborgere – at de respektive uddannelsesstilbud giver det rette faglige og moralske udgangspunkt for at kandidater udrustes med lige dele intellektuel og spirituel kapacitet og kan fungere som gode arbejdende og moralske subjekter.

Forbindelsen mellem ikke-vestlige og vestlige lærdomstraditioner uddybes af Hamza Yusuf, som på skrift forklarer, hvordan Zaytuna spiller en rolle i bevarelsen af noget værdifuldt, nemlig en vestlig tradition, der tilsyneladende er blevet glemt i vesten. Yusuf redegør for en forståelse af, at den islamiske lærdomstradition oprindeligt var en del af den vestlige tradition, som sidenhen blev glemt, og som Zaytuna nu "hjælper hjem" eller tilbage til vesten. Det fælles lærdomsmæssige udgangspunkt er tydeligt i det arabiske numeriske system og i stjernernes navne: "Vi er en del af den vestlige intellektuelle og spirituelle familie" (Zaytuna Catalogue: 44, min oversættelse).

Vi skal således med Yusuf forstå, at vesten mistede forbindelsen til sin egen tradition, og dermed forbindelsen mellem intellekt og spiritualitet, og at Zaytuna tager del i en påkrævet bjærgnings- og restaureringsindsats i forhold til islamiske tra-

ditioner i USA. Han bakkes op af Seyyed Hossein Nasr, som er professor i islamiske studier på George Washington University, og som hylder Zaytuna for at skabe en autentisk islamisk uddannelsesinstitution og for at spille en afgørende rolle i bevaringen af islamisk tankegang og kultur i en amerikansk kontekst (Zaytuna, Nasr).

Det, vi får beskrevet, er således et symbiotisk forhold mellem den moderne amerikanske *liberal arts*-tradition og den islamiske lærdomstradition: De er to sider af samme sag. *Liberal Arts*-uddannelsen kan beskytte islamiske traditioner i vesten, og autentisk islam kan genoplive (eller redde) vestlig, klassisk akademisk uddannelse. Idéen om sammenhængen mellem islamisk og vestlig uddannelse blev udfoldet i en samtale med Ali, der som nævnt underviser i islamisk lov på Zaytuna. Han forklarede, at klassisk islamisk uddannelse udsprang fra *liberal arts*-ideen – at *liberal arts* er en islamisk idé. Ibn Khaldoun (1332-1406) introducerede distinktionen mellem redskabsvidenskaber og målvidenskaber, og *liberal arts*-institutioner underviser i redskabsvidenskab, præcis som tilfældet er på Zaytuna. Det var således muslimer, som reintroducerede *liberal arts* eller klassisk (humanistisk) universitetsuddannelse i Europa, efter den var forsvundet med det antikke Grækenland.

Ali diagnosticerede samtiden og Zaytunas studerende som følger: I verden i dag har de fleste mennesker mistet evnen til at analysere gældende systemer i deres samfund. Unge mennesker forstår stadig mindre af verden omkring dem, og uden forståelse er de ikke i stand til at befri sig selv og kritisk reflektere over ideer fra politikere eller medier. Politikere og medier er meget overbevisende, og *liberal arts* er en nøgle, der kan åbne og give adgang til samfundet på kritisk vis. "Ofte er uddannelse i islam lukket omkring sig selv, hvormed ingen nøgle gives. Og unge mennesker støder også ofte på ideologier, som er tilsvarende lukkede." (Ali i interview, 2014, min oversættelse).

Bag Alis vurdering af vilkårene for islamisk uddannelse og unge muslimer i vesten ligger en karakteristisk opfattelse af, at individer må befri sig selv fra noget for at bibeholde – eller tillegne sig – muligheden for at tænke kritisk og holde særligt problematiske sider af samfundet fra livet. Det problematiske forstås både som noget moderne løsrevet fra kritisk tænkning og tradition, og politik og politisk ideologi. Men Ali og hans kolleger ønsker ikke at vende den moderne verden ryggen. Baseret

på eget materiale ønsker Zaytuna og Cambridge Muslim College at bygge bro mellem to verdener og en lang liste af tilsyneladende dikotomier: tradition/modernitet, vestlig/ikke-vestlig, islam/ikke-islam, videnskab/Koranen, akademisk uddannelse/religion. De to institutioner ser imidlertid ikke alene deres funktion som brobygning, men også som varetager af forholdet mellem minoritets- og majoritetssamfund i USA og Storbritannien med islam som redskab og garant for seriøsitet og god moral og dermed som selvfølgelig udgangspunkt.

Valget af uddannelse

“Hvorfor vælger studerende at læse på Zaytuna?”, spurgte jeg underviseren Ali. Han svarede, at studerende vælger Zaytuna på grund af grundlæggernes popularitet, stedet æstetiske værdi (arkitekturen og indretningen er inspireret af arabisk, muslimsk stil), effektiv markedsføring, fordi universitetet optager både mandlige og kvindelige studerende i et kontrolleret og beskyttet miljø, og, endelig, fordi kandidater fra Zaytuna – og specielt de kvindelige – har et godt ry og fungerer som rollemodeller efter endt uddannelse. Men af størst betydning er det, ifølge Ali, at de fleste studerende opsøger Zaytuna med en mere klar forestilling om betydningen af deres muslimske identitet end indholdet af en *liberal arts*-uddannelse (Ali i interview, august 2014).

Af de mange gode grunde til at vælge en bacheloruddannelse på Zaytuna er den akademiske tradition – *liberal arts*-indholdet – således ikke øverst på listen, ifølge denne underviser. Det er derimod det islamiske indhold af uddannelsen og forventningerne om at finde hjælp til at håndtere den muslimske minoritetsvirkelighed og andre identitetsrelaterede spørgsmål, der står øverst. Studerende søger efter hjælp til at forstå deres religion, og hvordan man kan balancere denne religiøsitet i et ikke-muslimsk samfund.

Det er en ganske anden historie man hører fra Cambridge Muslim College, idet det store flertal af deres studerende kommer fra *Dar al-Ulum*-institutioner, som ikke tilbyder andet end studier i islam og Koranen. Derfor indeholder kurserne i Cambridge Muslim Colleges diplomuddannelse ikke kurser i Koranen, arabisk sprog eller islamisk lov. De tilbyder i stedet intro-

duktionskurser i vestlig filosofisk tradition og historie, ligesom de arrangerer besøg på politistationer, hospitaler og lignende arbejdspladser og statslige institutioner som en del af uddannelsen. Uddannelsen giver således de muslimske studerende et indblik i og en viden om det britiske samfund, som er en forudsætning for at kunne begå sig i samfundet som professionelle repræsentanter for muslimske minoriteter. Man kunne måske endda gå så vidt som til at hævde, at ved at etablere Cambridge Muslim College og gå målrettet efter at tilbyde diplomuddannelsen til kandidater fra *Dar al-Ulum*-skoler antyder Sheikh Abdal Hakim Murad, at hans studerende alene har brug for crash-kurser i samfundsfag oven på deres klassiske islamiske skoling med henblik på at fremme deres karrieremuligheder.

Sheikh Murad ønsker ikke at introducere de studerende til en anden islam, end den de har studeret på *Dar al-Ulum*, men ønsker alene at supplere med praktisk viden om samfundet – eller rettere: viden, der er praktisk at have, hvis man i sit professionelle virke i Storbritannien også skal have kontakt med den ikke-muslimske majoritetsbefolkning. Kombinationen af islamisk grundskoling og praktisk, kontekstualiseret, britisk overbygning svarer til Murads ideal for kandidaternes fremtid som britiske muslimer i Storbritannien.

Grundlæggerne som rollemodeller

Autenticitet og autoritet er begge nært knyttet til grundlæggerne af de to institutioner. Ifølge Alis vurdering er Hamza Yusuf's navn og gode rygter ikke blot medvirkende, men fremmeste årsag til søgningen til Zaytuna. Idet Zaytuna og Cambridge Muslim College er nye institutioner og er grundlagt af karismatiske og berømte personer, giver det god mening. Hamza Yusuf er nummer 35 på "Muslim 500"-listen over indflydelsesrige muslimer (Muslim500), der i top tre har øverste leder for al-Azhar Universitetet i Cairo og kongerne af Jordan og Saudi-Arabien, og der bliver hyppigt henvist til Sheikh Murad som den mest indflydelsesrige muslim i Storbritannien overhovedet (Peck, *The Independent*, 2010). Begge er konvertitter og respekterede for deres uddannelsesbaggrunde (Hamza Yusuf er uddannet fra Shaykh Murabit al-Hajj i Mauritania og Sheikh Abdal Hakim Murad fra Cambridge University og al-Azhar). For unge muslimer i vesten

– herunder vores studerende i Danmark – personificerer de ide-ale om at skabe sammenhæng mellem to verdener, tradition og modernitet, ligesom de udviser den dybeste respekt og forståelse for eksisterende behov blandt muslimer i deres respektive samfund. I kraft af deres veltalenhed og evne til at tale direkte til unge muslimer i vesten om deres vilkår og erfaringer, er de i stand til at tiltrække stadig større publikum, og dette i sig selv får dem til at fremstå som troværdige repræsentanter for autentisk islam.

Indledningsvist stillede jeg spørgsmålet: Hvilken rolle spiller Cambridge Muslim College og Zaytuna i moderne muslimsk subjektivitetsformation? Baseret på undersøgelser af, hvem de studerende er, og hvilke former for undervisning og livssyn de møder på institutionerne, er det foreløbige svar, at der på såvel Zaytuna som Cambridge Muslim College er formuleret klare rammer for, hvad en succesfuld subjektivitetsformation indebærer og bør resultere i – nemlig at den rette fortolkning og praksis af autentisk islam udgør et ideelt udgangspunkt for et liv som både arbejdende og moralsk subjekt. Begge hævder at autentisk islam udgør fundamentet for deres akademiske troværdighed og fundamentet for de færdiguddannede kandidaters evne til at skabe og balancere professionelle karrierer som muslimer i minoritetskontekst.

Men indholdet af hvad autentisk islam er, forbliver uklart i sammenligningen. På Zaytuna er det grundlæggernes sammensætning af undervisning i hhv. bestemte lovskoler og traditioner samt en stor vægt tillagt grundlæggernes personlige og uddannelsesmæssige erfaringer. Hamza Yusuf's egen uddannelse i Mauretania tillægges eksempelvis stor værdi, hvilket kommer til udtryk i idealet om fordybelse og i henvisninger til de konkrete, fysiske omgivelser i Mauretania (f.eks. en bestemt arkitektur samt ørkenen og uendeligt mørke nætter oplyst kun af stjernerne). Dette agter jeg at undersøge nærmere i en anden artikel.

I Cambridge er opfattelsen derimod, at de studerende med deres *Dar al-Ulum*-uddannelse allerede er autentisk islamiske, og at de alene mangler kendskab til det britiske samfund. Deres moralske subjekter er etableret ved ankomsten til Cambridge og skal alene introduceres til basal viden om det samtidige, britiske samfund, for at de kan bestride relevante jobs og derved være til større gavn for deres muslimske brødre og søstre i Storbritannien.

For de studerende er det imidlertid grundlæggerne af de to

institutioner, snarere end islam, som eksemplificerer og viser vej. De to grundlæggere opfattes som rollemodeller, der bygger bro mellem identitet, religion, uddannelse og karriere ved bogstaveligt talt at have gået vejen selv først. Murad og Yusuf viser med egne eksempler, hvordan individer kan forene minoritetsreligion og religiøsitet med uddannelse, og at denne forening ikke behøver at indebære, at man vælger eller går på kompromis med islam. De studerende har således adgang til levende eksempler på, hvordan man med succes kombinerer islamisk tradition og karriere i henholdsvis USA og Storbritannien.

Konklusion: Er klinisk psykologi brugbart, sheikh?

Hvis vi vender tilbage til busturen til Grime's Graves, Castle Rising og Walsingham i foråret 2014 og spørgsmålet om psykologi stillet til sheikh Murad, så er det meget sigende for delprojektet og nærværende artikel, at den pågældende studerende er født og opvokset i Storbritannien uden at vide helt basale ting om landets uddannelsessystem. Det er af tilsvarende betydning, at sheikh Murad tager spørgsmålet alvorligt og påtager sig at give et brugbart svar afstemt til lige præcis denne studerende situation.

Den studerende ved ganske simpelt hverken hvad det indebærer at blive psykolog i Storbritannien, eller om det vil være en nyttig beskæftigelse. Murad kender omvendt ikke blot svaret, men han føler sig forpligtet til at hjælpe denne unge person og hele den gruppe af muslimske borgere, han repræsenterer, og bagved dem udviklingen af britisk islam. Han påtager sig på denne måde ikke blot en undervisers forpligtelse til at besvare spørgsmål fra studerende af faglig karakter, men sheikh-rolle som en art læremester eller coach. Dette afspejles i den helt særlige status, Murad har i huset, og som danner rammen om Cambridge Muslim College. De studerende følger ham rundt, kappes om at sidde nær ham ved den daglige fælles frokost og hænger ved hans læber. Det mindste ord fra hans mund har interesse. Murad er troværdig i kraft af sin egen uddannelse, rollen som samfundsdebattør, sin tilknytning til Cambridge University og sidst men ikke mindst sin loyalitet over for de unges baggrund. Han udfordrer dem fagligt og personligt på en konstruktiv, kærlig måde, med et ønske om at føje til uden at

ødelægge eller forandre noget grundlæggende.

Den studerende i bussen med interessen for psykologi føler tilsyneladende samme forpligtelse. I hans religiøsitet ligger moralske overvejelser om at tage rigtige beslutninger for sig selv og sin familie samt at gøre nytte i samfundet. Han finder sammen med sine medstuderende på Cambridge Muslim College en ramme, der giver mening for at skabe sammenhæng mellem det allerede etablerede moralske subjekt og det arbejdende subjekt, som samfundet efterspørger.

Efter at have konstateret, at der er et helt særligt forhold mellem sheikhen og de studerende, agter jeg at undersøge, hvad der sker, når Cambridge Muslim College udvider med en bacheloruddannelse, hvilket gør institutionen mere sammenlignelig med Zaytuna, samt hvad der sker, når de fremover optager flere studerende på diplomkurset med anden baggrund end den kendte fra *Dar ul-Ulum*.

Abstract in English

This contribution introduces a subproject under the larger Modern Muslim Subjectivities Project (MMSP), which investigates how Islamic universities in the West facilitate the education and formation of young individuals with reference to their professional and social adult lives. The investigation takes its point of departure in field observations, participation, interviews with faculty members and students as well as textual analyses at two institutions: Zaytuna College in Berkeley, California, US, and Cambridge Muslim College in the UK.

Litteratur

- CMC, about. cambridgemuslimcollege.org/about/objective/. Sidst tilgæet 30. marts 2017.
- CMC, Cambridge. cambridgemuslimcollege.org/cambridge/cambridge-the-university/. Sidst tilgæet 30. marts 2017.
- Frick, Werner. 1988. *Providenz und Kontingenz. Untersuchung zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts*, Teil 1. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Jung, Dietrich og Kirstine Sinclair. 2014. "Modernitet og moderniteter: subjektivitet og social kontrol i konstruktionen af islamiske moderniteter." *Dansk Sociologi*. 25 (2): 51-77.
- Jung, Dietrich og Kirstine Sinclair. 2015. "Multiple Modernities, Modern Subjectivities and Social Order: Unity and Difference in the Rise of Islamic Modernities" in *ThesisEleven* 130 (1): 22-42.
- Korb, Scott. 2013. *Light without Fire: The Making of America's First Muslim College*. Boston: Beacon Press.

- Luhmann, Niklas. 1992: „Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft.“ In: *Beobachtungen der Moderne*, 93-128. Opladen: VS Verlag.
- Muslim500. themuslim500.com/profile/sheikh-hamza-yusuf-hanson. Sidst tilgâet 30. marts 2017.
- Peck, Tom. 2010: „Timothy Winter: Britain's most influential Muslim - and it was all down to a peach” in *The Independent*, 20th August 2010.
- Reckwitz, Andreas. 2006. *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgelichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Rothstein, Mikael and Reender Kranenborg, eds. 2003. *New Religions in a Postmodern World*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Sedgwick, Mark. 2004. *Against the Modern world: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Sinclair, Kirstine. 2015. “Liberal Arts are an Islamic Idea’: Subjectivity Formation at Islamic Universities in the West”. *Review of Middle East Studies*, 50(1), 38–47.
- Taylor, Charles. 1995. “Two Theories of Modernity.” *The Hastings Center Report*. 25 (2): 24-33.
- Zaytuna, about: zaytunacollege.org/about/.
- Zaytuna, catalogue. *College Catalogue 2013-14*, s. 44 og zaytunacollege.org/about/our_mission.
- Zaytuna, edu: zaytunacollege.org/edu/.

Revolutioner, modernitetskriser og produktion af køns-subjektiviteter i Egypten¹

Nøgleord

Egypten; revolution; familie; køn; kønssubjektivitet; modernitetskrise

Abstract Det primære formål med denne artikel er at integrere diskussionen af køn og kønssubjektivitet i diskussionen af de mere overordnede revolutionsdynamikker, herunder de betingelser der har ført til revolutionerne, samt opfattelserne af de forskellige aktører og disses dagsordener for forandring. Et andet anliggende er at forstå måden, hvorpå revolutioner og de modernitetskriser, de er en reaktion på, har påvirket produktionen af kønssubjektiviteter.

Dette delprojekt under det samlede “Modern Muslim Subjectivities”-projekt finder sin teoretiske og empiriske inspiration fra udvalgte nye og detaljerede antropologiske studier af kvinder i de egyptiske og libanesiske pietistiske bevægelser. På kritisk vis diskuterer disse samtidens dominerende liberale definitioner af subjekt, samtidig med at de tilbyder komplekse analyser af forholdet mellem islam og modernitet og udvikler alternative teoretiske formuleringer af mellemøstlige subjektiviteter.²

Projektet har som ambition at videreudvikle den nuancerede ramme for arbejdet, som er inspireret af studierne af flertydige og fortløbende moderniteter, og føje indhold til diskussionen af den mellemøstlige region. I den forbindelse er det vigtigt at understrege såvel ligheder som forskelle, der adskiller disse moderniteter og deres subjektiviteter fra globale, sociale forestillinger.³

Mervat Hatem er professor ved Department of Political Science på Howard University, Washington D.C., USA. Hun har specialiseret sig i studier af køn og politik i Mellemøsten; herunder nationsopbygning, statsfeminisme, forholdet mellem det sekulære og islamisme, diskurser og politisk definerede kønsroller samt dagsordener i den mellemøstlige regions politiske økonomi med overvejende fokus på Egypten.

1. Denne korte afrapportering af foreløbige resultater af Hatems delprojekt har tidligere været udgivet i *Review of Middle East Studies* (2017, 50 (1): 48-54) og er efter aftale med forfatteren og redaktør Richard C. Martin oversat fra engelsk af Kirstine Sinclair.
2. Se Mahmood (2005), Deeb (2006), Jamal (2008); Hafez (2011) giver en nyere og vigtig tilføjelse til litteraturen og diskussionen.

Projektets teoretiske reference til komplekse sociale praksisser knyttet til private og intime relationer tilføjer endnu et lag til undersøgelsen af køn (roller, relationer og dagsordener) som del af sociale og politiske dynamikker i de egyptiske revolutioner i 1952 og 2011. Revolutionsteorier har en tilbøjelighed til at lægge vægt på interaktionen mellem specifikke internationale og nationale kontekster (politiske og økonomiske omstændigheder som mobiliserer forskellige sociale og politiske aktører, især statens styrke og dens støtte fra forskellige samfundsklasser) og aktører, som former resultaterne. De fleste teorier beskæftiger sig ikke med køn mere bredt defineret (sociale holdninger og roller som mænd og kvinder indtager inden for og især uden for familien) og ikke med de komplekse forhold relateret til kulturelt og socialt specifikke former for intimitet i relation til forandringsdiskurser, de dominerende sociale og politiske aktører og formuleringen af dagsordener. Når samfundsforskere endelig tildeler kønsspørgsmål opmærksomhed, er det som regel et led i forsøget på at evaluere en revolutions konsekvenser for kvinder som en særlig befolkningsgruppe, hvis status hyppigt anvendes som mål for succes eller fiasko.

Når dette delprojekt udfoldes i et kommende bogprojekt, vil et af formålene være at problematisere netop denne tilgang til køns- og revolutionsstudier gennem kontekstualisering af de islamiske moderniteters historie. Denne tilgang er inspireret af Dietrich Jungs teoretiske ramme for subjektivitetsprojektet, som beskrevet i hans bidrag til dette temanummer, og vil tilføje et eksplicit kønsperspektiv til samme projekt og studierne af moderne muslimske subjektiviteter. Et andet formål vil være at belyse den påvirkning modernitetskriser har haft på subjektivitetsdannelse og at se nøjere på, hvordan subjektivitetsdannelse har bidraget og fortsat bidrager til såvel årsager som aktører i udformningen af revolutioner.

Her vil jeg kort skitsere den del af projektet, der beskæftiger sig med de skiftende relationer, som mænd og kvinder har til arbejde, uddannelse og hinanden i familien gennem intime/private relationer. Inden for denne ramme tilbyder revolutioner vigtige nedslag og perspektiver i studiet af interaktioner mellem kollektive og individuelle subjektiviteter. Dette ses såvel i den måde, hvorpå kriserne udtrykkes, som i de former for *agency*, de producerer, når eksisterende grænser mellem kønsroller, relationer og interesser i opfattelser af, hvad der konstituerer det

3. En udfoldet og god forklaring af projektets teoretiske ramme og noget af det empiriske materiale, den er inspireret af og baseret på, findes i Jung, Petersen og Sparre (2014, kap. 1.3).

gode liv, afprøves eller udfordres.

Revolutionerne i 1952 og 2011 blev formet af og forsøgte at adressere to historisk specifikke kriser i den egyptiske modernitet. Revolutionen i 1952 var udtryk for en efterspørgsel på en synlig middelklasse og udfordrede en tiltagende miskrediteret borgerlig klasse og dennes dagsorden for politisk og økonomisk forandring. I kontrast hertil repræsenterede revolutionen i 2011 et defensivt svar fra den skrumpende middelklasse i håbet om at stoppe dennes aftagende økonomiske og politiske indflydelse i en tiltagende neoliberal og autoritær stat. Uanset om man beskæftiger sig med den antikoloniale og nationalistiske kontekst i 1950'erne og 1960'erne eller den postkoloniale, neoliberale kontekst formet af magtfulde internationale og regionale interesser og aktører frem mod 2011 (herunder IMF, *the International Monetary Fund*, USA, Israel og golfstaterne), er det slående, at periodernes kriser i forhold til kønsroller og kønsrelationer ikke alene er knyttet til de involverede politiske og økonomiske udfordringer, men også bidrager med spørgsmål, der er afgørende for forståelsen af de større, bagvedliggende modernitetskriser.

Da kvinderne i starten af 1950'erne fik lettere adgang til både uddannelse og arbejdsmarked, førte det til større grad af selv-sikkerhed, større forventninger men også frustrationer og dilemmaer. I takt med at et stigende antal kvinder fra arbejder- og middelklassen arbejdede uden for hjemmet, steg også deres deltagelse i protester og demonstrationer for uafhængighed og krav om ret til valgdeltagelse blev integreret i den mangfoldige sociale og politiske opposition. Veluddannede og udearbejdede kvinder forsøgte at genforhandle deres rolle i familien – særligt i forhold til deres forældre og fremtidige ægtemænd. Set i et større socialt perspektiv ønskede denne generation af unge kvinder på lige fod med mændene i samme generation at vælge deres ægtefælle selv, hvilket blev mødt med modstand fra forældregenerationen, der ikke ønskede at give afkald på kontrollen med så vigtig en livsbeslutning. I den kulturelle produktion fra denne periode – især i film, romaner og popmusik – ser man, hvor optaget samtiden var af kønsroller under forandring, spørgsmål om privatliv og beslutninger relateret til følelser. Dette kan ses som led i moderniseringen af samfundet og forsøg på at forene eller forlige gammelt med nyt.

I skarp kontrast hertil udviklede kønskrisen i 2011 sig som en del af den neoliberale markedslogik, der medførte og fortsat

medfører høje ledighedstal blandt unge mænd og kvinder med videregående uddannelse, hvilket igen resulterer i, at tidspunktet for indgåelse af ægteskab udskydes, indtil de fornødne økonomiske ressourcer er sikret. Privatisering uden beskyttelse fra hverken stat eller fagforening har betydet ringere vilkår på arbejdspladserne og lønnedgang for både mænd og kvinder. Det har også medført en øget grad af sexchikane og overgreb både på arbejdspladserne, privat og på gaden. Arbejdsløsheden blandt unge mænd har endvidere bidraget til ændrede familiestrukturer. Man har således set en dramatisk stigning i husholdninger baseret på kvindelige forsørgere (25-30% ifølge de nationale statistikker). Sidstnævnte har i høj grad udfordret det dominerende syn på mænd som garanter for kvinders forsørgelse og beskyttelse; et syn som til stadighed påberåbes som forklaring på mangel på kønsligestilling på arbejdsmarkedet og modstand mod ændringer i ægteskabs- og skilsmisellovgivningen. Denne lovgivning er vigtig, fordi den er nært knyttet til definitionen af egyptisk, islamisk modernitet.

Den her skitserede udvikling er knyttet til forandringer i forestillinger om social orden, som de fremgår af teorier om fortløbende moderniteter (for en uddybning se Jungs indledning til temanummeret). Den republikanske og autoritære stats opståen og konsolidering som moderne regeringsform repræsenterede en form for organisering af samfundet, som hentede politisk legitimitet fra en erklæret forpligtelse til modernisering af sociale forhold og institutioner, hvilket inkluderede køns- og familieforhold. Den republikanske forpligtelse til formel kønsligestilling eksisterede side om side med reel eksklusion af kvinder fra arbejdsmarkedet og en generel og voksende politisk og økonomisk ulighed i samfundet. Hvis man sammenligner de debatter om målsætninger, resultater og statens problemer i forhold til sociale perspektiver i økonomien, som man kan identificere med 1952-revolutionen, med kritikken af privatiseringen af markedet og økonomien kendetegnende for 2011-revolutionen, ser man klare og bestemte, bagvedliggende opfattelser af køn og klasse. Disse opfattelser fører ligeledes til klare og bestemte opfattelser af hvilken styreform (autoritær eller liberal) der bedst sikrer skabelsen af et moderne samfund på tilfredsstillende vis i forhold til dækning af basale behov og forventninger fra borgerne.

De forskellige politiske og økonomiske dagsordener fra 1952- og 2011-revolutionerne bidrog til forekomsten af køns-sub-

ektiviteter, som i højere grad tilgodeså interesserne hos middelklassens mænd og kvinder end arbejderklassens. Arbejderklassen er i hele perioden blevet betragtet som mindre moderne og mindre udviklet, hvormed den har fortjent sin ulighed eller ufordelagtige situation. I 2011-revolutionen blev adgang til uddannelse formuleret som afgørende for adgang til arbejdsmarkedet og jobs, men en forringelse af uddannelsessystemet (blandt andet i kraft af privatisering) betød, at unge mænd og kvinder blev yderligere udfordret i forhold til at indfri egne økonomiske og sociale ønsker.

For kvinder fra både arbejderklassen og middelklassen var moderskabet, børnepasning og prævention en del af et nationalt og kulturelt krav, som mænd var fritaget for. Dette resulterede i subjektiviteter opdelt efter køn og klasse i forhold til afhængighed af og separation fra staten og familien og havde store konsekvenser for samfundet og samfundets definition af køn og individ.

De her nævnte forandringer i de socioøkonomiske strukturer i Egyptens moderniteter og tilhørende kønssubjektiviteter i 1952- og 2011-revolutionerne reflekterede statens og samfundets optagethed af sammenblandingen af modernitet og islam som primære kulturelle betydningsbærere. Staten og de sociale projekter involveret i 1952- og 2011-revolutionerne var forskelligartede størrelser: Nogle var kun islamiske i minimal grad og forstod religion som underlagt moderniteten, andre var overvejende islamiske og refererede eksplicit til modernitet som noget, der var underordnet samfundets islamiske karakter. Disse processer handlede i ligeså høj grad – eller i endnu højere grad – om, hvordan staten og andre aktører ønskede at definere religionens rolle i samfundet eller ønskede at forstå og forhandle med fortalere for politisk islam. Processerne var således en del af den islamiske modernitet, med hvilken den moderne nationalstat identificerede sig kulturelt. Det er værd at bemærke, at de ikke var entydige, men ofte omstridte.

1950'ernes og 1960'ernes statscentrerede modernitet gik langt for at behage religion og kirkesamfund, og det udviklede sig først til en krise mellem stat og kirke efter den militære intervention i Yemen i 1963-64 og det efterfølgende nederlag i den arabisk-israelske krig i 1967. Disse begivenheder gav en mulighed for de islamiske udfordrere. I 1970'erne dannede præsident Anwar Sadat og det muslimske broderskab en alliance, der re-

sulterede i Sadats likvidering. Dette blev efterfulgt af et spændingsfyldt samarbejde mellem Hosni Mubarak og den islamske opposition, hvorved staten accepterede islamiseringen af samfundet i bytte for accepten af, at repræsentanter for politisk islam (især det muslimske broderskab) havde en begrænset rolle på den parlamentariske politiske arena. Denne udvikling resulterede i en meget specifik historisk kontekst og udviklingen af moderne muslimske subjektiviteter, som inkluderede nogle udviklet af muslimske kvinder aktive i pietistiske bevægelser. Nye studier af disse bevægelser har bidraget med en rig og varieret behandling, diskussion og efterfølgende forståelse af denne bevægelse. Saba Mahmood og Sherine Hafez har leveret komplekse studier af middelklassekvinder i Cairo engageret i samfundsrettede aktiviteter, herunder religiøs fortolkning og i frivilligt velgørenhedsarbejde i forbindelse med samfundsudvikling. Hvor Mahmood beskriver disse kønssubjektiviteter som udspringende fra konservativ, patriarkalsk islamisk etik, præsenterer Hafez en mere flertydig eller sammensat karakteristik af kvindernes muslimske etik og kønssubjektivitet, idet hun forstår denne som en kombination af islamiske og sekulære synspunkter. Hvad der imidlertid er fraværende i disse diskussioner, er måderne, hvorpå de tilpasser sig individualiserings-tendenser, som vi ser dem i den økonomiske og politiske privatisering, og når individet optræder som entreprenør i og uden for familien. Det er denne individualisering, der adskiller generationen af unge mænd og kvinder, der deltog og førte an i 2011-revolutionen fra de generationer, der gik forrest i 1952-revolutionen.

Et fokus på den stigende indflydelse fra politisk islam og opfattelsen af denne som en trussel for staten og statens moderniseringsprojekt, overskyggede interessen for religion og modernitet i Egypten og spørgsmål om, hvordan sammenhænge mellem disse udfordrede og komplicerede udviklingen af intime kønsrelationer. Den egyptiske lovgivning fra 1929, personstatusloven som regulerer affærer relateret til individ og familie, er forblevet stort set uforandret i hele perioden. Den har således siden 1929 leveret nationale og religiøse markører for fortolkninger af religiøse definitioner af rettigheder og pligter for mænd og kvinder, primært i forhold til ægteskab, forældreskab og arv. I et retssystem baseret på en borgerlig lovbog arvet fra Napoleons tid har personstatusloven, *qanun alahwal al-shakhsiya*, også

behandlet hvad man kunne karakterisere som individets affærer og affærer relateret til personlige livsforhold. Eksempelvis indeholder statens lovbog referencer til individet og det private/personlige, som svarer til de moderne lovbegreber, der anvendes globalt i diskussioner af kønsrelationer inden for familien. Hertil kommer, at den moderne sondring mellem det offentlige (moderne) og det private/personlige (islamiske), som disse lovtekster udtrykker, udstak nye strukturelle parametre for de forskellige nationale moderniseringsprojekter, som stort set altid var enten ikke tilstrækkeligt islamiske eller ikke tilstrækkeligt moderne. Således har den politiske arena været domineret af en indbygget konflikt udsprunget af heterogene juridiske og religiøse opfattelser, idet begreber, formodninger og brede nationale og kulturelle dagsordener har påvirket de politiske aktørers – både statslige og ikke-statslige (politiske partier og sociale bevægelser) – holdninger og strategier.

Det komparative studium af 1952- og 2011-revolutionerne har bidraget med en øget forståelse af de sidste 60 års udvikling af moderne muslimske kønssubjektiviteter og har tilføjet endnu et paradoks. Alt imens 1952-revolutionen i overvejende grad var stille i forhold til diskussioner af og forandringer i personstatusloven, så resulterede diskussionerne af grænserne mellem det sociale og det politiske, diskussionerne af uddannelse, offentlig beskæftigelse og andre formelle politiske rettigheder for mænd og kvinder i en ganske drastisk påvirkning af kønsroller og familierelationer.

Den kulturelle produktion i perioden var optaget af diskussionen af forandringen i relationer mellem mænd og kvinder i og uden for familien, og især den stigende accept af betydningen af heteroseksuel intimitet i definitionen af et lykkeligt og succesfuldt ægteskab. Spørgsmålet om kærlighed versus arrangeret ægteskab tilføjede nye dimensioner til ægteskabet som en institution, der understreger farerne ved at begrænse studier af den muslimske familie til enten personstatusloven og mænd og kvinders formelle rettigheder eller de sociale normer forbundet med religiøse traditioner. Personstatusloven spiller unægteligt en meget vigtig rolle i identifikationen af juridiske definitioner af mænds og kvinders rettigheder i forbindelse med ægteskab og skilsmisse, og betydningen af de juridiske implikationer øges i tilfælde af problemer. Men de fortæller os ganske lidt om de sociale, følelsesmæssige og seksuelle relationer mellem mænd

og kvinder inden for familien. Disse intime relationer har endnu ikke fået den opmærksomhed, de fortjener, og er fortsat utilstrækkeligt belyst i undersøgelser og diskussioner, der domineres af et fokus på lovgivningen.

De pietistiske bevægelser opståen har den senere tid medført diskussioner af religiøse traditioner (Koranen og de profetiske traditioner) som kilde til sociale normer, der påvirker forholdet mellem ægtemænd og hustruer og opnår voksende betydning i forhold til at forme deres kulturelle sensibiliteter i en socialt konservativ tid. Det var uklart, hvorledes islamiseringen af samfundet havde indflydelse på holdninger og tro relateret til moderne normer for heteroseksualitet, intimitet og kroppen blandt konservative mænd og kvinder i 1980'erne og 1990'erne, til trods for at 1952-revolutionen havde givet mulighed for at spørgsmålet kunne formuleres.

2011-revolutionen bidrog med en understregning af betydningen af dette emne gennem en udvidet diskussion af værdighed og et nyt fokus på individets kropslige rettigheder. Denne diskurs har rettet opmærksomhed mod daglige udfordringer i form af uværdig og degraderende opførsel såsom sexchikane oplevet af kvinder på arbejdspladser, på gaden, og inden for rammerne af hjemmet, og den rutinemæssige mangel på respekt og fysiske overgreb, mænd oplever som følge af en ny individuel subjektivitet håndhævet af en autoritær stat.

Den 3. juli 2013 så man tilbagekomsten af et nyt, nationalt sikkerhedsregime, som ikke har ydet et åbent, socialt og juridisk miljø for udviklingen af moderne muslimske kønssubjektiviteter, der imødekommer de ovenfor nævnte private og offentlige anliggender. Til trods for at en ny forfatning og nye love, der kriminaliserer statstortur og sexchikane, siden er blevet skrevet og vedtaget, så har de, der bærer det primære ansvar for acceptkulturen ikke undergået en forandring, og den historiske udvikling og statens rolle heri er forblevet ignoreret. Det er straks mere lovende at se på de offentlige diskurser, der bidrog til skabelsen af unge aktivister og ikke-statslige aktører i 2011-revolutionen, og som har fokuseret på den daglige kamp imod normaliseringen af de politiske og sociale praksisser, der indebærer overgreb på og manglende respekt for mænds og kvinders kroppe i politiets varetægt, på gader, på arbejdspladser og i familien.

Studiet af de islamiske moderniteters historier og deres diskurser sammenholdt med en nuanceret forståelse af de subjek-

tiviteter, som skabte og blev skabt af revolutionerne, er, hvad den nye teoretiske ramme – moderne muslimsk subjektivitetsformation – tilbyder analysen af aktører og agens i den politiske og sociale dynamik, som samfundsforandring er. Den tilbyder indsigt, der tager højde for såvel kontinuitet som forandring i karakteristikken af den langvarige, historiske udvikling af islamske moderniteter og sammenligningen af disse med globale forestillinger.

Abstract in English

A primary concern of this project is to integrate the discussion of gender and gender subjectivities in the discussion of the overall dynamics of revolutions including the conditions that led to them, the understanding of their different actors, and their agendas for change. Another focuses on understanding the way revolutions and the crises of modernity to which they responded influenced the production of gender subjectivities and contributed, in turn, to the development of working subjects who were also private actors shaped by technologies of the self that helped them deal with complex tensions and dilemmas.

Litteratur

- Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern, Gender and Public Piety in Shi'I Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Hafez, Sherine. 2011. *An Islam of Her Own: Reconsidering Islam and Secularism in Women's Islamic Movement*. New York: New York: University Press.
- Jamal, Amina. 2008. "Book Reviews of Politics of Piety, An Enchanted Modern, og Performing Islam." *Journal of Middle East Women's Studies* (JMEWS) 4 (3): 121–128.
- Jung, Dietrich, Marie Juul Petersen og Sara Lei Sparre. 2014. *The Politics of Modern Muslim Subjectivities, Islam, Youth and Social Activism in the Middle East*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Mahmood, Saba. 2005. *The Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Reformbevægelsen: Liberal salafiyya i Marokko

Nøgleord

liberal salafisme; nationalisme;
reform; konstitution; demokrati

Abstract Formålet med denne artikel er at diskutere det marokkanske hybridfænomen, liberal salafiyya, sådan som det kom til udtryk i perioden 1930-1960. Fænomenet blev begrebsliggjort af den marokkanske tænker Muhammad 'Ābed al-Jābirī og blev derefter defineret og afgrænset som en ideologisk skole, der opstod i Marokko i 1930'erne og fortsatte efter Marokko opnåede uafhængighed fra Frankrig i 1956. Al-Jābirī argumenterede for, at den liberale salafiyya voksede ud af en sammensmeltning af vestlig liberalisme og traditionel marokkansk salafisme under det franske protektorat (1912-1956). I Marokko kom den liberale salafiyya til at stå langt stærkere end i resten af den arabiske verden. Det blev et nationalt projekt understøttet af reformister som Allāl al-Fāsī and Muhammad al-Wazzānī, men også af Sultan Muhammad V og det konservative religiøse etablissement. De unge reformister fremlagde en "Plan de Réformes", som krævede, at marokkanerne skulle indgå i en moderniseringsproces, men det franske protektorat afviste deres krav. Denne beslutning tilskyndede al-Fāsī og al-Wazzānī til at definere deres eget politiske projekt med henblik på at erstatte det traditionelle politiske system med et konstitutionelt monarki. Men efter en mere end fireårtier lang, sej kamp for indførelsen af et parlamentarisk system og moderne politiske institutioner, indså al-Fāsī og al-Wazzānī, at Marokko i den postkoloniale periode ikke var klar til at implementere deres politiske tanker.

Salafisme er en betegnelse, som hyppigt optræder i offentligheden, medierne og det akademiske miljø. I medierne forbindes salafisme i høj grad med terror, militant aktivisme og ekstremisme, selvom salafisme er langt mere nuanceret end det. Det har medført et langt større fokus på studiet af religiøs og politisk tænkning i moderne islam, og for at anfægte generaliseringer af salafisme har en række forskere omhyggeligt under-

Mounir Ainouz er cand. mag i Mellemøststudier fra Københavns Universitet (2014). Hans forskningsinteresse er primært Nordafrika med særligt fokus på politiske reformer, demokratisering, islamisme og nationalisme. Han har tidligere undersøgt, hvordan den statsejede marokkanske tv-kanal *al-Aoula* lancerede en serie om den nye familielovgivning, kaldet *Moudawana*, som blev vedtaget i Marokko i 2004.

søgt og nuanceret begrebet. Roel Meijers bog *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* og Quiantan Wiktorowicz's artikel "Anatomy of the Salafi Movement" bidrager i denne sammenhæng til en nuancering af begrebet og fortjener opmærksomhed, når emnet salafisme skal behandles. Globalt set inddeles salafismen i fire hovedfraktioner: puritansk salafiyya, politisk salafiyya, salafiyya jihadiyya og hybrid salafiyya, hvor sidstnævnte blev anført af den egyptiske reformist Muhammad Abduh (1849-1905). Men på trods af Meijers og Wiktorowicz's bidrag til en nuancering af begrebet salafisme finder jeg typologiseringen mangelfuld, da den ikke omfatter den marokkanske version af salafisme, nærmere defineret *liberal salafiyya*.

Denne artikel sigter derfor mod at revidere den fremherskende typologi ved at fokusere på *liberal salafiyya* i Marokko, som i høj grad er underbelyst i forskningen og anderledes konstrueret end de dominerende salafisme-bevægelser. Et andet vigtigt aspekt er, at der er tale om en bevægelse, der omfavner grundlæggende demokratiske rettigheder, såsom ytringsfrihed og forsamlingsfrihed samt indførelsen af et konstitutionelt monarki, som man kender det i Vesten. Med andre ord ønsker bevægelsen samme civilisationsfremgang og velstand, som Vesten oplevede i begyndelsen af det 20. århundrede. Det gør *liberal salafiyya* til et interessant studiefelt for en europæisk, såvel som en dansk offentlighed.

Denne artikel tager udgangspunkt Muhammad Ābid al-Jābirī's definition af marokkansk *liberal salafiyya*, men bygger videre på hans definition gennem en analyse af de to salafistiske figurer: 'Allāl al-Fāsī (1910-74) og Muhammad al-Wazzānī (1910-78). Artiklen undersøger, hvordan al-Fāsī og al-Wazzānī's visioner underbygger deres salafistiske position i den offentlige debat med henblik på at reformere de politiske institutioner og skabe Marokkos første moderne forfatning. Både al-Fāsī og al-Wazzānī er fortalere for Abduhs *hybrid salafiyya*, men laver en marokkansk præget fortolkning af denne.

Liberal salafiyya til debat

I 2006 debatterede to fremtrædende tænkere i den arabiske verden, marokkanske Muhammad 'Ābid al-Jābirī (1936-2010) og egyptiske Hassan Hanafi (f. 1935), liberalismens succes i den ara-

biske verden fra det 18. til det 20. århundrede. I denne debat fremhævede Hanafī, at liberalismen til trods for at den liberale tænkning levede i bedste velgående i Egypten, aldrig var blevet forankret i det egyptiske samfund eller i resten af den arabiske verden (Al-Jābirī 2006, 58-9). Al-Jābirī stillede i denne sammenhæng spørgsmålstejn ved, hvorvidt det forfejlede liberalisme-projekt i Egypten afspejlede liberalismens gang i resten af den arabiske verden. Han erkendte, at den økonomiske liberalisme ikke havde haft succes i Marokko, men understregede samtidig, at den intellektuelle liberalisme havde haft en langt større succes. Det skyldtes primært, at såkaldt vestlig modernitet ikke havde kollideret med salafismen i Marokko, sådan som den havde gjort i Egypten. Den marokkanske gren af salafismen omfavnede modernitet og liberale værdier inden for en national, arabisk og islamisk ramme. Samtidig havde bevægelsen stærke nationalistiske undertoner, moderniseringsaspirationer og afspejlede et ønske om selvstændighed, som vandt genklang i den urbane del af Marokko under det franske protektorat (1912-1956).

Det er denne marokkanske salafiyya-bevægelse, som opstod i Marokko i 1930'erne og fortsatte efter landets uafhængighed i 1956, al-Jābirī døbte *liberal salafiyya*. Ifølge al-Jābirī opererede liberalismen og salafismen *ikke* som to uafhængige størrelser i Marokko, men som en hybrid, der havde en langt større gennemslagskraft i Marokko end i resten af Mellemøsten. Salafismen blev derfor i Marokko et nationalt projekt støttet af det religiøse etablissement, den intellektuelle og politiske elite og Sultan Mohammed V (ibid. 71). I begyndelsen af 1930'erne igangsatte salafiyya-bevægelsens medlemmer en diskussion om, hvorvidt det marokkanske samfund kunne reformeres og omfavne modernitet uden at give afkald på sin islamiske identitet. Bevægelsen erkendte, at det var nødvendigt at forny den mālikitiske islamiske tradition for at opnå samme sociale, økonomiske og politiske udvikling som i Vesten. For at opbygge et samfund på niveau med Vesten var det først og fremmest nødvendigt, at *itihad* var i overensstemmelse med den mālikitiske juridiske tænkning. Uden støtte fra gejstlige ville moderniserings- og reformeringsprocessen møde modstand fra befolkningen, som i høj grad var autoritetstro mod '*ulamā*'. Det lykkedes, ifølge al-Jābirī, for marokkanske reformister (intellektuelle og gejstlige) at omfavne liberale værdier som pluralisme, individu-

alisme og demokrati. Pluralisme vil politisk sige, at beslutninger blev taget i parlamentet, hvor politiske partier repræsenterede folket. Individualisme, at individet havde mulighed for at ytre sig, og demokrati, at magten lå hos folket. Denne omfavnelser fortsatte, på trods af at den *liberale salafiyya*-bevægelse efter selvstændigheden blev splittet i to grupperinger på grund af personlige fejder mellem frontfigurerne i bevægelsen og på grund af den ideologiske retning, landet skal bevæge sig. Den første gruppe blev ledet af den konservative leder al-Fāsī, der mente, at islam burde spille en stor rolle, mens liberalismen skulle spille en mindre rolle i forhold til at finde svar på de sociale, økonomiske og politiske problemstillinger i landet. Den anden gruppe blev ledet af al-Wazzānī, der ligeledes argumenterede for vigtigheden af at udtænke et nyt socialt, økonomisk og politisk system. Men i modsætning til al-Fāsī ønskede han et system, hvor liberalismen spillede en langt mere central rolle end islam (ibid. 71-2).

Den spirende neosalafiyya og nationalisme

Nationalistbevægelsen, som så dagens lys i begyndelsen af 1930'erne, inkorporerer elementer fra både salafismen og liberalismen. Derved opstod det, som al-Jābirī definerede som *liberal salafiyya*. Det var også en periode, hvor salafismen udviklede sig til neosalafiyya (Abun-Nasr 1966, 496), som var en salafiyya-konstruktion, der gik fra at beskæftige sig med mindre sociale aspekter til langt alvorligere politiske problemstillinger. På denne måde politiseredes salafismen, og dens ideologi begyndte for alvor at udgøre en alvorlig trussel mod det franske protektorat (ibid. 489 og 495). Neosalafiyya som ideologi gav nationalisterne mod på at kritisere og modarbejde protektoratets politiske og økonomiske lederskab. Bevægelsen kritiserede, at marokkanerne ikke var omfattet af diverse moderniseringsprojekter, som protektoratet havde implementeret. De følte sig marginaliseret, forbigået og uretfærdigt behandlet. Al-Fāsī og al-Wazzānī (samt unge nationalister) opponerede kraftigt mod protektoratets diskriminerende politik og formulerede deres eget moderniseringsprojekt, som tog udgangspunkt i den politiske og sociale virkelighed, landet befandt sig i. Her kan bl.a. nævnes retten til ytrings-, forenings- og forsamlingsfrihed samt

ønsket om at reducere den økonomiske ulighed. Protektoratets politik var efter alt at dømme uforenelig med den magtfulde elites politiske og kulturelle visioner, som al-Fāsī og al-Wazzānī var en del af (Miller 2013, 497). Al-Fāsī var *ʿālim*-uddannet fra det prestigefyldte islamiske al-Qarawiyyīn universitet i Fes og havde siden sine unge dage arbejdet ud fra den islamiske jurisprudens for at gøre islam kompatibel med modernitet. Han argumenterede for, at islam var den religion, der bedst bidrog til dannelsen af et retfærdigt og demokratisk samfund, og for at rationalitet var en central del af islam. I den henseende er det værd at understrege, at al-Fāsīs rationalistiske tankegang sigtede mod at forbinde *sharīʿa* og den menneskelige fornuft. Denne tilgang forstærkedes af hans forkærlighed til de arabiske filosoffer, al-Fārābī, Ibn Sīnā og Ibn Rushd. Det var med udgangspunkt i deres filosofiske arbejde, at han gav sit bud på, hvordan landets sociale, økonomiske og politiske udfordringer bedst muligt kunne løses. Det betød, at han bekendte sig til den menneskelige fornuft og var positivt indstillet over for en moderne fortolkning af islam: “in the Islamic Shari’a there is no imposing obligation, either in the terms of doctrine or of behaviour, that contradicts reasons” (Johnston 2007, 93).

Al-Wazzānī var derimod politolog-uddannet ved Institut d’Études Politiques i Paris og arbejdede primært ud fra Vestens liberale principper, der fungerede som omdrejningspunkt for hele hans politiske tænkning. Det betyder dog ikke, at han distancerede sig fra islams grundlæggende principper, men han var fortaler for et politisk system, hvor der var en klar adskillelse mellem religion og politik. Han anses for at være en af de få nationalister, der har beriget den marokkanske politiske sfære med en række toneangivende udgivelser, debatter og taler. I disse behandler han forskellige politiske aspekter, såsom borgerrettigheder, den nationale værdikamp og den politiske magt. Samtidig var han i sit politiske virke kendt for at være en indædt forkæmper for at få indført et demokratisk system, hvor ytringsfrihed spillede en central rolle.

Frontfigurerne al-Fāsī og al-Wazzānī formåede begge at teoretisere fremtidige politiske projekter baseret på liberale principper forbundet med en metafysisk forståelse. De udviste begejstring for individualisme, liberalisme, konstitutionalisme, retsstat og demokrati. I det følgende vil jeg belyse, hvordan deres politiske ideer og tanker forener liberalismen med islamiske principper.

Deres tanker og ideer kom allerede til udtryk i 1934, hvor protektoratets politik favoriserede franske bosætteres interesser i Marokko. Nationalisterne påbegyndte derfor et politisk oprør mod protektoratets reformer og begyndte så småt at udtrykke deres politiske ideer og meninger på en langt mere struktureret måde end tidligere. Tilsammen dannede de en fælles national front mod protektoratet ved at formulere *Plan de Réformes*, som indbefattede en række forskellige initiativer. *Plan de Réformes* blev af al-Fāsī opfattet som det første skridt mod selvstændighed, men også som et udtryk for, at det marokkanske folk skulle inkluderes i reformprocessen. Overordnet set omfattede planen en række vigtige punkter. Af dem kan nævnes politiske, sociale og juridiske reformer, men også retten til at danne en nationalforsamling og indføre arabisk som Marokkos officielle sprog (al-Qiquri 2010, 68; al-Fāsī 1970, 137). Reformerne var præget af liberale ideer, fordi de nye frontfigurers politiske og religiøse holdninger var mere modernistiske end salafistiske. I den henseende udviste al-Fāsī og al-Wazzānī politisk ansvarlighed ved at fremhæve nødvendigheden af at indføre politiske reformer og skabe tidssvarende politiske institutioner. Al-Fāsī understregede, at moderne institutioner og moderne begreber var noget, der også tilfaldt det marokkanske samfund. Men moderniserings- og reformeringsprocessen måtte på ingen måde underminere landets islamiske integritet. Hele ideen med en sådan proces var at løfte det marokkanske samfund til samme niveau som de mest progressive samfund i verden. Hvis Vestens progressivitet skyldtes urbanisering, frihed og demokrati, så måtte begreberne også være forenelige med islam. Al-Fāsī anså salafismen som en ideologi, der tillod fornyelse, såfremt hensigten var at modernisere den islamiske civilisation (Bādū 2007, 341).

Al-Wazzānīs forståelse af *Plan de Réformes* tog udgangspunkt i det franske liberale tanke-system. Han retfærdiggjorde sine standpunkter ved at henvise til lignende islamiske institutioner og begrebsdefinitioner. På den måde undgik han, at konservative islamiske kredse stillede kritiske spørgsmål med hensyn til hans liberale holdninger. Det skal ikke forstås sådan, at han affærdigede islamiske principper. Tværtimod argumenterede han for, at der ingen forskel er mellem Vesten og islams grundlæggende principper og institutioner. Al-Wazzānī hævdede, at islam ligesom den franske revolution fremhæver broder-

skab, lighed, retfærdighed og frihed. Det skal dog understreges, at al-Wazzānīs henvisninger til islamiske institutioner og begrebsdefinitioner blot retfærdiggjorde hans liberale holdninger. Uden sammenligningerne var det umuligt for ham at opnå den nødvendige støtte til sit moderniseringsprojekt (El-Mansour 1994, 66).

Både al-Fāsīs og al-Wazzānīs ideologiske overbevisning betragtes som epokegørende i Marokkos moderne politiske historie. Deres visioner afspejlede befolkningens behov og aspirationer i en tid, hvor moralen og selvtilliden var lav. Endvidere proklamerede de over for protektoratet retten til at etablere et konstitutionelt monarki, retten til at danne en national rådsforsamling, retten til at understøtte fundamentale borgerrettigheder og retten til at indføre obligatorisk skolegang for alle (Hoisington 1984, 40; Porter 2010, 564). Det er ingen hemmelighed, at *Plan de Réformes* var præget af et vestligt liberalt tankesæt, men planen blev alligevel afvist af det franske protektorat. Afvisningen bundede ifølge protektoratet i, at *Plan de Réformes* var for teoretisk funderet og for besværlig at implementere i en traditionel stat som Marokko (Hoisington 1984, 40). Det fik reformisterne til at igangsætte en intellektuel frigørelsesbevægelse med det klare formål at udrydde det traditionelle tankesystem, der forhindrede landets frigørelse (Bādū 2007, 313). I den henseende skulle islam være det fundament, det marokkanske samfund skulle bygges på. Vigtigst af alt skulle irrationalisme, overtroiskhed og mysticisme erstattes af sande islamiske værdier.

Det visionære politiske projekt

En reform af Marokkos politiske system var et vigtigt aspekt af al-Fāsīs og al-Wazzānīs politiske tænkning og noget, de begge anså for at være en af de største udfordringer landet stod over for efter uafhængigheden. Begge ønskede, at landet implementerede et politisk system baseret på demokrati.

Indførelse af et parlamentarisk system ville, ifølge al-Fāsī, sikre individets ret til frihed. Til gengæld anså han det som en borgerpligt, at individet udviste social ansvarlighed ved at involvere sig i den politiske proces, og at hele den marokkanske befolkning støttede op om indførelse af et moderne politisk system. Men han erkendte, at det forudsatte et opgør med tradi-

tionelle og reaktionære kræfter, der efter hans mening forhindrede landet i at udvikle sig i en positiv retning. Det fik al-Fāsī til at promovere et parlamentarisk system, der var foreneligt med islam (Dwyer 1991, 132-33). Ifølge al-Fāsī fordømmer islam korrupte og undertrykkende regimer. Han opfordrede derfor individet til at frigøre sig fra samfundsmæssig undertrykkelse. I islam er tankefrihed, ifølge al-Fāsī, en forudsætning for al menneskelig udvikling, så længe det ikke underminerer Allahs suverænitet. Det er derfor vigtigt, at marokkanerne lægger afstand til en blind og ureflekteret imitation af forfædrenes forældede fortolkninger af islam (al-Fasi 1953, 9). Frihed var for al-Fāsī ikke blot et vestligt begreb, men et begreb der allerede eksisterede i islam, og foruden retten til ytringsfrihed indbefattede det også respekt for individets værdighed (Al-Risūnī 2009, 297): “freedom of thought and freedom from corruption have always been regarded by Islam as the essential perquisites of the progress of mankind and as the focal point of all social reform” (al-Fasi 1953, 9). Frihed vil på den måde frigøre mennesket fra undertrykkelse og skabe grobund for fællesskabet. Men frihed vil også danne rammen for etableringen af et parlamentarisk system (al-Fāsī 2008, 59). Trods sit indgående kendskab til liberalisme, marxisme og socialisme kastede al-Fāsī sig ikke ud i blind imitation af disse ideologier. Tværtimod var hans strategi at udvælge bestemte vestlige begreber, som han mente var i harmoni med Marokkos politiske kultur og islamiske identitet. Landets islamiske kultur og historie var for ham grundstenen for en succesfuld indførelse af et konstitutionelt monarki, der er tilpasset den marokkanske virkelighed. Hans krav var blot, at det marokkanske monarki fulgte med samfundsudviklingen. Det skal understreges, at al-Fāsī var en indædt fortaler for bevaringen af monarkiet, og at han var opsat på at udtænke nye strategier for, hvordan man sikrede monarkiets fortsatte eksistens bedst muligt (Shaqīr 2009, 28).

Al-Wazzānī delte ikke samme begejstring for monarkiet som al-Fāsī, især ikke hvad angik dets indblanding i landets politiske sfære. Han så helst et politisk system, der afspejlede et vestligt konstitutionelt monarki (Vingradov & Waterbury 1971, 52). Al-Fāsī og al-Wazzānī formåede inden etableringen af nationalstaten at udarbejde rammerne for indførelsen af demokrati. Under protektoratet var de enige om at nedsætte et konstitutionsråd, der var fri for kongelig indblanding. Men dette ændrede

sig, da den politiske magtbalance i slutningen af 1950'erne tippede til kongens fordel. Al-Fāsī og al-Wazzānī ændrede derfor standpunkt og accepterede, at Mohammed V udnævnte medlemmerne i det nye grundlovgivende forsamlingsråd. Rådet skulle efter kongens hensigt repræsentere alle dominerende politiske meninger og diskurser i samfundet (al-Fāsī 2008, 129; Shaqīr 2009, 32; Alport 1961, 206-7).

Der hersker ingen tvivl om, at både al-Fāsī og al-Wazzānī var interesserede i at få vedtaget en ny konstitution så hurtigt som muligt. Men deres argumenter for at tilslutte sig kongens særlige udvalg var forskellige. Al-Fāsī var på det tidspunkt opsat på, at landet hurtigt fik vedtaget en ny konstitution, idet han var bekymret for, at den politiske ustabilitet i landet ville forværres yderligere og dermed udskyde implementeringen af et konstitutionelt monarki. Det spillede derfor ikke længere nogen rolle for al-Fāsī, om den nye konstitution blev udformet af kongen selv eller af et demokratisk valgt konstitutionsråd. Det, der var vigtigt for ham, var, at monarkiet som institution havde højeste prioritet i en enhver given problemstilling, og at landets traditionelle politiske system overgik fra enevælde til et konstitutionelt monarki (Shaqīr 2009, 29).

I den postkoloniale periode var al-Wazzānī ligesom al-Fāsī optaget af, at Marokko hurtigt fik vedtaget en ny forfatning. Målet var at få Marokko ud af den onde spiral, selvom forfatningen ikke levede op til hans forventninger. Han så gerne, at Marokko fik udskiftet det traditionelle politiske system med et tidsvarende og moderne politisk system. Trods sit liberale standpunkt stillede al-Wazzānī efter selvstændigheden i 1956 ingen krav til, hvordan den grundlovgivende forsamling skulle udformes. Selvom han tidligere havde prioriteret det højt, var det nu vigtigere for ham, at hans parti fik mest muligt politisk indflydelse vis-à-vis al-Fāsīs parti (Shaqīr 2009, 114-15). At hans rival al-Fāsī blev valgt som formand for rådet, tvang derfor al-Wazzānī til at tage den drastiske beslutning at melde sig ud af konstitutionsrådet. Det betød naturligvis, at konstitutionen uden videre defineredes af kongen selv med støtte fra hans politiske allierede, herunder al-Fāsī (Shaqīr 2009, 119). Med hensyn til monarkens fremtidige indblanding i det politiske system betonedede al-Wazzānī, at kongen på ingen måde skulle spille en rolle i det nye politiske system. Hele ideen med indførelsen af konstitutionen udgjorde, ifølge al-Wazzānī, en nøglefaktor i indskrænkningen af monarkens politiske magt.

Hvordan skal den nye konstitution udformes?

Udformningen af landets første konstitution spillede en kæmpemæssig rolle for reformisterne efter selvstændigheden. Selvom al-Fāsī argumenterede for implementering af et konstitutionelt monarki, fastholdt han samtidig, at kongen skulle spille en rolle i det politiske system. Det betød, at han var positiv stemt over for kongehuset, og at forfatningen skulle tage hensyn til kongens tidligere politiske, sociale og religiøse rolle i det marokkanske samfund. Med det argument var han sikker på, at kongens indblanding i det politiske system ikke ville medføre en indskrænkelse af den folkelige suverænitæt. Efter hans vurdering ville monarkiets fortsatte indblanding i den politiske sfære og dets rolle i samfundet blot betyde, at monarken stadig skulle besidde retten til at herske og reagere i landet. Ydermere var det vigtigt, at konstitutionen ikke begrænsede monarkens politiske magt, fordi Marokko befandt sig i en periode, der var præget af politisk ustabilitet. Det var altså, ifølge al-Fāsī, kun kongen, der kunne skabe sikkerhed, stabilitet og fremgang i landet (Shaqīr 2009, 31). Monarkiet skulle som institution bidrage til udviklingen af den politiske proces i en mere demokratisk og fredelig retning, især efter at Marokko i perioden fra 1956-1962 havde været præget af intense politiske og personlige stridigheder og voldelige optøjer, der underminerede den politiske stabilitet. I realiteten skulle konstitutionen både sikre og helliggøre monarkiets prerogativer og samtidig fungere som et politisk instrument, inden for hvilket monarken styrede og overvågede landets interne anliggender. Samtidig skulle monarkiet, som det altid har gjort, have en symbolsk værdi og repræsentere alle befolkningsgrupper i samfundet. Kongen skal med andre ord agere som national og symbolsk samlingsfigur i kraft af sin rolle som *amīr al-mu`minīn* (de troendes leder) (Shaqīr 2009, 32). Endvidere mente al-Fāsī, at monarkiet skulle bevare dets oprindelige struktur, men med tiden udvikle sig til et konstitutionelt monarki på linje med det britiske monarki (al-Fāsī 1970, 170). Kongen skulle ikke agere som aristokrat, men pålægges en ny rolle som repræsentant for landet og udvise underdanighed over for folket som foreskrevet i *sharī`aen* (Shawn 1984, 54). Under hele sit politiske virke var al-Fāsī en indædt fortæller for bevarelsen af monarkiet. Det skyldtes, at han som *ālim* (muslimsk lærd) følte sig forpligtet til at udvise social og religiøs ansvar-

lighed over for befolkningen med henblik på at sikre sig mod et samfund præget af anarki. Ifølge hans overbevisning skete det bedst ved at inddrage monarken i det fremtidige politiske arbejde.

Med inspiration fra de vestlige landes politiske systemer ønskede al-Wazzānī derimod en forfatning, der byggede på et vestligt tankegods. Han forestillede sig et politisk system, som tog udgangspunkt i vestlige liberale principper, og som støttede op om demokrati, ligestilling og social retfærdighed. Hans politiske visioner om en demokratisk politisk styreform var mere liberalt funderet og systematiseret end al-Fāsīs. Al-Wazzānī ønskede, at magten skulle ligge hos folket, og at monarken alene spillede en ceremoniel rolle i den politiske sfære. For at realisere et sådant demokratisk projekt fandt al-Wazzānī det nødvendigt, at der blev taget et afgørende skridt væk fra enevælde og henimod et folkestyre ledet af folkevalgte repræsentanter, og hvor grundlæggende borgerrettigheder respekteredes. De folkevalgte skulle agere som folkets talerør i parlamentet, hvor de, og ikke kongen, havde det overordnede politiske ansvar. For al-Wazzānī var det repræsentative system en hjørnesten i en demokratisk styreform, men han erkendte, at Marokko led under et demokratisk underskud, og at der derfor var lang vej til målet. For at komme problemet til livs fandt han det nødvendigt, at den marokkanske borger deltog aktivt i opbyggelsen af et demokratisk samfund. Men det var ikke kun den marokkanske befolkning, der skulle gøre en indsats. Det var i den grad medlemmerne og repræsentanterne i parlamentet, der havde ansvaret for at hjælpe befolkningen med at opnå større politisk modenhed ved at give borgerne politiske rettigheder. Det betød eksempelvis, at hvis blot en vælgers fundamentale stemmeret blev tilsidesat under et valg, skulle det betragtes som et brud på en af demokratiets grundpiller, nemlig den folkelige suverænitet.

Selvom al-Wazzānī nærrede store forhåbninger for det unge demokrati i landet, måtte han sande, at kommunalvalget i 1960 ikke levede op til hans forventninger. Her led hans demokratidrømme et alvorligt knæk, fordi valget bar præg af omfattende svindel og manipulation med valgresultaterne (Shaqīr 2009, 93). Hvorvidt al-Wazzānī var overrasket over den massive valgsvindelse ved vi ikke, men som Douglas Ashford understreger, så skal man udvise forbehold over for et land, hvis styreform er enevæl-

de (Ashford 1961, 1). Al-Wazzānīs mistanke om valgsvindel fik ham til at formulere en række forslag, der skulle sikre et valgssystem fri for svindel og korrupsion. Han opstillede en række punkter herunder vigtigheden af at have et godt udvalg af kandidater, reformere partiloven og skabe en sund demokratisk kultur. Tiltagene havde til formål at etablere et parlamentarisk system, sikre frie og demokratiske valg. Endnu vigtigere fandt han det nødvendigt, at parlamentet også bestod af oppositionspartier, og at juridiske rettigheder såsom ytrings-, forenings- og forsamlingsfrihed blev indskrevet i konstitutionen (Shaqīr 2009, 95-6). Al-Wazzānī var ikke kun optaget af demokratiske teorier, men også af måden, hvorpå teorierne skulle anvendes i det politiske system – f.eks. hvordan man bedst muligt sikrer sig en bæredygtig forvaltning af offentlige anliggender. Han så gerne en ny konstitution, der værnede om demokratiet og demokratiske institutioner samt indskrænkede monarkens politiske prerogativer, hvad angik landets inden- og udenrigspolitiske sfærer. På denne måde kunne Marokko have undgået den politiske krise, da Kong Hassan II (r. 1961-99) erklærede undtagelsestilstand i 1965 (Shaqīr 2009, 97). Al-Wazzānī ønskede en konstitution, der præcist definerede, hvad monarken kunne tillade sig i marokkansk politik. Kongens politiske manøvrer i 1965 signalerede, ifølge al-Wazzānī, mangel på efterlevelse af og respekt for landets første konstitution, som blev vedtaget i 1962. Ifølge ham, formåede Hassan II efter sin indsættelse på kort tid at undergrave princippet om magtens tredeling – den dømmende, den lovgivende og den udøvende magt. Magtens tredeling skulle skabe en politisk platform, der regulerede og definerede måden, hvorpå politiske repræsentanter og monarken skulle agere i enhver given politisk kontekst. På sigt skulle tredelingen sikre den folkelige suverænitet, der med tiden skulle betragtes som et vitalt og helligt aspekt i marokkansk politik. Ifølge al-Wazzānī sikredes den folkelige suverænitet bedst ved en fornuftig balance mellem den lovgivende, den dømmende og den udøvende magt, og på den måde ville det føre til en progressiv stat, hvor det autoritære system blev erstattet af en demokratisk styreform, der fratog monarkiet retten til politisk indblanding (Shaqīr 2009, 100-1).

Konstitutionelt monarki - dets rolle i den post-koloniale periode

Vedtagelsen af Marokkos første konstitution i 1962 banede vejen for indførelsen af et vestligt konstitutionelt monarki, hvor parlamentet skulle spille en ledende rolle. Det var et parlament, der ifølge al-Fāsī skulle kunne sammenlignes med den islamiske styreform kaldet *al-shūrā*.¹ Al-Fāsī hævdede, at det parlamentariske demokrati og *al-shūrā* har samme funktion og betydning, som det altid har haft i islam. Han fortolkede *al-shūrā* som en konstruktion, hvor regenten i henhold til udlægningerne i islam er forpligtet til at konsultere med folket, uanset hvilken historisk eller politisk kontekst man befinder sig i. Al-Fāsī underbyggede sine udsagn ved at fremhæve konsultationsformaliteterne foreskrevet i Koranen: “and consult with them upon the conduct of affairs” (2, al-’Imran, 159) og “and whose affairs are matter of counsel” (42, al-Shūrā, 38) (Shawn 1983, 48). Al-Fāsī mente, at *al-shūrā* ikke skulle anskues som en fastlåst konstruktion, men som en konstruktion, der ændrer sig alt efter hvilken tid og hvilket sted muslimerne befinder sig i. Vigtigst af alt forstod han *al-shūrā* som et redskab, der kunne indskrænke regentens magt og samtidig fungere som omdrejningspunkt for hele hans forestilling om, hvordan et konstitutionelt monarki skulle udformes. Det lader til, at hans sammenligning af *al-shūrā* og konstitutionelt monarki sigtede mod at tilfredsstille det konservative religiøse etablissement, og at han forsøgte at undgå enhver mistanke om *bid’a* (fornyeelse).² I virkeligheden argumenterede han snarere for, at Vestens demokrati i en islamisk kontekst svarede til det, som muslimer opfatter som *al-shūrā* (al-Jābirī 2009, 123-24). Al-Fāsīs ideelle parlamentariske system byggede på to vigtige punkter: 1) at ministerierne udviste politisk ansvarlighed, og 2) at befolkningen deltog aktivt i det politiske arbejde.

Det første punkt hvilede på dannelsen af et stabilt politisk system, der sikrede mod fremtidige politiske revolutioner, magtkampe og oprør. Ifølge ham, var det forhenværende ministres mangel på politisk ansvarlighed, der havde ført til politiske omvæltninger i den prækoloniale periode og medført, at folket rettede deres frustrationer mod den siddende sultan (al-Fāsī 2008, 127). Oprettelsen af nye ministerier med hver deres ansvarssområde skulle, ifølge al-Fāsī, have både en vestlig og islamisk side.

1. Al-Jābirī definerede *al-shūrā*, “as consultation is an exchange of opinion, and seeking the opinion of whoever is capable of giving it. Again, ‘taking the opinion’ does not commit the ‘taker’, nor are the ‘givers of opinion’ specified. The latter are described as ‘people capable of decision making’, and those include anybody in the society with power, whether it is in the field of knowledge, economics or religious or social affairs, but without indication and quantity, quality, place or time.” (al-Jābirī 2009, 124).

2. *Bid’a* betyder en handling eller et påfund, der intet har med den sande islam at gøre.

Dvs. at ministerierne ud fra en vestlig perspektiv skulle stå til ansvar over for parlamentet, men ud fra et islamisk perspektiv skulle stå til ansvar over for monarken. Kombinationen af den islamiske og den vestlige politiske forvaltningsmodel (der kendetegner vestlige demokratier) ville, ifølge al-Fāsī, sikre et stabilt politisk system. Hermed understregede han, at monarken skulle fungere som parlamentets politiske overhoved. Principielt set forestillede han sig en politisk konstellation, hvor regeringen efterlevede og effektuerede monarkens love og dekretter (Shaqīr 2009, 34). I realiteten fratog en sådan konstruktion parlamentet dets demokratiske rettighed og brød med Vestens forståelse af demokrati. I en marokkansk parlamentarisk kontekst skulle ministerierne agere som monarkens stedfortrædere, men alene ministrene skulle holdes ansvarlige for deres handlinger. Dvs. at monarken ikke skulle holde ansvarlig for fremtidige konfrontationer og problemstillinger.

Det andet punkt sigtede mod inddragelsen af befolkningen i det politiske liv. Ifølge al-Fāsī er folkevalgte politikere i sig selv ikke et nyt fænomen i Marokko. Historisk set har *pashaen* og *qāid'en* haft indflydelse på lokale og centrale politiske områder, mens sultanen stod for den overordnede politik i landet (Ak-havi 2003, 533). For al-Fāsī var demokrati ikke et ukendt fænomen, men derimod en styreform, der opstod på den Arabiske Halvø med islams fremkomst. Dvs. at islam for ham var en religion, der ophøjer humanisme, ligestilling og juridiske rettigheder. Med henvisning til landets tidligere politiske praksis argumenterede al-Fāsī for folkets ret til involvering i landets offentlige anliggender og til overvågning af de folkevalgte politikere (Shaqīr 2009, 35). Al-Fāsī fastholdt, at involveringen af folket i landets nationale anliggender ville styrke demokratiet, forstærke og sikre et dynamisk og stabilt samarbejde mellem monarkiet og folket samt genskabe Marokkos nationale stolthed (al-Fāsī 2008, 128). Den folkelige deltagelse var ikke kun forbeholdt et bestemt segment af befolkningen, men omfattede alle befolkningsgrupper uanset køn, race, religion og sociokulturelle baggrund (al-Fāsī 2008, 128).

I bund og grund ønskede al-Fāsī den samme politiske aktivisme som i Vesten, hvor befolkningen tilkendegiver deres politiske standpunkter til lokale, regionale og nationale valg. Derudover ønskede han, at nye politiske partier ville revolutionere den traditionelle politiske praksis og igangsætte en ny politisk

kultur i Marokko. Al-Fāsī var i denne sammenhæng inspireret af Sovjetunionens politiske praksis, som han forener med islamisk jurisprudens for derigennem at retfærdiggøre folkets ret til at afskedige en politisk repræsentant (Shaqīr 2009, 39; Shawn 1983, 48). Alt i alt gjorde al-Fāsī sig nogle tanker om, hvordan man kunne skabe et godt samarbejde mellem de folkevalgte og kongen med det formål at skabe grobund for velstand og fremgang uden at underminere kongens rolle. Kongen skulle i sin rolle som *amīr al-mu'minīn* styrke demokratiet, sikre social stabilitet og sammenhold. Al-Fāsī var i den forstand fortaler for et konstitutionelt monarki, hvor magten i første omgang tilfaldt den øverste politiske leder, dvs. den siddende konge. Men så snart befolkningen havde tilegnet sig de nødvendige demokratiske færdigheder skulle magten overdrages til dem (al-Fāsī 1970, 139). Ud fra et *liberalt salafyya*-projekt forsøgte al-Fāsī at begrunde indførelsen af vestlige institutioner med argumenter funderet i islam.

Ligesom al-Fāsī fremhævede al-Wazzānī nødvendigheden af, at Marokko etablerede et konstitutionelt monarki, men i modsætning til al-Fāsī fastholdt han, at kongen kunne skulle spille en ceremoniel rolle. Modsat al-Fāsī var han imod, at kongen eller religiøse lærde i den politiske sfære tilegnede sig en guddommelig autoritet, som ville gøre dem urørlige og dermed obstruere hele den demokratiske proces (Maghraoui 2009, 123). Hans grundlæggende tankesæt var i den forstand langt mere sekulær end islamisk funderet, og han ønskede et politisk system i Marokko, der tog udgangspunkt i det franske politiske system. For ham var islam en religion, der tillader, at folket selv definerer den styreform, de ønsker at leve under. Med det argument forsøgte han at legitimere indførelsen af et konstitutionelt monarki understøttet af islams generelle principper om retfærdighed, frihed og respekt for individets meninger (el-Mansour 1994, 64-5). Al-Wazzānī vurderede, at en ændring fra enevældigt styre til konstitutionelt monarki ville sikre politiske rettigheder for den marokkanske befolkning. Overgangen til konstitutionelt monarki skulle på sigt sikre etableringen af politiske institutioner baseret på folkelig suverænitæt. Han argumenterede for, at udformningen af et konstitutionelt monarki på ingen måde adskilte sig fra den politiske praksis under profeten Muhammed eller de retledede kaliffer (Shaqīr 2009, 107). Han så helst, at det traditionelle politiske system blev reformeret indefra. Dvs. ikke

gennem folkelig opstand mod regimet, men ved at *Makhzan* (Marokkos ældste politiske institution) selv påtog sig reform-opgaven og sikrede at monarken i sidste ende fik en ceremoniel rolle på linje med Vestens konstitutionelle monarkier. Mest af alt var al-Wazzānī optaget af, at monarken blev frataget sine politiske prærogativer, så forvaltningen af landets politiske anliggender overgik til parlamentet. Monarken skulle dog fungere som landets statsoverhoved, men uden politisk indflydelse.

Det konstitutionelle monarki, som blev indført i 1962, levede dog ikke op til al-Wazzānīs forventninger, da kongen blev tildelt to afgørende roller i den nye forfatning. For det første fastslog artikel 19, at kongen var landets naturlige religiøse overhoved og derfor skulle agere som forsvarer for troen (islam): “The King, Amir al-Mumineen ... shall be the Supreme Representative of the Nation and the Symbol of the unity thereof. He shall be the Defender of the Faith and the Protector of the rights and liberties of the citizens, social groups and organization.” Kongens rolle som de rettroendes leder blev yderligere styrket af artikel 23: “The King’s person is inviolable and sacred.” Den anden rolle, der blev tildelt kongen, havde ikke religiøs, men politisk karakter. Med artikel 24 fik han en afgørende politisk rolle med eneret til at udnævne og afskedige ministrene: “the King appoints and dismisses the ministers.” Al-Wazzānī mente, at artiklerne i konstitutionen var et indgreb i den folkelige suverænitæt, men også et angreb mod liberalismens grundlæggende principper (Shaqīr 2009, 108-9).

Al-Wazzānī gjorde sig, i den tidlige fase af den postkoloniale periode, store forhåbninger om, at landet ville få indført et politisk system med frie demokratiske valg. Han gjorde en dyd ud af at sammenligne islamiske begreber og institutioner med Vestens moderne institutioner og begreber. Et eksempel på dette er hans sammenligning af det islamiske begreb *al-shūrā* med et parlament. Med henvisning til *al-shūrā* fastholdt han, at magten havde tilhørt den muslimske befolkning allerede under profetens tid, og at profeten bidrog til en styrkelse af den folkelige suverænitæt ved selv at afstå fra at udpege en politisk efterfølger før sin død. Ifølge al-Wazzānī er den politiske praksis, som profeten og de retledte kaliffer førte, et bevis på, at den muslimske befolkning har ret til indflydelse (ibid. 125-26). Al-Wazzānī argumenterede yderligere for indførelsen af et konstitutionelt monarki ved at sammenligne det vestlige parlamentariske system

med det muslimske bedested kaldet *al-masjid* (islamisk moske). For ham blev der i *masjid*en ført politik, hvor folkevalgte repræsentanter diskuterede sociopolitiske emner, der førte til, at beslutningerne til sidst blev taget i fælleskab (ibid 2009.128-9). Al-Wazzānī formåede i den henseende at argumentere for, at islam ophøjer demokrati og respekterer folkesuveræniteten, og at Vestens politiske institutioner ikke er uforenelige med tidligere islamiske institutioner. Til hans store skuffelse blev der i Marokko ikke indført parlamentarisk demokrati efter selvstændigheden, og situationen blev blot forværret af, at konstitutionerne i 1962 og 1970 stadfæstede kongens magtposition, så parlamentet og regeringen stod til ansvar for deres handlinger over for kongen. Hassan II's forfatningsmæssige ret til at udnævne og afskedige fungerende ministre underminerede princippet om et konstitutionelt monarki. Kongens dobbelte rolle som *amīr al-mu'minīn* og landets politiske overhoved levede, ifølge al-Wazzānī, ikke op til Montesquieus teori om magtens tredeling.

Konklusion

I Marokko markerede *liberal salafiyya*, også kaldet neosalafiyya-bevægelsen, sig både før og efter den koloniale periode i kraft af en ung og håbeful generation af reformister, der stræbte efter politisk, økonomisk og social forandring. Reformisterne transformerede den religiøse salafiyya-bevægelse til en politisk bevægelse, der loftede Marokko ud af mere end 20 års politisk dødvande. De krævede en reform af landets institutioner, der afspejlede marokkanernes politiske aspirationer og beskyttede borgernes grundlæggende rettigheder. I den postkoloniale periode fortsatte den *liberale salafiyya*-ånd på trods af splittelsen i nationalbevægelsen, hvor al-Fāsī og al-Wazzānī for alvor brugte deres kræfter på at skabe et nødvendigt paradigmeskift i marokkansk politik.

Al-Fāsī forstillede sig et konstitutionelt monarki baseret på islamiske principper, hvor Mohammed V med den nyerhvervede titel som konge af Marokko skulle have det overordnede politiske ansvar. Førstnævnte udtænkte et nyt politisk system, der i høj grad var influeret af Vestens liberale værdier, dog kombineret med salafistisk tankegods. Mest af alt definerede han begreberne ytringsfrihed, partidannelse, stemmeret, demokrati og

indførelse af et konstitutionelt monarki med udgangspunkt i Koranen og profeten Muhammeds sædvane.

Al-Wazzānī var derimod mere præget af Vestens liberale værdier end salafistiske principper. Han stræbte efter at indføre konstitutionelt monarki med det klare formål at indskrænke kongens politiske magt, således at parlamentet blev styrket. Overordnet set fremsatte både al-Fāsī og al-Wazzānī deres syn på, hvordan en reform af det traditionelle politiske system skulle udformes, og hvilke værdisæt der skulle prioriteres. Deres tanker var et resultat af den *liberale salafiyya*-ånd, der til en vis grad manifesterede sig i det marokkanske politiske miljø. Dette understreger, at liberalismen, som Vesten i dag har taget patent på, også vandt indpas i Marokko, selvom den metafysiske dimension spillede en dominerende rolle i al-Fāsīs og al-Wazzānīs politiske tænkning.

Abstract in English

This article explores the Moroccan concept of liberal salafiyya between the 1930s and 1960s. The concept was defined by the Moroccan thinker Muhammad ‘Ābed al-Jābirī, who expounded the concept of an ideological school that originated in the 1930s and continued after Morocco regained its independence from France in 1956. Al-Jābirī argued that liberal salafiyya in Morocco arose from the merging of Western liberalism and Islamic traditional Salafism during the French colonial period (1912-1956). However, the ideologies of liberalism and Salafism had a different approach and adaptation in Morocco than the rest of the Arabic-Islamic world. This distinguishes Moroccan liberal Salafiyya from other expressions of Salafism in the Arabic world because it accepted liberalism as compatible with the fundamental principles of Salafiyya. Liberal Salafiyya was not only embraced by the Moroccan reformists Allāl al-Fāsī and Muhammad al-Wazzānī, but also by the Moroccan Sultan Muhammad V and the religious conservative establishment. The young reformists presented a “Plan de Réformes”, where they demanded that the Moroccans should be part of the modernization process. The colonial power rejected their demands. This decision encouraged al-Fāsī and al-Wazzānī to define their own political projects in order to substitute the traditional political

system with constitutional monarchy. After more than four decades of activism and struggle for incorporating a parliamentary system and modern political institutions, al-Fāsī and al-Wazzānī realised, that postcolonial Morocco was not ready to incorporate their political views.

Litteratur

- Abun-Nasr, J. 1966. "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Bases of the Moroccan Nationalist Movement." In Wallerstein, Immanuel: *Social Change – The Colonial Situation*. John Wiley & Sons, INC.
- Akhavi, Shahrugh. 2003. "Islam and the West in World History" In *Third World Quarterly* 24 (3): 545-561.
- Alport, E. A. 1961. "Morocco under the New King" In *The World Today* 17 (5): 205-210.
- Ashford, Douglas E. 1961. *Political Change in Morocco*. Princeton University Press.
- Bādū, 'Abd al-Jalīl. 2007. *Al-Salafiyya wa al-Iṣlāh*. Salikhī 'Ikhwān - Ṭanjā.
- Al-Fasi, 'Allal. 1953. "Muslims and the Present-day World" In *The Islamic Review*. July 1953.
- Al-Fāsī, 'Alāl. 1970. *The Independence Movements in Arab North Africa*. Translated from Arabic by Hazem Zaki Nuseibeh. Octagon Books.
- Al-Fāsī, 'Allāl. 2008. *al-Nāqd al-Dhātī*. Manshūrātu Mu'asasatu. 'Allāl Al-Fāsī, 8th edition.
- Hoisington Jr, William A. 1984. *The Casablanca Connection – French Colonial policy 1936-1943*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill and London.
- Hoisington, William A. 1995. *Lyautey and the French Conquest of Morocco*. Macmillan Press LTD.
- Al-Jabri, Mohamed Abed. 2009. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. I.B. Tauris & Co Ltd.
- Al-Jābirī, 'Ābed Muhammad. 2006. *Mawāqif*. Dār al-Nashr al-Maghribiyya.
- Johnston, David L. 2007. "Allāl al-Fāsī: Shari'a as Blueprint for Righteous Global Citizenship." in Amanat, Abbas & Griffel, Frank: *Shari'a - Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford University Press, California.
- Maghraoui, Driss. 2009. "Ilmaniyya, Laïcité, Sécularisme/ Secularism in Morocco." In Gluck, Carol & Tsing, Anna Lowenhaupt: *Words in Motion*. Duke University Press.
- El Mansour, Mohamed. 1994. "Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement." In Ruedy, John: *Islamism and Secularism in North Africa*. St. Martin's Press. New York.
- Meijer, Roel. 2009. *Global Salafism - Islam's New Religious Movement*. Columbia University Press.
- Miller, Susan Gilson. 2013. *A history of modern Morocco*. Cambridge University Press.
- Porter, Geoff. 2010. "The Qarawiyyin Mosque Student Strike of 1937" In *The Journal of North African Studie*. 15 (4): 577-572.
- Al-Qurqurī, Asīm. 2010. 'Allāl al-Fāsī - 'Istirāthijītu Muqāwamatu al-'Isti'mār. Afriqiyyā al-Sharq.

- Al-Risūnī, Ahmad. 2009. *Al-fikr al-Maqāṣidī bayna Muhammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr wa 'Allāl al-Fāsi. al-Harakhatu al-Salafīyatu fi al-Maghrib al-'Arabī*. Maṭba'atu al-'Mniyatū. Al-Ribāt.
- Shaqīr, Būbakr. 2009. *Al-fikr al-Siyāsī al-Maghribī-Bayna al-'Ithijāhāti al-Salafīyatu wa al-librāliyatu*. Afrīqiyā al-Sharq.
- Shaw, Ian. 1984. *The Influence of Islam on the Political, Economic and Social Thought of 'Allāl al-Fāsi*. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal (Unpublished).
- Vinogradov, Amal & Waterbury, John. 1971. "Situations of Contested Legitimacy in Morocco: An Alternative Framework" In *Comparative Studies in Society and History*. 13 (1): 32-59.
- Wiktorowicz, Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafi Movement" In *Studies in Conflict & Terrorism* 29: 207-239.