



Tidsskrift for **ISLAM**
FORSKNING

Islamic Studies Journal

HVAD ER ISLAM?

VOL 12 · NO 1 · 2018

Ansvarshavende redaktør: dr.phil., professor Garbi Schmidt

Ledende redaktør: ph.d. Tina Dransfeldt Christensen

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

Korrektur: Dorthe Bramsen

Bestyrelse for Forum for Islamforskning

Garbi Schmidt (formand), Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Ehab Galal (næstformand), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Sara Jul Jacobsen (sekretær), Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Niels Valdemar Vinding (kasserer), Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Tina Dransfeldt Christensen (repræsentant for TIFO); Martin Riexinger (suppleant), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet; Kirstine Sinclair (suppleant), Center for Mellemostudier, Syddansk Universitet.

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 anmodning om optagelse til info@islamforskning.dk. E-mailen 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

Temasektion: Hvad er islam?

- Garbi Schmidt og Tina
Dransfeldt Christensen Indledning: Hvad er islam 4
- Maria Lindebæk Lyngsø Koranrecitation, som den læres, bruges og forstås af
kvindelige, københavnske muslimer 8
- Jesper Petersen Frihed og rollemodeller: Muslimske kvinders selv-
biografier i Danmark 29
- Johannes Renders “I want you to be a Muslim”: Religious subjectivity,
proselytization, and discursive conversion in an
ethnography of Islam 55
- Bjarke Aae A Short History of Jihadism Studies 78

Essays

- Jakob Skovgaard-Petersen
og Thomas Hoffmann Er islam ufredens religion? 106

Anmeldelser

- Simon Stjernholm Recension av Klas Grinell, Göran Larsson,
Maria Löfdahl, Fredrik Skott och Lena Wenner,
Röster om hajj 134

Indledning: Hvad er islam?

Hvad er islam? Hvad gør muslimer?

Gang på gang gentages disse to spørgsmål, med varierende formuleringer, i den danske debat. Det er derfor nærliggende, at *Tidsskrift for Islamforskning* stiller skarpt herpå. Ikke med ambitionen om at besvare spørgsmålene endegyldigt (det vil være en for stor ambition), men for at vise de forskellige forskningsmæssige og forskerbårne perspektiver, der findes på spørgsmålene, og hvilken debat og hvilke kontraster forskningen kendetegnes af. Ikke mindst fordi denne interne diskussion igen og igen trækkes ind i den offentlige debat om, hvad islam er, og hvad muslimer gør. Politiseringen af islamforskningen i Danmark (og andre steder i verden) har tidligere været et fokus for et temanummer af *Tidsskrift for Islamforskning* (2008, 3(2)). Siden er fokus på både islam og islamforskningen ikke blevet mindre. Det er på den ene side glædeligt, at forskningen inddrages i den offentlige debat (det skal den). Men på den anden side er der lang vej endnu i forhold til at få klargjort for offentligheden, at islamforskningen evindeligt synes at pendulere imellem to modsætninger: hvad islam er (som tekster og forskrifter), og hvad muslimer gør (hvordan mennesker lever islam). Som diskussionen “Er islam ufredens religion?” mellem Jakob Skovgaard-Petersen og Thomas Hoffmann på Facebook i sommeren 2017, som vi har genoptrykt i dette nummer, viser, så findes der forskere, som fremhæver, at islams tekster skaber forudsætningerne for, hvordan muslimer opfører sig, og forskere, som fremhæver, at menneskelig (kontekstuel) fortolkning er det primære udgangspunkt for, hvad islam er.

Den nutidige diskussion trækker tråde bagud til både dansk og international islam- og religionsforskning. En orientalist som danske Frans Buhl var ikke sen til at fremføre, at “islam har antaget karakteren af en krigerisk religion, der efter princippet ikke kan komme til ro, før den har underkuet alle andre religioner” (Buhl 1903, 229). Buhls fokus var islams tidlige historie, og læsningen af religionen blev af den grund tekstnær og

filologisk. En af Buhls elever, Johannes V. Pedersen, åbnede dog tydeligt op for en mere kontekstbaseret forståelse af islam. I en artikel i *Tidsskrift for Islamforskning* fra 2016 fremhæver Jørgen Bæk Simonsen den rapport, som Pedersen afgav til Carlsbergfondet efter et studieophold i Cairo i 1920-21, hvor Pedersen var vidne til de omvæltninger, som Mellemøsten undergik i perioden. “Den Krise som er opstaaet inden for Islam ved Mødet med den europæiske Kultur har affødt visse Reformbestræbelser,” konkluderer Pedersen (citeret i Bæk Simonsen 2016, 156). Islam som trossystem kunne således påvirkes af sin omverden.

Introduktionen til standardværket *Cambridge History of Islam*, hvoraf det første af fire bind blev udgivet i 1970, indeholder også spørgsmålet: “Hvad er islam?” efterfulgt af spørgsmålet: “Er islam et gangbart felt for historisk undersøgelse?” Efterfølgende konkluderedes det – ikke overraskende – at islam absolut kunne studeres, akkurat som andre religioner. Hvad der i indledningen lægges vægt på, er islam som en syntetiserende faktor. Islam både påvirkede og blev påvirket af andre religioner og af muslimers indtog i verdensdele som Asien og Afrika. Det understreges hermed, at målet med *Cambridge History of Islam* er “at beskrive den store og forskelligartede historie om islam ...” (Holt 1970, xviii). Det bemærkelsesværdige ved dette sidste citat er ikke mindst påpegningen af islam som noget både entydigt og flertydigt.

Det er vel egentligt, hvor vi også står i dag. Islam betragtes både som noget entydigt og som noget flertydigt. Som en religion, man kan beskrive og forstå ved at udføre studier af religiøse skrifter, og som noget, man kun kan forstå ved at kontekstualisere det skrevne i tid, sted og handling. For nogle troende kan kontekstualiseringen af og til give ganske ringe mening: Islam er en ting, islam er *Islam*; for andre er kontekstualiseringen kernen i deres forhold til islam. De fleste muslimer vil dog – uanset ståsted – være bevidste om de modsætninger, der findes blandt muslimer: at fortolkninger af religionen kan lede mange forskellige steder hen.

Og således står vi med et paradoks, men nok mest af alt med, hvad der er skriftreligioners karakteristika: at der findes et kodeks af tekster, som anses for ufravigelige, og at der er mennesker, som fortolker dem. Hvad islam er, vil således altid afhænge af, hvilket perspektiv der inddrages. Det er denne kendsgerning, der er udgangspunktet for dette temanummers

samling af artikler og diskussioner. Islamforskningen vil aldrig føre til én konklusion og kun én. Islamforskningen vil altid være flertydig, fordi islam er det – *både islam og islamer*.

Fokus i den første artikel i temanummeret er netop forholdet mellem religiøs tekst og religiøs praksis. I “Koranen er lyd. Koranrecitation som den læres, bruges og forstås af kvindelige, københavnske muslimer” undersøger Maria Lindebæk **Lyngsøe**, hvordan kvindelige muslimer fra Det islamiske Trossamfund i København bruger den reciterede koran som en integreret del af deres hverdagsrutiner og -praksis. Fælles for kvinderne er, at de betragter den vedvarende læringsproces det er at forbedre deres recitationskompetencer som en from og meningsfuld praksis i sig selv. Gennem deres daglige koraniske praksis viser de et religiøst engagement, som gør dem til centrale aktører og bærere af Koranen, hvilket indirekte udgør et opgør med de konservative kønsopfattelser, der findes i det moskemiljø, de er tilknyttet.

Jesper **Petersens** artikel “Frihed og rollemodeller. Muslimske kvinders selvbiografier i Danmark” tager fat på forholdet mellem kvindekamp, kvindelige muslimske rollemodeller og en nyfortolkning af islam. Pedersen analyserer tre selvbiografier skrevet af kvinder med etnisk minoritetsbaggrund: Rushy Rashids *Et løft af sløret* (2000), Özlem Cekics *Fra Føtex til Folketinget* (2009) og Geeti Amiris *Glansbilleder* (2016). Fælles for de tre forfattere er, at de, på den ene side, italesætter den muslimske kvinde som et forbillede for kvindekamp snarere end som undertrykt indvandrerkvind, og på den anden side fremskriver patriarken, som en, der i lige så høj grad er et produkt af det såkaldte rygtesamfund som ophavsmanden hertil.

I den efterfølgende artikel, “I want you to be a Muslim.’ Religious subjectivity, proselytization, and discursive conversion in an ethnography of Islam”, undersøger Johannes **Renders** nogle af de etiske og metodologiske problemstillinger, man kan støde på under antropologisk feltarbejde blandt danske muslimer, hvis man bliver mødt med *da’wā* (invitation til islam). Gennem eget feltarbejde viser Renders, hvilken betydning etnografens religiøse subjektivitet og positionering i felten har for hans eller hendes mulighed for et intimt engagement med den muslimske fortælling.

I artiklen “A Short History of Jihadism Studies” identificerer og diskuterer Bjarke **Aae** de primære debatter og strøm-

ninger inden for den engelsksprogede jihadisme-forskning de seneste 20 år. Gennem et overblik over forskningslitteraturen undersøger han, hvilken betydning debatten mellem fortalere for enten lokale eller global forklaringer af jihadisme og debatten om religionens rolle som drivkraft i jihadismen har haft for vores forståelse af jihadisme som fænomen i dag.

Det sidste bidrag i dette temanummer er debatten “Er islam ufredens religion?” mellem Jakob **Skovgaard-Petersen** og Thomas **Hoffmann**. Den 10. juni 2017 skrev Martin Krasnik en leder i *Weekendavisen* under overskriften “Ufredens religion”, som Jakob Skovgaard-Petersen skrev et modsvar til på Facebook den 15. juni 2017. Hen over sommer fulgte en længere debat på Facebook og i flere dagblade om forholdet mellem islam og vold. Vi har i *Tidsskrift for Islamforskning* valgt at genoptrykke den del af debatten, som udfoldede sig mellem Jakob Skovgaard-Petersen og Thomas Hoffmann på Facebook, suppleret med et nyt indlæg fra dem hver. Det er nemlig ikke kun en debat om, hvorvidt islam er fredens eller ufredens religion, men i lige så høj grad en principiel debat om, hvordan forskere og journalister bør gå til de islamiske tekster og muslimers fortolkninger heraf, både historisk og i dag.

Litteratur

- Buhl, Frants. 1998 [1903]. *Muhammads liv*. Herning: Poul Kristensens Forlag.
- Bæk Simonsen, Jørgen. 2016. “Johannes Pedersen og dansk islamforskning i mellemkrigstiden.” *Tidsskrift for Islamforskning* 10(1): 149-164. DOI: doi.org/10.7146/tifo.v10i1.24879.
- Holt, P.M. 1970. “Introduction.” *The Cambridge History of Islam*, bd. 1A, xi-xviii. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, Garbi, Birgitte Schepelern Johansen og Dorte Høvids Possing (red.). 2008. *Tidsskrift for Islamforskning* 3(2): Research on Islam Repositioned – New Agendas in the study of Islam and Muslims in a politicised research field. DOI: doi.org/10.7146/tifo.v3i2.24563.

Koranen er lyd

Koranrecitation, som den læres, bruges og forstås af kvindelige, københavnske muslimer

Nøgleord

Koranen; koranrecitation;
kvindelige muslimer;
performativitet; autoritet

Abstract Denne artikel viser, at kvindelige, københavnske muslimer fra et konservativt moskemiljø bruger den reciterede koran som en integreret del af deres hverdagsrutiner og -praksis. Særligt er sammenhænge, hvor recitationen læres og øves, centrale, og kvinderne arbejder hele tiden på at forbedre og udvide deres recitationskompetencer, f.eks. ved at deltage i undervisning eller ved at lytte til recitation, når de tager bussen. Det er deres opfattelse, at deres recitation altid kan forbedres, og de indgår gennem deres konstante arbejde på at perfektionere deres recitation i det, der med inspiration fra Anna M. Gade (2004) kan beskrives som en vedvarende læringsproces med Koranen. Denne vedvarende læringsproces opfattes som en from og meningsfuld praksis i sig selv, og den er af stor betydning for kvindernes subjektivitetsformation og identifikation som dedikerede og fromme muslimer. Uden at gøre op med de konservative kønsopfattelser, der findes i det miljø, de er tilknyttet, viser kvinderne gennem deres daglige koraniske praksis et religiøst engagement, der lader dem fremstå som centrale islamiske aktører og bærere af Koranen.

Det, jeg kan huske fra min barndom, det er [lyden af] Koranen. Det er sådan noget, jeg bare kan huske, som jeg bare elskede. Jeg elskede at sove til det, jeg elskede at vågne til det ... Jeg tror bare den der følelse af at høre Koranen – jeg vidste jo ikke, hvad det betød eller noget som helst.

Sådan fortalte en ung, muslimsk kvinde ved navn Nur om sit forhold til koranrecitation i en samtale, jeg havde med hende, da jeg indsamlede materiale til mit speciale blandt muslimske kvinder med tilknytning til Det Islamiske Trossamfund (DIT) i København. Mit sigte var at undersøge, hvordan Koranen bru-

Maria Lindebæk Lyngsøe er cand.mag. i Religionshistorie fra Københavns Universitet.

ges af disse kvinder i deres hverdag, og Nur var min første kontakt. Ovenstående citat er en bid af en samtale, jeg havde med Nur meget tidligt i forløbet, hvor jeg blot kort havde fortalt om min interesse for Koranen. Uden øvrig opfordring var dette Nurs indgang til at fortælle om Koranen og om sit forhold til teksten. Hun tog, som det fremgår, udgangspunkt i og talte om Koranen som en reciteret, mundtlig tekst. Fra mit første møde med de kvinder, jeg indhentede mit materiale iblandt, stod det altså klart, at deres måde at bruge og forstå Koranen på for en meget stor del handlede om teksten som recitation, ligesom det blev tydeligt, at de i særlig grad værdsatte den reciterede koran i forhold til den skrevne.

Recitationen og de måder, den bruges, konceptualiseres og værdisættes på, er derfor emnet for denne artikel. Artiklen tager udgangspunkt i det materiale, jeg indsamlede til mit speciale i foråret og sommeren 2017, og baserer sig i øvrigt på specialets pointer.

Materialet er indsamlet i Det Islamiske Trossamfund (DIT) og blandt kvinder med tilknytning hertil. DIT ligger i København NV og er et af Danmarks største og mest kendte trossamfund (Kühle 2006, 118). Ifølge tal fra 2008 har DIT ca. 350 medlemmer (Center for samtidsreligion 2017), men i forbindelse med mine undersøgelser fik jeg oplyst, at DIT har 1500-2000 betalende medlemmer. Observationer i moskeen viser uanset, at langt flere end 350 er tilknyttet og kommer til DIT's aktiviteter. DIT er sunnimuslimsk og repræsenterer en konservativ og puristisk islamforståelse med salafistiske tendenser, dvs. i egen selvforståelse repræsenterende "a return to the tradition represented by the 'pious forefathers' (*al-salaf al-sālih*)."

 (Shinar & Ende 2018). Alt, der betragtes som kulturelle påfund, afvises, og der lægges stor vægt på, at DIT ikke har noget nationalt eller etnisk tilhørsforhold. I den eksplicite afvisning af alt, der forstås som kultur, og som stilles over for det religiøse, bruges Koranen legitimerende for den teologiske linje, idet det fremlægges sådan, at netop den forståelse, DIT har af et spørgsmål, er den eneste og sande forståelse, som også kan findes i Koranen.

En væsentlig del af materialet udgøres af interviews med syv kvinder tilknyttet DIT. Tilknytningen består i, at de alle kommer jævnligt i foreningen, f.eks. til undervisning eller bøn, men hvordan og hvor tæt de er tilknyttet varierer fra person til person. Nogle beskriver DIT som deres andet hjem, mens

andre kun kommer der for at modtage undervisning. Kvinderne kan alle beskrives som dedikerede muslimer i den forstand, at det at være muslim har stor betydning for deres identitet, ligesom de alle lægger vægt på dagligt at bruge tid på religiøse praksisser såsom *dhikr* og *salāt*. I deres forhold til koranrecitation er de alle seriøse og ambitiøse, og det er noget, de vægter højt i deres dagligdag.

Materialet udgøres i øvrigt af en række forskellige deltagerobservationer samt forskelligt skriftligt, visuelt og auditivt materiale, som bruges i DIT, inkl. forskelligt materiale fra Facebook og hjemmesider knyttet til foreningen.¹ Særligt væsentlige er en række deltagerobservationer foretaget på kurset *Tajweed for øvede*, som var et kursus for kvinder i reglerne for koranrecitation (*tadjwid*). Kurset blev udbudt af DIT's ungdomsafdeling, Munida, og løb fra januar til og med april 2017. Nur var ulønnet lærer. Jeg blev tilbudt at følge kurset på baggrund af en forespørgsel om at få lov at deltage i undervisning, der drejede sig om Koranen, og det, at jeg netop blev tilbudt at følge et kursus i koranrecitation, vidner også om recitationens centralitet.

I mange beskrivelser af Koranen, særligt de mere populære, behandles og beskrives Koranen først og fremmest som en skriftlig tekst, der formidler et semantisk indhold. Recitation forstås dog blandt muslimer som en helt central del af det religiøse liv (Gade 2018), og mange studier viser, at koranrecitation er meget udbredt blandt muslimer, f.eks. Nelson (1985), Graham (1987), Gade (2004) og Rasmussen (2010). Nærværende artikel forsøger at bidrage til beskrivelsen af denne side af Koranens historie. Artiklen vil således vise, at koranrecitation er en central del af kvindelige, københavnske muslimers religiøse liv, at recitationen bruges som en integreret del af deres hverdagsliv, og at de måder, de bruger Koranen på, alle i et eller andet omfang relaterer sig til undervisning, øvelse og/eller læring. Kvindernes forhold til recitationens læringsproces kan med inspiration fra Anna M. Gade (2004) karakteriseres som vedvarende, idet læringsprocessen opfattes som umulig at afslutte, eftersom perfektionering altid er en mulighed. Dette vedvarende forhold har betydning for kvindernes forståelse af sig selv som dedikerede muslimer og er en central del af deres fromhedsarbejde (Gade 2004; Mahmood 2005). Kvindernes brug af og forhold til Koranen lader dem fremstå som vigtige og kompetente bærere, brugere og formidlere af teksten.

1. Det gælder DIT's egen Facebook-side og hjemmeside, DIT's ungdomsafdeling, Munidas, Facebook-side og hjemmesiden for boghandlen, Islamguide.dk, der er tilknyttet DIT.

Den måde, Koranen bruges i hverdagen, i læringsammenhænge og af kvinder, er blevet beskrevet af Anna M. Gade (2004) og Anne K. Rasmussen (2010) i deres studier fra Indonesien af den reciterede koran, som har været til inspiration for nærværende artikel. I øvrigt bidrager artiklen til og er inspireret af den bredere forskning i kvindelige muslimer, som især har udfoldet sig i de seneste 10-15 år, f.eks. Saba Mahmood (2005), Hilary Kalmbach (2008), Riem Spielhaus (2012) og Masooda Bano (2017). I et opgør med “the reductive character” (Mahmood 2005, 189) af mange hidtidige fremstillinger af muslimske kvinder undersøger og viser disse studier, hvordan kvindelige muslimer fremstår som selvstændige aktører og alternative autoriteter. Det sker ofte på måder, der adskiller sig fra mænds, hvorfor der også er et behov for i undersøgelsen af kvindelige muslimers fromhedspraksisser og autoritetspositioner at forskyde fokus. Her bliver det særlig relevant at se på hverdagspraksis. I de nævnte studier er det også en central pointe, at islamisk viden – inkl. viden om de centrale islamiske tekster, særligt Koranen – er en helt central del af kvindernes subjektivitetsformation og et væsentligt udgangspunkt for at skabe og opnå autoritet.

Det indsamlede materiale, som artiklen behandler, belyses med begreber hentet fra og relateret til materialitetstilgangen til religion. Det betyder grundlæggende, at det materielle, inkl. både den skrevne og den reciterede koran, opfattes som noget, der skabes relationelt i mødet med verden, dvs. i og med Koranens brug. Følgelig kan man tale om, at Koranen *gøres* – dvs. skabes i konkrete situationer (Damsholt & Simonsen 2009; Engelke 2012; Bräunlein 2016). Hvor der i religionsforskningen tidligere har været en tendens til primært at fokusere på religiøse tanker og ideer, mens materielle aspekter er blevet nedvurderet (Bräunlein 2016; Asad 1993, 45), er det grundlæggende materielle i religionsudøvelsen de senere år blevet opvurderet og blevet et felt for forskning (Bräunlein 2016, 366-67; Carp 2014, 474). Undersøgelsens emne og metodiske valg er influeret af den forskning, der ligger inden for dette felt, og som udmærker sig ved altid at tage udgangspunkt i konkrete situationer og manifestationer eller *materialiseringer* af det religiøse (Damsholt & Simonsen 2009). Også i forståelsen af det, der kan beskrives som kvindernes subjektivitetsformation, lægges vægten på det processuelle og de konkrete praksisser.

Denne forståelse er inspireret af især Judith Butler (2014), men også Saba Mahmood (2005), og anser subjektivitet for at være performativ, dvs. gentagelsespraksisser, der er normbestemte i den forstand, at de er indlejret i historisk og kulturelt specifikke kontekster, der sætter deres ramme. I og med disse praksisser skabes en sammenhængende personlighed med særlige moralske dispositioner og kapaciteter “through which the subject comes to enact the world” (Mahmood 2005, 139).

Recitation: Undervisning, øvelse og læring

Koranrecitation foregår altid på *fusha*, dvs. standardarabisk, og med en stemmeføring, der giver recitationen en helt særlig lyd, der minder om sang, men som alligevel adskiller sig herfra, netop fordi den sker efter tadjwīds regler (Gade 2018; Nelson 1985, 31). Med henvisning til rødderne i det arabiske ord tadjwīd (dj-w-d) kan tadjwīd oversættes til at betyde det at gøre noget korrekt eller at forskønne noget (Nelson 1985, 87; Gade 2004, 28), men tadjwīd beskrives også ofte som det at give hvert bogstav sin ret eller sin rette fylde (Gade 2004, 125). Den islamiske forståelse er, at recitation med tadjwīd er en direkte gengivelse af Guds ord, som de via Gabriel blev åbenbaret for Muhammad. På den måde tjener tadjwīd ifølge islamisk tradition også til at sikre bevarelsen af den oprindelige åbenbarings præcise ordlyd (Gade 2018). Overordnet set angår reglerne for tadjwīd for det første *makhāridj*, dvs. den korrekte udtale af bogstaver inkl. den rette artikulation af dem med mund, hals og tunge samt den rette sammensætning af bogstaver og af ord, der følger hinanden. For det andet angår de den korrekte rytmiske varighed af vokallyde, dvs. antal slag, såkaldte *harakāt*. For det tredje omhandler reglerne for tadjwīd, hvordan, hvornår og hvorfor den reciterende kan stoppe og starte sin recitation, inkl. regler for åbnings- og afslutningsformularer (Nelson 1985, 19-31; Rasmussen 2010, 121). Enhver muslim har brug for at kunne praktisere tadjwīd for at kunne udføre salāt, ligesom det til samme formål er nødvendigt at have memoreret i det mindste *al-Fātiha* og enkelte andre små suraer eller *ayāt*, så de kan siges frit fra hukommelsen (Gade 2018). Det er til gengæld ikke et krav, at muslimer har en teoretisk forståelse af tadjwīd – det er den gængse islamiske opfattelse, og det er også

opfattelsen i DIT. De kvinder, jeg lavede undersøgelser blandt, prioriterede dog alle et mere teoretisk funderet kendskab til tadjwīd.

Recitation i hverdagen: Vedvarende læring

Det øvelsesmæssige viste sig tydeligt som en helt central måde at gøre Koranen på og en meget central kontekst for praktisering af koranrecitation. Lige fra de var børn, har kvinderne modtaget undervisning i arabisk, tadjwīd og koranrecitation. F.eks. havde én modtaget denne undervisning på den private grundskole, hun gik på, og en anden havde fået eneundervisning hos en privat lærer. Også som unge og voksne har kvinderne modtaget og modtager stadig undervisning både i DIT og forskellige andre steder. Flere af kvinderne fungerer derudover selv som frivillige lærere i DIT, f.eks. Nur. Ud over disse forskellige sammenhænge, der eksplicit er rammesat som undervisning, har kvinderne fået mere uformelle introduktioner til koranrecitation hjemmefra, f.eks. til de arabiske bogstaver og de grundlæggende regler for tadjwīd. Kvindernes tidligste og på mange måder mest gennemgående introduktion og tilgang til koranrecitation og tadjwīd er dog ikke egentlig undervisning, men derimod daglig lytning til den reciterede koran. Fordi den reciterede koran altid er et eksempel på tadjwīd, vil alle møder med denne også være et møde med tadjwīd. Samtlige interviewpersoner fortalte, at afspilning af koranrecitationer altid har fyldt meget i deres barndomshjem, sådan som det også fremgik af det indledende citat fra Nur, eller som en af kvinderne, Jamilah, fortalte: "Jeg er opvokset med det, faktisk. Så plejede min mor bare at tænde det om morgen og sådan. Så det har været en meget integreret del af mit liv." Det, Jamilah her refererer til, er det hav af professionelle eller semi-professionelle recitatorer, hvis recitationer man kan lytte til via f.eks. tv, radio, cd eller YouTube. Det er en udbredt praksis i den muslimske verden at lytte til sådanne indspilninger – af og til også live-optrædener – og der findes mange meget kendte professionelle recitatorer fra især Egypten, f.eks. Muhammad al-Minshawi (Zayd 2017). Værd at bemærke er det, at disse alle er mænd. Når kvinderne lytter til sådanne recitationer, sker det på en uformel måde, hvor det at lytte til recitationen ikke nødvendigvis er det, de primært eller kun laver, men hvor recitationen snarere kører

som en baggrundslyd. At bruge recitation på denne måde er meget udbredt blandt kvinderne og har også været det i deres barndomshjem. Det beskrives følgelig som en af de væsentligste måder at få kendskab til og lære *tadjwīd*. Således fortalte en af kvinderne ved navn Khadija også, hvordan denne lytning har haft betydning for hendes treårige datters læring:

Hun kan godt læse² de tre små beskyttende suraer³ og lidt af *ayat al-Kursī*⁴ [...] Men det er også, fordi vi læser dem så meget, og jeg har læst dem for hende, siden hun var baby som beskyttelse, når hun falder i søvn for eksempel. Så jeg tror, det ligger hos hende, altså i underbevidstheden.

I varierende grad gælder det for alle kvinderne, at den teoretisk funderede læring, de i løbet af deres liv har modtaget og stadig modtager, bygger på en læring, der er startet allerede som uformel praksis i hjemmet, hvor de har lyttet til recitationer.

Det er værd at bemærke, at den læring, der er foregået i hjemmet, bliver beskrevet som mødrenes domæne. Det er mødrene, der beskrives som dem, der havde mest viden om koranrecitation og derfor kan videregive den til børnene, f.eks. lære dem at udtale de arabiske bogstaver. Men det er også mødrene, der har stået for den mere uformelle og implicite læring, hvor koranrecitation er en aktiv del af deres måde at drage omsorg for deres børn. Som beskrevet i ovenstående citat har Khadija i opdragelsen af sine to børn brugt det at recitere passager fra Koranen, lige siden børnene var helt små. Det har været en central måde for hende at yde omsorg for børnene og give dem ro og tryghed. Hun fortalte, at koranrecitation er en fast del af børnenes putte-rutine, og denne måde at bruge teksten har betydet, at hendes datter allerede som treårig har memoreret mindre passager.

Kvinderne fortalte desuden, at det i deres hjem i langt overvejende grad var mødrene, der lyttede til koranrecitation af professionelle recitatorer fra f.eks. tv eller radio i løbet af dagen. Således fremstod mødrene, og ikke fædrene, i de interviewede kvinders beskrivelser i alle henseender som dem, der havde størst interesse for og viden om koranrecitation. Som sådan fremstår mødrene som vigtige bærere af Koranen – det, de med en arabisk-islamisk term kaldes *hāfiza*. *Hāfiza* kommer af ordet *tahfīz*, der kan oversættes til Koranens “bevarelse” eller

2. “Læse” må her som i citatet i øvrigt forstås som “recitere”.

3. Koranens tre sidste suraer.

4. Koranen 2:255.

“beskyttelse”, og det refererer til memorering af Koranen. En, der har status af *hāfiza/hāfiz*,⁵ er således en, der har memoreret den komplette korantekst udenad (Gade 2018). Kun Jamilahs mor er i streng forstand *hāfiza*, men betegnelsen er alligevel værd at nævne i forhold til alle kvindernes mødre. Selvom de ikke kan hele Koranen udenad, kan de fleste nemlig ganske store dele udenad, og de har i det hele taget et særligt forhold til Koranen og *tadjwid*, der gør dem i stand til at lære det videre. Denne videregivelse og opdragelse i Koranens recitation er et væsentligt aspekt af det at være *hāfiza* (Gade 2018).

Ligesom de kender det hjemmefra, bruger kvinderne koranrecitation som en slags hverdagens baggrundslyd. Den måske mest udbredte måde at gå til og bruge Koranen på er at lytte til recitation i løbet af dagen, mens de laver noget andet. Ligesom kvinderne fortalte om deres mødre, fortalte de også om sig selv, at de i løbet af dagen lytter til recitationer i mange forskellige sammenhænge. Det er således udbredt at afspille koranrecitationer, mens der ryddes op, gøres rent eller laves andre praktiske, huslige gøremål. Det er også udbredt, at kvinderne lytter til recitationer, når de transporterer sig til arbejde eller skole, eller når de sidder i bilen og venter. I det hele taget fremstillede kvinderne det sådan, at de bruger enhver lejlighed til at lytte til recitationer, så de ikke “spilder tiden”, men bruger f.eks. ventetiden i et tog på noget, der opleves som meget meningsfuldt. I disse sammenhænge er det en væsentlig faktor, at ny teknologi gør den reciterede koran let tilgængelig for kvinderne, der altid har den lige ved hånden i form af deres smartphones (Zayd 2017).

Kvinderne fortalte, at de daglige lytninger hjælper dem til at huske koranpassager og på den måde er en del af deres læringsproces. De daglige lytninger beskrives dog i lige så høj grad som noget, der giver ro og tryghed og hjælper til at “drosle lidt ned energimæssigt”, som Nawal formulerede det. Når kvinderne lytter til koranrecitationer i løbet af dagen, er det altså ikke alene for at opretholde eller få nye recitationskompetencer. Læringen er dog altid et aspekt af lytningen, og det samme kan siges at gøre sig gældende for de mange andre måder, kvinderne i løbet af deres dagligdag gør og bruger Koranen. Alle kvinder udfører *salāt* fem gange dagligt, hvor de reciterer fra Koranen. Alle fortalte også, at recitation typisk af de tre sidste suraer samt *ayat al-Kursī*, er en integreret del af deres morgen- og aftenru-

5. F/m.

tioner, hvor flere også udfører dhikr, hvilket også ofte indebærer koraniske recitationer. Recitationen er desuden integreret i en række andre hverdagsritualer hos kvinderne. En af kvinderne ved navn Amani fortalte f.eks., at hun som en slags *du'ā*, altså en bøn af en mere individuel karakter, altid siger en bestemt sura, når hun stiger på bussen. Khadija fortalte, at hun hver fredag læser *surat al-Kahf*. Flere siger en *basmala*, før de spiser eller går på toilettet, ligesom *alhamdullilah*, *subhān Allah* og lignende fraser bruges hyppigt i deres dagligdags sprog. Nogle følger en Instagram-profil med daglige opdateringer med påmindelser fra forskellige suraer eller får på anden måde opdateringer med koranisk indhold fra forskellige sociale medier. I øvrigt fortalte alle noget i retning af, at Koranen altid er hos dem, eller at de "bruger den i stort set alle aspekter" af deres liv, sådan som Mariam formulerede det.

Koranrecitationen er på denne måde vævet ind i kvindernes hverdag. Derfor giver det heller ikke mening at tale om tidspunkter, hvor kvinderne bruger Koranen, og tidspunkter, hvor de ikke bruger den. I større eller mindre bidder bruger de teksten spredt ud over en lang række aktiviteter, der spænder fra de meget ritualiserede, som når de udfører salāt, til det meget hverdagslige, som når de går på toilettet. I alle disse sammenhænge er læring og øvelse et aspekt af den måde, de bruger teksten. Også når der er tale om f.eks. salāt eller dhikr, altså sammenhænge, der egentlig opfattes og omtales som det, øvelsen peger hen mod, og som følgelig af kvindernes selv forstås som de tidspunkter, hvor Koranen gøres "rigtigt", indgår altid et element af øvelse. Selv nævnte kvinderne, at salāt for dem fungerer som et udvidet øvelsesforum, hvor de kan prøve suraer/ayāt af, som de for nylig har memoreret.

Gade påpeger, at det netop er i den daglige, rutinemæssige gentagelse, at de tillærte kompetencer opretholdes, ligesom nye opøves (2004). Hvis den koraniske tekst skal bruges på den måde, som de interviewede kvinder gør det, hvor de reciterer efter hukommelsen, inden de står på bussen, eller når de udfører salāt, kræver det en fortrolighed med (dele af) teksten inkl. *tadjwīd* (Gade 2004, 60-62). For den, der gerne vil memorere store dele af Koranen eller ligefrem den hele, som det er ønsket for alle interviewpersonerne – om end med forskellig indsats og opfattelse af, hvor realistisk et mål det er – er det derfor nødvendigt, at læringen og øvelsen ikke er en afsluttet

eller begrænset praksis (ibid., 132). Det fromheds- og subjektivitetsarbejde, som arbejdet med koranrecitationen indebærer og er en del af, er altså vedvarende og integreret i kvindernes rutinemæssige, dagligdags praksisser. Det at praktisere koranrecitation blev af de interviewede kvinder også beskrevet som en livslang proces, der for det første handler om at tilegne sig en masse kundskaber og for det andet om at vedligeholde disse.

På den måde er arbejdet aldrig gjort, når der er tale om at lære koranrecitation. Der er altid mulighed for at gøre mere. Det kom også til udtryk i undervisningens fokus på kurset *Tajweed for øvede*. Her lagde læreren Nur stor vægt på at forfinne og sikre den rette udtale af hvert bogstav. Bogstavet ض (*dād*) blev f.eks. fremhævet som et særlig svært bogstav at udtale selv for folk med arabisk som modersmål. Det blev øvet med hver elev flere gange, og alle fik af Nur at vide, at en ret udtale krævede, at de øvede sig meget mere derhjemme. Ligesom det gjaldt for ض (*dād*), gjaldt det for de øvrige bogstaver, at de først blev anset for rigtigt udtalt, når de blev artikuleret præcis, som det blev beskrevet i undervisningsmaterialet. En udtale, der på den måde fuldstændig og i alle henseender følger teoriens regler, synes svær at forestille sig mestret i praksis – i hvert fald hver eneste gang og for alle bogstaver i hver læsning. I tilgangen til *tadjwīd*, f.eks. til bogstavernes produktion og udtale (*mak-hāridj*), afspejles altså den holdning, at en fuldendt recitation er næsten eller helt umulig at opnå, og at koranrecitation er en praksis, der vedvarende og evindeligt må øves og forfines. Denne forståelse af og tilgang til koranrecitationen var gennemgående, og med inspiration fra Gade (2004) kan kvindernes læringsproces således beskrives som vedvarende.

Ligesom det gælder for de indonesiske muslimer, som Gade beskriver, gælder det for de kvinder, jeg har lavet undersøgelser blandt, at de på den måde “came to forge meaningful relationships [...] to the ongoing proces of learning itself” (ibid., 121). Fordi forbedring af kompetencer altid er en mulighed og dermed et implicit krav for den, der opfatter sig selv som en flittig og dedikeret muslim – og det gør de interviewede kvinder – bliver også læringsprocessen i sig selv væsentlig og meningsfuld. De praksisser, der angår og fremstilles som læring og øvelse, er ikke bare midler til et mål, men mål i sig selv (ibid., 56), sådan som det også kommer til udtryk i denne bid af interviewet med Jamilah:

Jamilah: Jeg tror bare, det er meget rart ligesom at kunne vide, at jeg godt kan finde ud af alle de her regler. [...]

Maria: [...] Er det, fordi det bringer dig nærmere Gud?

Jamilah: Ja, helt sikkert. Altså, for mig er det sådan:

“Gud, jeg har prøvet på at gøre det perfekt”-agtigt, og “det var det, jeg havde at byde på”-agtigt, ik.

Det er det processuelle, der er det vigtige, og selve processen bringer kvinderne nærmere Gud. Den vedvarende perfektionering, som læringen og øvelsen er, er således at betragte som en fromhedsøvelse i sig selv (Gade 2004, 274-77).

Jeg fandt altså hos kvinderne tendenser, der peger i samme retning som dem, Gade (2004) og Mahmood (2005) har fundet i hhv. Indonesien og Egypten, hvor kvinderne skaber sig selv som fromme muslimer ved en vedvarende involvering med Koranen. Fordi koranisk viden i et miljø som DIT tillægges særlig værdi og betydning og i den forstand er autoritetsakkumulerende, indebærer kvindernes arbejde med Koranen en implicit om end uudtalt og måske endda uintenderet autoritets-tildragelse. Gade finder, at koranrecitation i stigende grad indgår som en del af en “revitalization movement” i Indonesien samt andre steder, hvor især kvinder bruger recitationen som en måde at fremme egen fromhed og genfinde islam (Gade 2018). De kvinder, denne artikel beskriver, kan opfattes som forbundet til denne bevægelse.

At være muslim er at recitere Koranen

Det at bruge og lære koranrecitation fremstilles som en central del af kvindernes identifikation som muslimer og som noget, der kendetegner dem som personer: De ydre praksisser kobles med indre dispositioner, og koranrecitation er i den forstand en central del af kvindernes subjektivitetsformation (Butler 2014; Mahmood 2005). Selve det at have et tæt forhold til Koranen fremhæves f.eks. af Nur som et definerende træk ved hendes liv og personlighed, og hun fortalte, at hendes store interesse for koranrecitation startede allerede, da hun var to-tre år:

[J]eg plejede at høre rigtig meget koran. Det var noget, der kendetegnede mig. Jeg var klistret til den der bånd-optager; jeg ville bare lære det udenad, ik'. [...] Min mor plejede altid at fortælle mig, at jeg bare sad med den der

båndoptager, og jeg sad bare og lyttede og lyttede og lyttede, men jeg sagde aldrig noget. [...] Så sagde hun så, at en dag, da jeg blev sådan tre et halv-fire cirka, så kom jeg bare, og så sagde jeg bare et helt kapitel til hende. Så havde jeg lært et helt kapitel udenad. [...] Så min mor, hun tænkte: "Okay, så vil jeg gerne prøve at arbejde på hende; hun husker godt."

Ikke alle interviewpersoner har en lige så stærk og nærmest mytisk beskrivelse af deres relation til Koranen som Nur, men flere fortalte lignende kærlighedshistorier om deres barndoms møder med den reciterede koran.

Det er også karakteristisk, at kvindernes forhold til det at lytte til, recitere fra og læse i Koranen beskrives som en slags afhængighed, i den forstand at de oplever det som et stort savn, hvis de ikke kan gøre disse ting. Det er således også opfattelsen, at Koranen er opbygget og skrevet, så både det at lytte til og selv recitere teksten virker tiltrækkende eller fængende på den lyttende/reciterende.

Det tætte forhold til Koranen og til læringsprocessen, der fremstilles som en central del af kvindernes identifikation som muslimer, afspejler sig også i deres ønske om at give den læring, de har fået, videre, og dette føjer endnu et aspekt til det vedvarende i deres relation til læringsprocessen. Ligesom øvelsen og vedligeholdelsen af recitationen er en integreret del af kvindernes hverdag, gælder det også for videregivelsen af deres viden om recitationen. Flere af kvinderne fungerer selv som lærere på kurser i f.eks. tadjwīd, men også de, der ikke har denne rolle, anser det at give deres viden om recitation videre for en helt central del af deres måde at være muslimer på. Flere beskrev det ligefrem som egoistisk at sidde inde med så vigtig viden som den, de har om Koranen og dens recitation, uden at dele ud af den.

Derudover fortalte en af kvinderne ved navn Shirin, at en væsentlig bevæggrund for hende til at lære tadjwīd på et teoretisk niveau har været et ønske om "at rette op på folk og mine egne forældre. Fordi der er mange fra mit land⁶ i hvert fald, der ikke lærer det på den korrekte måde. De har behov for nogle, der kan rette op på dem." Hun giver således udtryk for opfattelsen af, at det – selvom det ikke er en pligt for alle – er vigtigt, at der er nogle i et samfund, der påtager sig opgaven at lære teorien bag tadjwīd, så de med deres særlige viden kan

6. Afghanistan.

rette de fejl, der er lette at begå uden et teoretisk kendskab.

Denne opfattelse refererer implicit til tahfiz-begrebet, idet Koranens bevarelse og beskyttelse, tahfiz, i en traditionel islamisk forståelse klassificeres som *fard kifāya*, dvs. “a collective religious duty”, som må varetages af nogle i samfundet (Gade 2004, 63). Med deres teoretisk funderede og dermed udvidede kendskab til tadjwid bliver kvinderne netop nogle af dem, der påtager sig den særlige rolle i samfundet at bevare og formidle Koranen og viden om dens recitation. Ifølge islamisk tradition har de, der har memoreret hele Koranen, dvs. de, der er *huffāz*,⁷ også særlige roller at spille i samfundet som muslimske forbilleder eller repræsentanter for islamisk moral (Gade 2018; Gade 2004, 60-61). Selvom ingen af de interviewede kvinder i streng forstand er hāfiza, dvs. havde memoreret hele Koranen – om end Amani tidligere havde opnået denne status, men nu ikke længere kunne den komplette tekst udenad – var det tydeligt, at kvinderne ser deres tætte forhold til Koranen og deres fortsatte arbejde med at memorere mere og mere af den og perfektionere deres læsning som en del af en bredere fromhedspraksis, der også fordrer, at de opfører sig på en måde, de forstår som i overensstemmelse med islamisk moral. De bliver nogen, der varetager et meget vigtigt job, der er forpligtende i den forstand, at det opfattes som naturligt og ligefrem påkrævet, at de deler ud af deres viden. Nogle refererede til dette som en form for *da’wa*, dvs. en måde at hjælpe andre til større fromhed, i lighed med hvad Gade har fundet i Indonesien (Gade 2004; Gade 2018). Dette forhold til Koranen er en central del af kvindernes selvforståelse og deres identifikation som muslimer.

Et aspekt af videreformidlingen er opfattelsen af, at det at give sin viden videre giver belønninger, *hasanāt*, fra Gud. Kvinderne refererede alle til et belønningssystem, der indebærer, at det at lytte til/læse i/recitere fra Koranen giver belønninger, der skal hjælpe til en plads i Paradis – en forståelse af koranrecitationens effekter, der stemmer overens med den, man finder i Hadith (Gade 2018). Kvinderne fortalte, at systemet fungerer motiverende for deres egen læring og øvelse, så de, når de synes, det er kedeligt eller hårdt at øve sig, kan tænke på, at de bliver belønnet for deres indsats. På videoer o.l., der deles på Facebook-sider med tilknytning til DIT, er belønningen også en central del af argumentationen for, at man som muslim bør prioritere tid til at recitere Koranen. Kvinderne fortalte også, at

7. Pl. af hāfiz(a).

man får belønning for den læring, man har givet videre. Nawal fortalte f.eks. om sin barndoms nu afdøde koranlærer, der stadig får belønning hver gang, Nawal reciterer de vers, han lærte hende. Det at lære videre er dermed også en måde, hvorpå man varetager sit eget gudsforhold helt frem til dommedag. På en helt ny måde kommer det vedvarende aspekt af læringen her til udtryk: ikke kun er læringen livslang, men effekterne af den videregivne læring varer også ved i efterlivet.

At bære Koranen i hjertet

I islamisk terminologi skelnes grundlæggende mellem *al-mushaf* og *al-Qurʾān*. Førstnævnte refererer til Koranen som et skrevet korpus, mens sidstnævnte refererer til den reciterede tekst. Dette skel er hierarkisk, og kun recitationen med *tadjwīd* opfattes som den direkte gengivelse af Guds åbenbarede tale (Motzki 2017; McAuliffe 2006, 2-3). Denne opfattelse afspejles også i DIT og blandt de interviewede kvinder. Flere sagde noget i retning af, at man sagtens ville kunne brænde alle boglige koraner, *masāhif*⁸, eller smide dem i havet, uden at Koranen, *al-Qurʾān*, af den grund ville gå tabt, fordi denne er bevaret som en memoreret, reciteret tekst hos muslimer verden over. Den skrevne koran, *mushaf*, beskrives altså kun som en ting, og denne tingslighed gør den forgængelig: Den kan brændes eller på anden måde destrueres. Til gengæld idealiseres Koranen som en memoreret, reciteret tekst.

Opfattelsen er følgelig, at det ideelle forhold til Koranen er et, hvor man ikke er afhængig af eller først og fremmest bruger den som en skreven tekst, men hvor Koranen findes som memoreret tekst, der "bæres i hjertet", sådan som flere af kvinderne formulerede det. Metaforen "at bære Koranen i hjertet" overtages her som en deskriptiv kategori, fordi den peger mod et centralt aspekt af kvindernes relation til teksten. Metaforen udtrykker for det første det nævnte hierarki mellem Koranen som hhv. en reciteret og en skreven tekst, der indebærer en idealisering af det, der i lavest grad er knyttet til det jordiske, tingslige og forgængelige, og som til gengæld må forstås som knyttet til det, der står i modsætning til disse ting, nemlig det ekstra-jordiske, immaterielle og uforgængelige, dvs. Gud og det guddommelige såsom Paradis. Den lydlige måde at gøre Kora-

8. Pl. af *mushaf*.

nen på peger i den forstand mod en anti-materialisme: Det er en måde, der søger at flytte sig mest muligt eller komme helt væk fra det materielle i forståelsen det tingslige og forgængelige (Bille & Sørensen 2012, 181-185). I forhold til en bog er menneskers kroppe mindre tingslige, og de opfattes ikke som menneskeskabte, men derimod som skabt af Gud. Anti-materialiseringen spidsformuleres så at sige, når Koranen beskrives som båret i den enkelte muslims hjerte, fordi denne metafor netop hentyder til hjertet som det, der har med det indre og sjælelige at gøre, altså det, der står i kontrast til det forgængelige.

Det, at kvinderne beskriver Koranen som båret i deres hjerter, peger for det andet også på den måde, de bruger Koranen i deres hverdag, hvor de netop bærer den med sig overalt som en delvist memoreret tekst. Koranen er på den måde altid nærværende, sådan som det kommer til udtryk i denne bid af samtalen med Nur:

Nur: Jeg føler, at Koranen, det er blevet en del af mig. [...] Også når jeg for eksempel går ude, og jeg ser et eller andet, så slår det mig med et koranvers. [...] Så du ved, det er sådan nogle helt hverdagsagtige ting, så kommer man i tanker om nogle andre ting fra Koranen. Så det ligger dybt graveret i mig, at det, jeg også lærer, at det bare er noget, jeg tænker på i min hverdag.

Maria: Så på en måde er det bare hos dig hele tiden nærmest?

Nur: Jamen, det er det. Konstant. Konstant er det hos mig.

Et sådant forhold til Koranen, som Nur her beskriver, fordrer et særligt fortrolighedsforhold til teksten og tadjwīd. Hvis man skal recitere Koranen, f.eks. før man stiger på bussen, eller hvis man pludselig bliver forskrækket og skal bruge et korancitat som en hjælp til at finde ro, kræver det, at tekst og tadjwīd er praktiske færdigheder, der altid og hele tiden kan tages i anvendelse (Gade 2004, 44; Rogan 2011, 358-60). Et væsentligt aspekt af de mange og forskellige socialiserings- og læringsprocesser, kvinderne indgår i, er altså også, at de har som formål at skabe en fortrolighed hos kvinderne med korantekst og tadjwīd, så de netop kan "bære Koranen i hjertet".

Koranen bliver desuden også beskrevet som altid nærværende, fordi kvinderne oplever, at den verden, de bevæger sig

rundt i, så at sige afspejler Koranen, så ethvert møde med verden også bliver en påmindelse om og en aktualisering af Koranen. Khadija fortalte:

Altså, hvis vi skal spise for eksempel, så kommer jeg bare til at sige for eksempel et vers, “*kulū wa ash-rabū*” – det betyder jo at spise og drikke og sådan – fra Koranen, ik. Sådan nogle småting, hvor man lige husker et vers, der lige passer ind. Og det er også fascinerende, fordi så er der mere dybde. Så [kommer] der for eksempel en fugl, så reflekterer man over de andre ting, eller en bi for eksempel, så reflekterer jeg over det, der står i Koranen, end bare at se en bi og “gå nu væk”.

Som det fremgår af dette citat af Khadija og ovenstående citat af Nur, oplever kvinderne stort set konstant, at den koraniske tekst aktualiseres, når de er i og møder verden.⁹ Det, at teksten på denne måde altid kan hentes frem i form af f.eks. et kort citat, som pga. en sansning dukker op i kvindernes hukommelse, eller som en del af deres samtale med andre, betyder også, at Gud, der jo må beskrives som tekstens afsender, på samme måde altid er potentielt nærværende og ofte gøres meget nærværende i form af sådanne citater (Jalving 2011, 200-202). På den måde er Gud via de koraniske ord også altid til stede i kvindernes hverdag. Lyd er på den måde magt- og virkningsfuld, og det potentielt konstante nærvær af de koraniske ord og lyden heraf er med til at skabe kvinderne, deres kroppe og de rum, de befinder sig i, som islamiske (Arab 2017).

Kvindernes forhold til Koranen synes at befinde sig i et spænd mellem det absolut inderliggjorte og det helt de-privatiserede. På den ene side er det at “bære Koranen i hjertet” en inderliggørelse af teksten, der, som nævnt, løsriver den fra alle ydre objektificeringer og gør selve kroppen – hjertet og hjernen – til den egentlige vært. På den anden side har denne måde at bære Koranen på den betydning, at Koranen, og dermed det religiøse, aldrig kan siges at vedrøre et privat rum. Tværtimod aktualiseres og bruges Koranen, som nævnt, i verden og i kraft af mødet hermed – det gælder også offentlige rum. På den måde udfordrer kvindernes forhold til Koranen og dermed deres måde at være religiøse på den gængse liberale opfattelse af moderniteten som sekulariseret, og kvindernes forhold til og måde at gøre Koranen på rykker ved det, der ofte antages som

9. Det er den gængse islamiske opfattelse, at Koranen har en dybde og litterær kvalitet, der betyder, at den vil opleves som altid og evigt relevant (Neuwirth 2006). På den måde repræsenterer Koranen “its own dynamics of transformation and amplifying engagement with itself” (Gade 2004, 49).

sandheder om religionens rolle i vestlige samfund (Mahmood 2005, xi og 189; Arab 2017, 15).

Som memoreret tekst er Koranen kropsligt forankret og funderet. Netop henvisningen til det kropslige, altså hjertet, gør for det tredje også metaforen om at bære Koranen i hjertet rammende. David Morgan anser kroppen som helt central i forståelsen af det religiøse, fordi kroppe både gør og skaber det religiøse, men også sanser, oplever og erkender det religiøse (Morgan 2010, 59). Således beskriver Morgan kroppen som “host[ing] belief” (ibid.). I relation til den reciterede koran er det kropslige og kropsliggjorte ved det religiøse en særligt relevant pointe, fordi det netop er idealet, at (dele af) Koranen skal findes som en konstant tilgængelig ressource lagret i den enkeltes krop. I den forstand er kvinderne på en radikal måde bærere af eller værter for teksten: Det er jo netop deres kroppe, der bærer den, dvs. husker den, og det er deres kroppe, der producerer teksten, når de reciterer den.

Denne kropsliggørelse af Koranen peger mod en opløsning af et klassisk subjekt-objekt-skel. En henvisning til ordet *qurʾān*’s rødder, *q-r-*, der ofte siges at betyde “at recitere” eller “at læse”, tydeliggør også, at det i højere grad er meningsfuldt at forstå Koranen som en handling end som et objekt (Gade 2018). Den reciterede koran er ikke et klassisk objekt, der f.eks. står som en bog på en hylde, som det klassiske subjekt, altså den enkelte muslim, kan gå til og bruge. Snarere gælder det, at subjektet *er* objektet og omvendt. Som memoreret, reciteret tekst findes Koranen i kraft af kvindernes hukommelse, de kropslige sansninger, der gør teksten præsent, eller stemmen, som producerer recitationen.

Denne sammensmeltning af individ og korantekst afspejles også i kvindernes holdning til udførelsen af *wudū*’. Når kvinderne skal håndtere den boglige koran, vil de således helst være *tahir*, dvs. rituelt rene, og inden de udfører *salāt*, udfører de også *wudū*’. Men i de mange andre sammenhænge i løbet af deres dag, hvor de reciterer små passager fra Koranen, og som er integrerede i deres daglige gøremål, opfatter de det som unødvendigt eller ligefrem umuligt at udføre *wudū*’. Mariam sagde f.eks.: “I virkeligheden kan man sige, at Koranen er i mit hjerte. Og der er ikke nogen restriktioner i forhold til at læse¹⁰ det.” Her tydeliggør Mariam for det første, at hun opfatter Koranen som situeret i eller hos hende. For det andet beskriver hun, at

10. Dvs. recitere.

det har som konsekvens, at det bliver meningsløst at tale om, at man bør udføre wudū, når man reciterer teksten i hverdagslige sammenhænge.

Kvindelige bærere

I DIT står mænd på mange måder som de mest fremtrædende offentlige bærere og formidlere af den koraniske tekst: Det er mænd, der reciterer ved offentlige lejligheder såsom ved fredagsbønnen, ligesom de interviewede kvinder i øvrigt også kun nævner mandlige recitatorer, når de fortæller om de professionelle recitatorer, de holder af at lytte til. Den mandlige dominans i de mere offentlige sammenhænge, hvor Koranen reciteres, er således tydelig. Men ved at fokusere på hverdagslige sammenhænge, hvor koranrecitationen bruges, bliver det tydeligt, at kvinder også spiller en central rolle som både lærere og elever ift. tadjwid og koranrecitation. De interviewede kvinder søger og udveksler i udpræget grad viden om koranrecitation og koraniske emner, ligesom de spiller en vigtig rolle som formidlere af teksten i forskellige sammenhænge. Det gælder f.eks. både, når nogle på en helt uformel måde formidler koranteksten til deres børn som en del af opdragelsen af og omsorgen for dem, og det gælder, når de fungerer som lærere på formelle kurser – samt i en lang række tilfælde derimellem. Kvinderne er ganske ambitiøse i deres tilgang til koranrecitation, og de er også meget kompetente inden for feltet. I en social kontekst som DIT må disse kompetencer ses som autoritetsgivende, fordi det netop er viden og praktiske kompetencer, der bredt vægtes og vurderes højt (Craig 2014, 117-18). Deres praktiske kompetencer ift. koranrecitation og deres viden om Koranen giver dem særlige kapaciteter, der gør dem til betydningsfulde aktører, som taler med en vægtig stemme (Mahmood 2005, 139). Flere fortalte således også, at Koranen spiller en central rolle i deres familieliv, og det er tydeligt, at viden om Koranen i det hele taget er en ressource for kvinderne, sådan som det fremgår af følgende citat fra Khadija:

Nu hvor mine brødre de begge to kan den udenad, ik'. Og vi bruger også meget Koranen i vores dagligdag og vores diskussioner. [...] Jeg og min bror, for eksempel, vi diskuterer ret meget, ik'. Så kommer han med nogle vers,

og så kommer jeg med nogle vers, og så er det sådan lidt en argumentation for hver vores påstand.

Der er ikke tale om, at kvinderne læser den koraniske tekst på en feministisk måde eller positionerer sig feministisk (Barlas 2006). De læser eller gør ikke Koranen på måder, der står i modsætning til den herskende tendens i DIT, hvor mænd og kvinder for det første gennemgående opdeles, og hvor det for det andet, som nævnt, altid er mænd, der reciterer Koranen i offentlige sammenhænge. Men når Khadija f.eks. bruger Koranens direkte eller parafraserede ord i en ligeværdig diskussion med sine brødre, er der faktisk tale om, at hun taler "in God's name" (ibid., 268). På den måde fremstår hun som en vigtig aktør, der inden for rammen af de gældende konservative kønsnormer hævder gyldigheden af den kvindelige stemme (Mahmood 2015; Kalmbach 2008). Det samme gælder i alle de andre sammenhænge, hvor kvinderne bruger og gør Koranen som recitation, hvilket tydeligt viser, at koranrecitation også er et domæne for kvinder. Anne K. Rasmussen beskriver således også, hvordan den islamiske skoling i tadjwid og recitation i Indonesien placerer kvinder i altafgørende roller som formidlere og bærere af den koraniske tekst (Rasmussen 2010, 211-14). Her er det netop Rasmussens pointe, at kvinders centrale rolle som bærere af Koranen først fremstår tydeligt, når fokus ikke først og fremmest lægges på de mest ritualiserede og offentlige sammenhænge, men snarere på de dagligdags praksisser inkl. de sammenhænge, hvor Koranen læres, øves og formidles.

Ved at spørge til kvinders konkrete hverdagspraksis og forskellige øvelsessammenhænge har nærværende artikel netop vist, at muslimske kvinder vedvarende, ambitiøst og kompetent gør Koranen og i den forstand fremstår som centrale muslimske aktører, også i en konservativ kontekst som DIT.

Bortset fra Amani er alle de nævnte kvinder efter eget ønske anonymiseret. Forfatteren er bekendt med kvindernes rigtige identitet.

Abstract in English

This article shows that the recited Quran is an integrated part of the daily lives of Muslim women from a conservative mosque

milieu in Copenhagen. Especially, contexts of learning and practicing the Quranic recitation are common and the women constantly work on their recitation by for instance attending classroom education or listening to the recited Quran while on the bus. The recitation is perceived to be something that can always be improved, and in the process of memorizing the text and perfecting the recitation the women engage in what – inspired by Anna M. Gade (2004) – can be described as an ongoing learning process with the Quran. This ongoing process is perceived to be a meaningful and pious deed in itself and it also affects the women's subjectivity formation, as their close relation to the Quranic recitation is defining for their identification as dedicated and pious Muslims. While still adhering to the existing conservative gender norms of the milieu to which they are connected, the women through their daily Quranic practices show modes of religious engagement that position them as important Islamic agents and keepers of the Quran.

Litteratur

- Arab, Pooyan Tamimi. 2017. *Amplifying Islam in the European Soundscape: Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands*. London: Bloomsbury Academic.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion*. London: The Johns Hopkins University Press.
- Bano, Masooda. 2017. *Female Islamic Education Movements. The Re-Democratisation of Islamic Knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- Barlas, Asma. 2006. "Women's Readings of the Qur'an." In Jane D. McAullife (ed.): *The Cambridge Companion to the Qur'an*. New York: Cambridge University Press.
- Bille, Mikkel og Tim Flohr Sørensen. 2012. *Materialitet. En indføring i kultur, identitet og teknologi*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Bräunlein, Peter J. 2016. "Thinking Religion through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religions." *Method and Theory in the Study of Religion* 28(4-5): 365-399.
- Butler, Judith. 2014. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Carp, Richard M. 2014. "Material Culture". In Michael Stausberg and Steven Engler (ed.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London and New York: Routledge.
- Center for samtidsreligion, Aarhus Universitet. 2017. "Religion i Danmark. Samlet statistisk opgørelse." Hentet d. 30.06.2017 fra <http://samtidsreligion.au.dk/religion-i-danmark/rel-aarbog09/statistik/alle/>.
- Craig, Martin. 2014. *Critical Introduction to the Study of Religion*. Durham: Acumen.
- Damsholt, Tine og Dorthe G. Simonsen. 2009. "Materialiseringer." In Tine Damsholt et al. (ed.): *Materialiseringer. Nye perspektiver på materialitet og*

- kulturanalyse*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Engelke, Matthew. 2012. "Material Religion." In Robert A. Orsi (ed.): *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gade, Anna M. 2004. *Perfection Makes Practice. Learning, Emotion, and the Recited Qurʾān in Indonesia*. Honolulu: University of Hawaiʻi Press.
- 2018. "Recitation of the Qurʾān." In Jane D. McAuliffe (ed.): *Encyclopedia of the Qurʾān*. Washington DC: Georgetown University.
- Graham, William A. 1987. *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jalving, Camilla. 2011. *Værk som handling*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Kalmbach, Hilary. 2008. "Social and Religious Change in Damascus: One Case of Female Islamic Religious Authority." *British Journal of Middle Eastern Studies* 35(1): 37-57.
- Kühle, Lene. 2006. *Moskeer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder*. Høbjerg: Forlaget Univers.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- McAuliffe, Jane D. 2006. "Introduction." In Jane D. McAuliffe (ed.): *The Cambridge Companion to the Qurʾān*. New York: Cambridge University Press.
- Morgan, David. 2010. "Materiality, Social Analysis, and the Study of Religions." In David Morgan (ed.): *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. London: Routledge.
- Motzki, Harald. 2017. "Muṣḥaf." In Jane D. McAuliffe (ed.): *Encyclopedia of the Qurʾān*. Washington DC: Georgetown University.
- Nelson, Kristina. 1985. *The Art of Reciting the Qurʾān*. Austin: University of Texas Press.
- Neuwirth, Angelika. 2006. "Structural, Linguistic and Literary Features." In Jane D. McAuliffe (ed.): *The Cambridge Companion to the Qurʾān*. New York: Cambridge University Press.
- Rasmussen, Anne. K. 2010. *Women, the Recited Qurʾān, and Islamic Music in Indonesia*. Californien: University of California Press.
- Rogan, Bjarne. 2011. "Et fag-historisk etterord om materiell kultur og kulturens materialitet." In Saphinaz-Amal Naguib og Bjarne Rogan (ed.): *Materiell kultur og kulturens materialitet*. Oslo: Novus forlag.
- Shinar, P. & W. Ende. 2018. "Salafiyya." In P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel og W.P. Heinrichs (ed.): *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden: Brill.
- Spielhaus, Riem. 2012. "Making Islam Relevant: Female Authority and Representation of Islam in Germany." In Masooda Bano and Hilary Kalmbach (eds.): *Women, Leadership, and Mosques*. Leiden and Boston: Brill.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. 2017. "Everyday Life, Qurʾān in." In Jane D. McAuliffe (ed.): *Encyclopedia of the Qurʾān*. Washington DC: Georgetown University.

Jesper Petersen

Temasektion

Frihed og rollemodeller

Muslimske kvinders selvbiografier i Danmark

Nøgleord

muslimsk ungdom; muslimske
forfattere; selvbiografi; rollemodeller;
kvindekamp; patriark

Abstract Denne artikel undersøger to typer af litterære karakterer, som skabes i Rushy Rashids *Et løft af sløret* (2000), Özlem Cekic' *Fra Føtex til Folketinget* (2009) og Geeti Amiris *Glansbilleder* (2016). Den første type er den muslimske kvinde som forbillede for kvindekamp, og den anden er patriarken som produceret af, hvad muslimske debattører har kaldt "rygtesamfundet". Forfatterne fremstiller den såkaldte indvandrerkvindesom stærk, bemyndiget og forbilledlig, hvilket muliggør nye narrativer, hvor hun kæmper for kvinders ligestilling snarere end at være en undertrykt indvandrerkvindesom. Patriarken fremstilles samtidig som et produkt af rygtesamfundet snarere end som ophavsmanden hertil, hvilket ændrer de magtdynamikker, som forfatterne har været underlagt i deres opvækst. Det vil sige, at fokus skubbes fra patriarken som karakter til rygtesamfundet. Islam er kun perifert behandlet af Rashid og Cekic, mens religionen spiller en lidt større – men stadig marginal – rolle hos Amiri. Ingen af forfatterne tilskriver islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet. Rashid og Amiri skriver tværtimod, at islam misbruges af muslimer til at fastholde rygtesamfundet, som grundlæggende strider imod islamiske værdier, mens Cekic italesætter islamiske værdier som almindelige menneskelige værdier.

I mit feltarbejde blandt muslimske kvinder i Mariam Moskeen har jeg bl.a. interesseret mig for, hvad der har foranlediget, at mine informanter forstår islam som kvindefrigørende eller bemyndigende. For segmentet af efterkommere, der er i tyverne (og ofte studerende), har Mariam Moskeen ikke været startpunktet for deres selvstændiggørelse; moskeen er snarere et stadie i en lang proces, kvinderne indledte i teenagealderen, og som fortsætter efter, at de eventuelt forlader moskeen igen. I flere tilfælde er denne proces startet med, at de har læst en af eller begge Rushy Rashids to biografier: *Et løft af sløret* (2000) eller *Bag sløret* (2003), som indtil 2009, hvor Özlem Cekic ud-

Jesper Petersen er ph.d. studerende på Lund Universitet, hvor han forsker i institutionaliseringen af islamisk feminisme i en euro-amerikansk kontekst.

gav *Fra Føtex til Folketinget*, var de eneste selvbiografier skrevet af en dansk, muslimsk, kvindelig efterkommer. Siden har Geeti Amiri i 2016 udgivet *Glansbilleder*, hvori hun – ligesom efterkommerne i Mariam Moskeen – angiver sin læsning af Rashids bøger som startpunktet for sin egen kamp: “Rushy Rashid var min opdagelsesrejsende ... Hendes vej til frihed og selvstændighed fik mig til at øjne muligheden for, at jeg kunne gøre det samme” (Amiri 2016, 46-47).¹ I denne artikel vil jeg analysere de karakterer, personlige relationer og den diskurs om islam, som forfatterne skriver frem i biografierne.

Rashids og Cekic’ selvbiografier har meget ens hændelsesforløb. Begge forfattere er døtre af gæstearbejdere, som kom til Danmark for at tjene penge til at skabe sig et liv i hjemlandet. Cekic’ forældre drømte om et hus og fyrre får, mens Rashids far drømte om en jordlod over for sine forældres hus og penge til at starte en butik eller et firma (Cekic 2009, 18-19; Rashid 2000, 25-26). De bruger imidlertid pengene på at skabe sig et liv i Danmark, hvor de fortsat bor. Begge forfattere er født i Danmark, men har været på længere ophold i forældrenes hjemland, hvor de også tager en del af deres skolegang. De indgår ligeledes begge arrangerede ægteskaber, som ender i skilsmisse. Cekic opnår sin frihed gennem skilsmissen, hvorefter hun blandt andet udlever sin nyvundne selvstændighed under en rejse til Indonesien og bliver gift med sin udkårne cirka tre år senere (Cekic 2009, 170-171). Rashid finder sin frihed, da familien fejrer hendes debut som nyhedsoplæser på TV3 Dagens Nyheder og dermed også anerkender hendes valg i livet. Herefter gør hun krav på selvbestemmelse over sit liv, og som konsekvens heraf flytter hun hjemmefra (Rashid 2000, 284-287). I *Et løft af sløret* forbliver spørgsmålet om frihed dog delvist uforløst, idet Rashid eksempelvis stiller spørgsmålet: “Ville de [familie og venner] stadig støtte mig, hvis jeg kom hjem og fortalte, at min udkårne var dansk?” (Rashid 2000, 285).² I sin næste bog *Bag sløret* (2003) afslører Rashid, at hun var blevet gift med en dansk mand inden udgivelsestidspunktet for *Et løft af sløret*, og førstnævnte bog handler derfor om den medfølgende konflikt og forsoning.

Hændelsesforløbet i Amiris selvbiografi er meget forskelligt fra ovennævnte. Amiri er født i Afghanistan og kom til Danmark som flygtning, da hun var fem år gammel. Hendes mor var nedbrudt af livet som kvinde i Afghanistan, mens faren

1. Siden har Zeinab Mosawi udgivet *Himlen over min fars tag* i samarbejde med Birgitte Vestermark. Desuden har Rashid udgivet *Du lovede, vi skulle hjem*, og Sara Omar har udgivet *Dødevaskeren*. De to sidstnævnte tilhører faktionsgenren (også kaldet autofiktion), hvor indholdet er faktuel, men fortællingen er delvis fiktion. Sherin Khankan har skrevet *Islam & Forsoning*, som til trods for at have biografisk indhold tilhører debatgenren. Hun har desuden udgivet *La femme est l'avenir de l'islam: Le combat d'une imame* i 2017 om sig selv og Mariam Moskeen. Jeg har valgt ikke at inkludere ovenstående bøger, eftersom de enten er skrevet med hjælp fra ghostwriters eller tilhører andre genrer.

2. Alle tre biografier italesætter danskere som noget fremmed i forhold til dem selv. Jeg har derfor fastholdt denne sprogbug i artiklen.

var mærket af krigen. De var begge kontanthjælpsmodtagere og havde svært ved at vænne sig til livet i Danmark. Amiri ser op til sin far, men han dør, da hun er fjorten år gammel, hvorefter hendes storebror bliver familiens overhoved. Mens Amiris far var stærk modstander af vold og gik ind for ligestilling mellem kønnene, er broren voldelig og forsøger at begrænse Amiris frihed. Moren, Zakia, griber ikke ind over for volden, hvilket får Amiri til at føle sig svigtet; hun tænker tilbage på sin far og konkluderer, at hendes ulykke skyldes hans død. Amiri forsøger gentagne gange at få hjælp af de sociale myndigheder, og da det endelig lykkes, flytter hun på krisecenter, hvorefter en lang turbulent periode starter. Langsomt indser Amiri, at hendes far ikke var ufejlbarlig; han havde blandt andet svigtet sin kone. Hermed opdager Amiri sin mors styrke og får dermed endnu et forbillede. Amiri frigør sig ved at rive glansbilledet itu:

For jeg håber på, at ligesom jeg læste Rushy Rashid og Amalie Skram og græd mig igennem deres bøger, fordi jeg kunne genkende mig selv, vil en anden ung Geeti kunne læse denne bog og genkende sig selv. Denne bog, skrevet mellem de vindstille og stormfulde dage, er dedikeret til alle de modige kvinder, der tør rive glansbilledet itu, fordi de ønsker frihed. (Amiri 2016, 284).

Som i ovenstående citat gør alle forfatterne gældende, at deres fortællinger blot er brudstykker af en fælles fortælling, som de deler med deres læsere. Rashid skriver eksempelvis om at være fanget mellem “det pakistanske” og “det danske”:

Det er min skæbne, i lighed med så mange andre anden-generations indvandrere at leve med skismaet om, hvilken side man skal vælge. Min historie er ikke enestående; der er mange andre unge, der går gennem de samme oplevelser. Både i Danmark, men også i andre europæiske lande. (Rashid 2000, 8).

Mine informanter i Mariam Moskeen har ligesom Amiri genkendt sig selv i Rashids historie og ligger således inde med andre brudstykker af fortællingen. Forfatterne skriver på den måde ikke kun deres egen fortælling; de skaber også en ramme (eller en hermeneutik) igennem hvilken, læseren kan se sit eget liv.

Din indvandrerkvinde, min supermor

Michel Foucault beskriver dannelsen af en ny ramme som en diskursiv skabelse af nye karakterer, relationer og strukturer, der kan genbruges af andre forfattere. Med udgangspunkt i Ann Radcliffes bog *The Castles of Athlin and Dunbayne* fra 1789, der var den første bog i gysergenren, viser Foucault, hvordan forfattere efterfølgende genanvendte de karakterer, relationer, strukturer et cetera, som Radcliffe havde skabt:

One could say that Ann Radcliffe not only wrote *The Castles of Athlin and Dunbayne* and several other novels but also made possible the appearance of the Gothic horror novel at the beginning of the nineteenth century; in that respect, her author function exceeds her own work ... Ann Radcliffe's texts opened the way for a certain number of resemblances and analogies which have their model or principle in her work. The latter contains characteristic signs, figures, relationships, and structures that could be reused by others. (Foucault 1994, 217).

Rashid, Cekic og Amiri skaber ligesom Ann Radcliffe en række nye karakterer – heriblandt den muslimske kvinde som rollemodel for kvindekamp. Rashid er den første til at fremskrive denne karakter, hvilket muliggør, at Amiri kan se sin egen mor som en rollemodel for kvindekamp. Siden har andre skrevet om deres mødre i skarp opposition til etablerede diskurser om den såkaldte indvandrerkvinde. Eksempelvis skrev Niddal el-Jabri den 16. marts 2016 en kronik i Information under rubrikken *Din 'indvandrerkvinde', min supermor*. Her reagerer han på ligestillingsminister Ellen Trane Nørbys italesættelse af indvandrerkvinden på kvindernes internationale kampdag den 8. marts ved at fortælle om sin mor, der har arbejdet hårdt, været en beundringsværdig supermor og har kæmpet for ligestilling (El-Jabri 2016). Ligeledes fejrede MINO den 8. marts 2018 kvindernes internationale kampdag ved at anerkende førstegenerationsmødrene for deres kvindekamp.

Rygtesamfundet

I denne artikel vil jeg analysere, hvordan Rashid, Cekic og Amiri fremskriver muslimske kvinder som rollemodeller for

kvindekamp. Alle tre forfattere skaber dog ydermere en række karakterer, som er relateret til rygtesamfundet, hvorfor jeg også vil fokusere på patriarken som produceret af rygtesamfundet snarere end som ophavsmanden hertil. Patriarkernes adfærd i biografierne forklares således primært med reference til rygtesamfundet snarere end med karakteristika ved deres personligheder.³

Begrebet *rygtesamfundet* optræder ikke i nogen af bøgerne og er endnu ikke optaget i Den Danske Ordbog. Det blev første gang anvendt den 28. juli 2014 i Politiken af Khaterah Parwani som betegnelse for den sociale struktur og det moralkodeks, der eksisterer blandt indvandrere på tværs af etniske skel, og som videreføres af et segment af deres efterkommere (Parwani 2014). Rashid, Cekic og Amiri italesætter primært rygtesamfundet med etniske betegnelser (eksempelvis “det pakistanske” eller “det afghanske”) eller som generationsforskelle; det vil sige forskellen på at leve i henhold til forældrenes moralkodeks eller i henhold til egne ønsker. Rygtesamfundet består desuden af sladder som håndhævelsesmekanisme, hvilket forfatterne beskriver detaljeret fra adskillige vinkler i alle tre biografier. Parwani forklarer i sin artikel “Vi nydanske kvinder må gøre op med rygtesamfundet”, at det er kombinationen af moralkodekset og sladder som håndhævelsesmekanisme, der er særligt problematisk for nydanske kvinder:

Bagtaleri har selvfølgelig ingen etnicitet eller religion. Alle gør det. Også i overklasseghettoerne i Nordsjælland. Men jeg vil vove at påstå, at det har større konsekvenser i de nydanske miljøer – især de meget traditionalistiske – fordi familien som institution stadig står stærkt og fortsat er et vigtigt socialt samlingspunkt. Et dårligt rygte i det nydanske miljø kan få store konsekvenser for en nydansk kvinde, og det påvirker ikke kun kvinden, men hele hendes familie. Sådan en piges familie kan i nogle tilfælde blive socialt ekskluderet fra det “gode selskab”. Dårlig pige-mærkatet kan medvirke til, at omgivelserne ser ned på en, ændrer adfærd omkring en, og det kan endda få betydning for bevægelsesfriheden for den enkelte kvinde. En familie, som har en datter, der har et dårligt ry, vil altid insistere på, at hun skal komme tidligt hjem, undgå biografture og at være sammen med veninder uden for hjemmet. Altså mere kontrol. (Parwani 2014).

3. Forfatterne ser dog ikke bort fra patriarkernes personlige ansvar for egne handlinger. Rashid og Amiri beskriver eksempelvis, hvordan henholdsvis deres storebror og farfar internaliserede de privilegier, rygtesamfundet havde givet dem som patriarker, hvilket kommer til udtryk i ofte vilkårlige og urimelige krav til deres omgivelser (Rashid 2000, 184-185; Amiri 2016, 40 og 51).

Siden Parwanis introduktion af begrebet har nydanske kvinder anvendt det flittigt i den offentlige debat (blandt andet Amiri og i mindre grad Rashid og Cekic). Rygtesamfundet er således en emisk betegnelse, som anvendes af nydanske kvinder (efterkommere) til at betegne deres forældres moralkodeks med fokus på sladderens som håndhævelsesmekanisme. I andre sammenhænge er dette blevet italesat som eksempelvis sladderens magt (Danneskiold-Samsøe et al. 2011, 252ff.), mødom på mode (Aamand og Uddin 2007) og social kontrol (Als Research 2011).⁴

Diskursen om kvindens seksuelle renhed og den medfølgende kønssegregering er central for alle definitionerne, hvilket formidles med en række metaforer, hvor et giftermål med en kvinde, hvis mødom ikke er intakt, eksempelvis beskrives "som at få en cola, der har været åben, når alt bruset er væk, og den er slap og doven" (Aamand og Uddin 2007, 85). Rashid, Cekic og Amiri står dog i en særlig situation, idet det danske samfund vanskeliggør kønssegregering, mens deres forældre pålægger dem at opretholde den, hvilket blandt andet inkluderer forventningen om, at de indgår et arrangeret ægteskab, når tiden kommer dertil. Her er det vigtigt at bemærke, at *pardah* (kønssegregering) i forældrenes hjemlande er et højt værdsat ideal (Papanek 1973), som videreføres af et segment af efterkommere i Danmark,⁵ mens rygtesamfundet er et negativt ladet begreb med fokus på de konsekvenser, idealet har for nydanske kvinder.

Rashid, Cekic og Amiri frigør sig fra rygtesamfundet ved at rive glansbilledet itu, og de performer således en overskridelse af rygtesamfundets moralkodeks. Denne type af performance har i de seneste år også fundet sted uden for litteraturen. Eksempelvis har Bremen teater to gange haft udsolgt til forestillingen *Den nydanske kvindekamp*, som for Geeti Amiris, Khaterah Parwanis og Halime Oguz' vedkommende inkluderede en bekendelse af, hvad rygtesamfundet og dets moralkodeks havde udsat dem for.⁶ Opgøret med rygtesamfundet har ligeledes spredt sig til andre platforme og genrer, hvilket blandt andet ses i DR's satireshow *Det slører stadig*, som laver satire over moralkodekset og de værdier, som rygtesamfundet gør gældende.

Islam er kun perifert behandlet af Rashid og Cekic, mens religionen spiller en lidt større – men stadig marginal – rolle

4. Moralkodekset minder om – uden at være identisk med – det moralkodeks, som borgerskabet gjorde gældende for Sædelighedsfejden i 1880'ernes Danmark. Georg Brandes og Amalie Skram, som Amiri nævner flere gange i sin selvbiografi, spillede (blandt flere forfattere) vigtige roller under opgøret med det borgerlige moralkodeks, som blandt andet ophøjede det arrangerede ægteskab og vendte det blinde øje til, når gifte mænd havde sex uden for ægteskabet. Naturalisterne, som denne gruppe forfattere blev kaldt, argumenterede derimod for det frie, naturlige kærlighedsforhold, hvilket krævede et opgør med borgerskabets moralkodeks og det medhørende, disciplinerende rygtesamfund.

5. Papanek (1973) argumenterer for, at idealet om *pardah* er højt værdsat fra Marokko til Indonesien til trods for, at praksis – selv inden for korte distancer – kan være meget varierende.

6. Hertil stod Natasha al-Hariri i kontrast ved ikke at have noget at bekende, idet hun havde haft en ganske almindelig opvækst.

hos Amiri. Jeg har dog valgt at inkludere en analyse af islams rolle i biografierne til sidst i artiklen, selvom forfatterne hverken tilskriver islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet. Rashid og Amiri skriver tværtimod, at islam misbruges af muslimer til at fastholde rygtesamfundet, som grundlæggende strider imod islamiske værdier, mens Cekic italesætter islamiske værdier som almindelige menneskelige værdier. Det er denne diskurs om misbrug af islam, jeg belyser sidst i artiklen.

Muslimske kvinder som rollemodeller for kvindekamp

Rashid og Cekic er født og opvokset i Danmark, men de har som nævnt ovenfor begge boet og taget en del af deres skolegang i forældrenes oprindelseslande. For Cekic' vedkommende var hjemsendelsen forårsaget af, at forældrene ikke havde overskud til at passe deres tre børn, samtidig med at de arbejdede for at skaffe penge til at købe et hus og fyrré får i deres hjemlandsby (Cekic 2009, 31-32). For Rashids vedkommende var hjemsendelsen forårsaget af pres fra familien i Pakistan, der ikke mente, at dansk kultur var sundt for en ung pakistansk pige. Efter at Rashids far på nært hold havde oplevet rødstrømpebevægelsens bh-afbrændinger og topløse marcher gennem Strøget, gav han familien ret og sendte Rashid hjem til sin familie i Pakistan (Rashid 2000, 33-34). Både Rashid og Cekic knytter tætte bånd med stærke kvinder, som kæmper for frihed og bemyndigelse inden for rygtesamfundets begrænsninger. Rashid knytter sig til sin faster, Mimi, mens Cekic inspireres af sin mormor, Fadime, og begge forbilleder spiller en central rolle i biografierne.

Cekic beskriver, hvordan hendes mormor Fadime begyndte sin kamp allerede som teenager. Her brød hun med rygtesamfundets normer, da hun stak af for at blive gift med den mand, hun elskede, efter at hendes onkel havde sagt nej til ægteskabet (Cekic 2009, 36). Senere i livet, da hendes ægtemand blev fængslet, nægtede hun at tage rollen som enke⁷ på sig; ingen skulle ynke hende (Cekic 2009, 37-38). Herefter følger historien om, hvordan Fadime overtager sin mands rolle ved eksempelvis at køre hestevogn:

7. Det er i patriarkalske samfund almindeligt, at en gift kvinde betegnes som enke, hvis hun er alene på ubestemt tid. Det skyldes, at hun uden en samboende ægtemand hurtigt vil få samme behandling som en enke af det omgivende samfund.

På det tidspunkt var en hestevogn mændenes domæne. Kvinder måtte ikke køre dem. Alligevel åbnede min mormor porten i gårdspladsen, satte sig op i hestevognen og bad sine børn om at hoppe om bord ... Det var uhørt. Et opsigtsvækkende brud på normer og kønsroller i landsbyen og dens kultur. Det kunne hun ikke mene, min mormor. En kvinde kunne på ingen måde køre en hestevogn gennem landsbyen på egen hånd. Men sådan så min mormor ikke på det. Porten var åben, og her kom hun i egen hestevogn ... I landsbyen varede det ikke længe, før alle vidste, hvad der var sket. Den skøre Fadime havde i ensom majestæt styret sin vogn ned gennem byen og ud på marken. Hun havde ført sig frem som et mandfolk. Man snakkede om det i ugevis. Det var en sensation. Men for min mormor var det meget mere end det. Hun havde opnået, hvad hun ville. Hun havde fra den ene dag til den anden demonstreret, at nok var hendes mand ude af billedet, men hun havde tænkt sig at overtage hans position, hans job og ansvar – stik mod al sædvane for kvinder i hendes situation. Der kunne ikke blive tale om, at hun skulle pacificeres eller blive afhængig af andre. (Cekic 2009, 38-39).

Cekic har ikke selv oplevet ovenstående episode; hun fik historien fortalt af sin mor, som dermed blev formidleren af den frigørende og bemyndigende narrativ: “Da jeg hørte historien, var det netop denne indstilling, jeg tog til mig. Der var noget, jeg kunne bruge i mit liv på det tidspunkt: Som kvinde skal man ikke lade sig kue, men være klar til at kæmpe for sin sag og sin selvstændighed.” (Cekic 2009, 39). Cekic’ mor skildrer en række episoder, hvor Mande-Fadime (*Erkek Fadime*), som hun blev kaldt, havde optrådt med myndighed, og dermed inspirerede hun Cekic. Ved sin mands fængsling overtog Fadime straks hans faste plads ved bordet og forsørgerrollen. Hun tog endda flere af landsbyens omsorgssvigtede børn, der havde mistet en af deres forældre, til sig som plejebørn, indtil hun havde tretten munde at mætte (Cekic 2009, 38-40). Når hendes rolle som familiens overhoved blev udfordret, reagerede hun straks ved at hævde den. Eksempelvis greb hun jagtgeværet, da en mand kom til hendes dør og overfusede hende verbalt på grund af et mindre anliggende. Manden begyndte straks at undskylde, mens han langsomt bevægede sig ud på gårdsplad-

sen og tog flugten; Fadime fulgte efter ham og affyrede varsels-skud (Cekic 2009, 42). Da Cekic ankom til Tyrkiet, hvor hun skulle starte i tredje klasse, oplevede hun selv, hvordan Fadime håndterede sin mands fravær:

Da jeg boede hos hende, så jeg det med mine egne øjne: Når hun kom ind i en forsamling, rejste mændene sig op. De respekterede hende på lige fod med andre mænd. Og ikke nok med det. Hun gik et skridt videre. Hun rakte hånden frem mod mændene og stillede sig afventende an. Så rejste de sig op igen og kyssede hendes hånd. Det var et utroligt syn i et mandsdomineret landsbysamfund. (Cekic 2009, 40).

Cekic oplever, hvordan hendes mormor overkom alle udfordringer, selvom hun hverken kunne læse eller skrive, og hun blev et forbillede for Cekic' egen frihedskamp senere i livet. Det er imidlertid tydeligt, at Cekic og Fadime har meget forskellige syn på kønsroller. Under et besøg i Danmark observerer Fadime de danske kvinder og konkluderer, at disse kvinder er undertrykte, eftersom deres ægteskaber er et eksempel på den dobbelte byrde; de skulle både holde hus og forsørge familien: "Hun var ikke sen til at drage sin konklusion: Den danske ligestilling er indbildt. Disse kvinder udførte dobbeltarbejde. De var blæksprutter. De havde mange arme og kunne alle mulige ting på én gang – og hvor var for øvrigt deres mænd?" (Cekic, 2009, 151-152). I Fadimes øjne er manden familiens forsørger, men hun ser danske kvinder, der drager af sted med børnene om morgenen, når de skal på arbejde, hvorefter de vender hjem med både børn og indkøbsposer til aftensmaden. Det vil sige, de arbejder (forsørger økonomisk), passer børn og holder hus, mens deres mænd kun delvist varetager deres forsørgerrolle. Manglen på en mandlig forsørger har imidlertid også påvirket Fadime, og da Cekic var blevet skilt, opfordrede hun hende til at forblive uafhængig:

En kvinde har kun frihed, hvis hun er i stand til at klare sig selv økonomisk. Og det kan jeg se, at du har formået. Derfor vil mit råd til dig være: Vær fri. Arbejd, så meget du kan. Vær ikke afhængig af nogen – især ikke af mænd. Du er ung og smuk. Alle slutninger er starten på noget nyt. (Cekic 2009, 153).

Selvom Cekic og Fadime har meget forskellige syn på kønsroller og idealiserer kvindefrihed på meget forskellige måder, så bliver

Fadime Cekic' forbillede for kvindekamp, og Cekic fejrer hende hvert år til kvindernes internationale kampdag. Cekic beskriver eksempelvis, hvordan hun havde Fadime i tankerne, da hun skulle samle kræfter i den hårde tid efter sin skilsmisse og frigørelse:

Det var helt i min mormors ånd. Jeg havde hverken hestevogn eller jagtgevær til at understrege min selv-tændighed eller viljestyrke med, men kampen var på en måde den samme. Det gjaldt om at finde sig selv og blive uafhængig. Det gjaldt om at sætte spørgsmålstejn ved de fastlagte sociale og kulturelle mønstre, og kunne de ikke holde til et nærmere eftersyn, måtte de falde. (Cekic 2009, 171).

Ligesom Cekic knyttede Rashid sig til et nært familiemedlem, mens hun boede i Pakistan. Hun spejler sig i sin faster Mimi (Rashid 2000, 51), som gentagne gange rådede hende til at fokusere på sin uddannelse og udsætte et eventuelt ægteskab så længe som muligt. Mimi støttede desuden Rashid i nogle af hendes kampe, såsom da hendes far pludselig fra den ene dag til den anden, mens hun gik i 8. klasse, besluttede, at hun ikke måtte gå i kortærmede kjoler mere. Da Rashid kort efter ankom til Pakistan med sin far, greb Mimi straks til handling: "Det første, Mimi gjorde den næste dag, var at kigge hele min garderobe igennem. Hun tog resolut alle mine langærmede kjoler frem og klippede ærmerne af. Jeg turde ikke tage dem på, men blev forsikret om, at hun nok skulle tage balladen." (Rashid, 2000, 56). Balladen kom straks efter, da faren fik øje på sin datter uden ærmer:

Da min far fik øje på mig og begyndte at gøre indvendinger, fik han da også straks svar på tiltale af Mimi. Hans argument lød, at det er vigtigt for en kvinde at bevare sin ærbarhed, og derfor skulle jeg "dækkes til", så jeg ikke "fristede". Mimi replicerede, at hvis han udstyrede mig med tilstrækkelig selvtillid og selvværd, ville det aldrig blive ærmelængden, der blev afgørende for, om jeg forstod at opføre mig inden for rimelighedens grænser ... Siden har han aldrig brokket sig over korte ærmer. (Rashid (2000, 56).

Mimi og Fadime minder om hinanden, idet begge optræder med autoritet og rykker grænserne for kvinders udfoldelse.

Dette står i skarp kontrast til Amiris mor, Zakia, som bliver en rollemodel gennem en selvudslettende kamp for sine børns skyld.

Amiri indleder sin bog med at sige: "Jeg har set min mor dumpe til eksamen i moderskab, ellers ville jeg ikke sidde og skrive det her" (Amiri 2016, 10), hvorefter hun udnævner sin far til familiens feminist (Amiri 2016, 27). Hun kalder ham gentagne gange for sin Georg Brandes (se for eksempel Amiri 2016, 134 og 231) og for sin mors redningskrans (Amiri 2016, 27). I løbet af skriveprocessen opdager Amiri imidlertid sin mors store lidelse og dermed også hendes styrke. Hun har været gift tidligere og havde to børn på henholdsvis to og tre år, da hendes første ægtemand blev dræbt. Uden levegrundlag var hun derfor i en alder af blot 18 år nødsaget til at vende hjem til sit barndomshjem i Kabul. Her måtte hun "forsørge sig selv, for selv om det hedder sig, at i Afghanistan tager familien sig af sine egne, så blev hendes brødres arbejdsmoral kun lovprist, fordi de var mænd, ikke fordi de faktisk var handlekraftige" (Amiri 2016, 24). Amiri beskriver denne hårde kamp for overlevelse som kvinde i Kabul og sammenligner den med kvindeoprøret i Danmark: "Mens kvinderne herhjemme i Danmark gik på barrikaderne, sendte nabokonerne i min mors barndomskvarter hende mistænksomme blikke, når hun forlod hjemmets bastion for at skaffe til dagen og vejen" (Amiri 2016, 24). Efter seks år var Zakias kræfter opbrugt, og hun indgik sit andet ægteskab med Amiris far, som blev hendes redningskrans:

Da mine forældre blev gift, var de som sagt begge blevet alene. Min far havde fået de børn, han skulle have, så navnet Amiri kunne gå videre, mens min mor opfostrede to børn, mens hun endnu selv var et barn. Hun ville tilbage fra de døde, og han ville have en hustru, han kunne nyde livet med. Hun var 24 år. Han havde en datter på 24 år. (Amiri 2016, 149).

Hermed fik Zakia en forsørger, men det var blot starten på en lang række andre lidelser. Stedbørnene, hvoraf en var jævnaldrende, foragtede hende og ydmygede hende dagligt. Ligeledes måtte hun i forbindelse med ægteskabet – efter afghansk skik – give afkald på sine børn, som blev anbragt hos hendes mor. Kun ved særlige lejligheder måtte de besøge hende, og afsavnet blev hurtigt ubærligt for både Zakia og hendes børn (Amiri

2016, 160-161). Da Amiri hører om disse ting blandt andre, indser hun, at hendes far ikke har været perfekt eller har handlet som en feminist i forhold til sin kone. Det går op for hende, at hendes far både har været en elendig far for sine børn, og at Afghanistans fremtid ofte betød mere for ham end hans egen familie: "I samme øjeblik erkendte jeg den bitre sandhed: Hans [farens] børn og hustru var aldrig det vigtigste for ham – det var hans visioner om et bedre Afghanistan, som han var villig til at ofre alt for, herunder sin egen familie." (Amiri 2016, 234). Zakia fik dog tingene til at fungere for sine børn og led i stilhed:

Selv om alt fremstår meget mere nuanceret for mig i dag, kan jeg stadig blive pissevred på min mor over, at hun påtog sig rollen som den store martyr. For hvorfor kunne hun ikke bare, før min far døde, fortælle mine søskende og mig om, hvor dårlig en ægtemand og egoistisk en far han i virkeligheden var? (Amiri 2016, 256).

Zakia havde til gengæld taget sig af familiens børn, og hendes største ønske var, at de skulle bryde den sociale arv og få en god fremtid. Hun var derfor henrykt, da hun som flygtning i Indien kunne sende sine børn i privatskole (Amiri 2016, 190). Amiri bliver i løbet af bogen opmærksom på de mange episoder, hvor hendes mor havde draget omsorg for hende med de få ressourcer, hun rådede over. Ligeledes kan hun se, at Zakia har fastholdt sine børns billede af faren som den store feminist, eftersom det var i alles interesse. Det er patriarken, der giver familien en identitet og omdømme udadtil, hvilket er vigtigt for alle i familien.

Amiris mor minder om Cekic' mormor, idet begge har kæmpet en lang kamp og har været enker i en stor del af deres liv. Amiris mor er imidlertid ikke triumferende ligesom Cekic' mormor. Hendes kamp har været selvudslettende, og hun har lukket sig om sig selv:

Min mor har aldrig sluttet fred med skæbnen. Hun er en lukket bog, og der skal et mirakel til, hvis man skal nå at læse et kapitel om hendes liv, før bogen lukker sig igen og efterlader én i fortvivlet vildrede med, hvordan kapitlet mon ender. Jeg har hele mit liv forsøgt at læse et af hendes livskapitler færdig, men hun lukker bogen, før jeg har nået at læse indledningen.

Amiris mor adskiller sig også fra Fadime og Mimi, idet hun har det direkte ansvar for Amiris opvækst. Derfor kan Amiri – i modsætning til Rashid og Cekic – ikke vælge blot at lade sig inspirere af sin rollemodels styrke, eftersom hendes mor har direkte indflydelse på hendes opvækst, og det er her, Amiri føler sig svigtet. Da Amiris far døde, overtog hendes bror rollen som familiens overhoved, og moren støttede op om dette, eftersom hun mente, at det var i Amiris og hendes søstres egne interesser:

Det var ikke kun inden for hjemmets fire vægge, at han [broren] udøvede vold. Det var også, hvis han så mine søstre i byen et sted, hvor de ifølge ham ikke måtte opholde sig. Engang fandt han dem til en fest i fritidssklubben. Der blev ikke serveret alkohol, og festen sluttede kløkken 22, men han blev rasende og gav min ene søster en lussing. Derefter slæbte han dem hjem for øjnene af alle, hvorefter de blev yderligere skældt ud og bebrejdet af min mor. For sådan var det, når man ikke adlød en beskyttende bror, sagde hun. Vores mor accepterede, at han brugte vold, for det var han ifølge hende i sin gode ret til. Afghanske brødre opdrager deres søstre af kærlighed. (Amiri 2016, 40).

I rygtesamfundet, som er temaet for næste afsnit, er det yderst vigtigt, at kvinder beskytter deres eget og dermed også familiens omdømme, og indtil de er i stand til at gøre dette selv, beskytter forældrene dem ved eksempelvis at begrænse deres sociale liv. Broren bliver således ansvarlig for at beskytte sine søskendes omdømme, hvilket medfører en forpligtelse til at regulere deres adfærd, sådan at de eksempelvis ikke bliver set til en fest, hvor der serveres alkohol.

Rygtesamfundet og patriarken

Biografierne er affattet på dansk, hvilket medfører, at forfatterens meningssystemer er tilpasset og afgrænset en dansk-sproglig og -kulturel referenceramme. Amiri forklarer eksempelvis, at hendes forældres modersmål ikke har et ord for kæreste, og alle forfatterne anvender af og til fremmedord eller finder danske udtryk for fænomener, der ligger uden for det dan-

ske sprogs forståelseshorisont. Eksempelvis anvender Amiri ordet *toba* fra dari til at beskrive en “vanæret” kvinde (Amiri 2016, 79), mens Rashid forsøger at oversætte det tilsvarende urdu-begreb til dansk med andenrangskvinde og “falden kvinde” (Rashid 2000, 202). Anførselstegnene er Rashids egne og angiver, at oversættelsen ikke er tilfredsstillende. Denne *toba*, andenrangskvinde, faldne kvinde eller dårlige pige (se Parwani ovenfor) er central for diskursen om rygtesamfundet, idet alle kvinder frygter denne status, og ingen ønsker at være relateret til sådan en kvinde – hverken som ven eller som familie. Der eksisterer endnu ikke et begreb på dansk til at betegne en sådan kvinde, hvilket medfører, at forfatterne må skabe karakteren ved gentagne gange at væve hende ind i fortællingerne.

Ligeledes opstår der en kulturel-sproglig oversættelsesvanskelighed, når Rashid skal beskrive den anseelse, hendes far nyder i det pakistanske miljø. Rashid anvender ordet *respekt*, men indskyder, at det ord, hun refererer til (*izzat*), egentlig betyder ære på urdu, og den læser, som kender ærens betydning i de pakistanske miljøer, vil forstå, hvad hun mener (Rashid 2000, 98). *Izzat* består blandt andet i at undgå, at familiens kvinder får status som andenrangskvinder, hvilket blandt andet opnås ved at begrænse deres udfoldelsesmuligheder.⁸ Problemstillingen ligger tæt op ad den klassiske skelnen mellem kilde- og læserorienterede oversættelser: “Should a translation lead the reader to understand the linguistic and cultural universe of the source text, or transform the original by adapting it to the reader’s cultural and linguistic universe?” (Eco 2015, 22). Den grundlæggende problemstilling er, at sprog og kulturer har forskellige referencerammer, og at diskurser derfor ikke kan oversættes i deres helhed.

Alle tre forfattere beskriver rygtesamfundet som et moralkodeks, der fastholdes ved hjælp af sladder som disciplinerende mekanisme. Det vil sige, at hvis man ikke lever op til moralkodekset, så rygtes det, hvilket både rammer ens personlige og ens families omdømme. Sidstnævnte er vigtigt, fordi enhver i rygtesamfundet gennem hele sit liv er nødt til at indtænke hensynet til sine nærmeste, når han/hun agerer. Ligeledes må enhver også sørge for, at hans/hendes nærmeste ikke træder ved siden af for at kunne bevare sit eget omdømme. Således kan eksempelvis en skilsmisse have vidtrækkende konsekvenser for mange andre end en selv:

8. For en uddybende forklaring se Papanek 1973, 318f.

Da min far døde, døde min søsters ægteskab også; hun tog mod til sig og blev skilt. Samtidig med at min søsters valg førte hende til krisecentrets dør, blev vi tre ugifte piger forvist fra Edens have, fordi vi blev vurderet i forhold til min storesøster. Hvis én søster har vendt ryggen til ægteskabet, så bliver de yngre søstre også stemplet af det afghanske samfund og anset for at være kvinder, der vil ende med at blive skilt fra deres mænd. (Amiri 2016, 83-84).

Konsekvensen af skilsmissem var, at søsteren havde bragt skam over alle i familien: "Min mor skammede sig over hende, og familiens såkaldte overhoved, min storebror, var parat til at tæske hende gul og blå, fordi hun havde bragt skam over familien ved at forlade sin mand" (Amiri 2016, 41). Det er vigtigt at bemærke, hvordan rygtesamfundet skaber en forventning om, at storebroren som familiens overhoved skal straffe sin søster; ellers vil det rygtes, at han ikke lever op til sin rolle som overhoved. Ydermere skal det bemærkes, hvordan storebroren i henhold til moralkodekset er blevet ydmyget af sin søster og kan risikere hån og latterliggørelse på baggrund af hendes handlinger. Således er patriarkrollen ikke en rolle, han tilkæmper sig; det er en rolle, han påtvinges gennem omgivelsernes forventninger til ham. Med andre ord formes eller produceres Amiris bror som patriark af rygtesamfundet.

I rygtesamfundet forventes piger at forblive jomfruer, indtil de skal giftes, og en vigtig del af familiens ære beror på, at der på ingen måde kan sættes spørgsmålstegn ved den enkelte piges eller kvindes jomfruelighed. Omdømmet må beskyttes i en sådan grad, at eksempelvis Rashid, mens hun gik i 3. klasse, blev forbudt at være sammen med sin veninde, fordi hendes far havde set veninden holde i hånd med en dreng. Rashid lærte snart "at det var forbudt at have drengevenner og i det hele taget have noget som helst med drenge at gøre. Det eneste hankønsvæsen, man kunne have et forhold til, var den mand, man blev gift med – og først *efter*, man var blevet gift. Alt andet var udelukket" (Rashid 2000, 53-54). Rashids fars handlinger kan i henhold til moralkodekset anses for at være ansvarlige og motiveret af kærlighed og omsorg for sin datter, hvilket hun vil værdsætte, når dagen for hendes bryllup kommer. Uden denne omsorg risikerer hun at blive en andenrangskvinde, hvilket både vil ramme hendes familie og give hende selv udsigt til et dårligt liv.

Efter indgåelse af det arrangerede ægteskab forklarer Rashid, at der venter et liv, hvor man sammen med sin mand stræber opad i samfundet, hvilket indebærer, at man følger moralkodekset, som blandt andet dikterer, at kvinden skal gå hjemme: "De færreste pakistanske mænd vil tillade, at hustruen arbejder uden for hjemmet. Det blev – og bliver stadig – betragtet som en decideret krænkelse af det mandlige familieoverhoveds ære." (Rashid 2000, 33). Det vil sige, at en ny patriark skabes, og for at få status og anseelse i rygtesamfundet tvinges både brud og gom til at følge moralkodekset og siden opfostre deres børn til det samme.

Familiens mulighed for at finde en god mand til Rashid (og desuden at bevare sit gode omdømme) er tæt forbundet med, at Rashid følger moralkodeksets regler og ikke kan mistænkes for nogen form for usædelighed. Derfor var det en meget alvorlig situation, da Rashid som 14-årig blev taget af sin mor i at ses med en ung pakistansk fyr ved navn Junaid, selvom det mest vovede, parret havde gjort, var at holde i hånd. Junaid tog konsekvensen af, at de var blevet afsløret, og han foreslog derfor Rashid, at han kunne fri formelt, hvorefter Rashid gjorde en ende på forholdet; hun havde ingen anden udvej. Det er vigtigt at bemærke, at rygtesamfundet i denne situation ramte både Junaid og Rashid, eftersom begge måtte opgive deres forældelse. Efterfølgende følte Rashid enorm skam over at have vanæret sin far: "Jeg fik det ondeste blik af min far og blev bedt om at holde mig langt ude af syne – jeg havde vanæret ham. Jeg var også selv ked af det, skammede mig og følte mig som verdens dårligste menneske." (Rashid 2000, 64-65). En uge senere blev Rashid kaldt ind til sine forældre, hvor moren tilbød, at Rashid kunne blive gift med Junaid, hvis det virkelig var det, hun gerne ville:

Hun [moren] sagde også, at hvis jeg gerne ville giftes med Junaid, skulle jeg sige det. Men jeg skulle tænke mig rigtig godt om. Jeg var kun 14 år og havde hele livet foran mig. Hendes råd var, at jeg skulle koncentrere mig om min uddannelse og lade alt det andet vente, til tiden var inde. Så skulle hun og far nok gøre, hvad de kunne for at finde en god mand til mig. Men hvis jeg skulle have lov til at få en uddannelse, måtte jeg virkelig holde mig langt væk fra lignende episoder – ellers ville hun og far sørge for at få mig "afsat" hurtigst muligt. (Rashid 2000, 65).

Rashids forældre var ikke imod, at Rashid blev gift med Junaid, selvom hun allerede var lovet væk til sin fars ældste brors søn (Rashid 2000, 62). Hendes forbrydelse var snarere, at hun ved at date havde risikeret at sætte familiens ære over styr, og dermed havde hun svigtet sine forældres tillid. Citatet ender med genoprettelsen af tilliden, som er nødvendig for, at Rashid kan fortsætte sin uddannelse og et løfte fra forældrene om en god ægtemand; ellers ville hun blive gift hurtigst muligt, så hun ikke længere kunne skade familien.

Tillidspagten mellem forældre og datter består således af, at datteren lover at følge rygtesamfundets normer, sådan at hun ikke skader sin familie, mens hun til gengæld får en smule frihed og loves et lykkeligt liv med en god ægtemand. Rashid og også Cekic indgår denne pagt og arrangerer ægteskaber i samarbejde med deres forældre, mens Amiri ser på sine omgivelser og konkluderer: "En af de største løgne i en afghansk piges liv er, at hvis du adlyder dine forældre og er en god pige, vil lykken tilsmile dig, og livet give dig masser af glæder" (Amiri 2016, 23). Cekic og Rashid kommer gennem erfaring til samme konklusion som Amiri efter henholdsvis et og to fejlslagne arrangerede ægteskaber (Cekic 2009, 47-56; Rashid 2000, 9).

Både Rashids og Cekic' forældre udtrykker omsorg og kærlighed for deres døtre ved at beskytte dem imod rygtesamfundet i den udstrækning, det er muligt. Således er begges fædre aldrig mere end et telefonopkald væk, og de sætter deres døtres velbefindende i de arrangerede ægteskaber over eventuelle statustab i forbindelse med skilsmisser. Ligeledes agerer de bolværk mod det store antal bejlere, som banker på familiernes døre, når de besøger hjemlandet; dog forventer de samtidig, at deres døtre accepterer en af bejlerne en dag. Rashids far taber eksempelvis ansigt for sin datters skyld adskillige gange, da Rashid bliver ved med at afvise bejlere:

Da jeg kort tid efter blev kaldt ind ved siden af, fortalte jeg far, at jeg var ked af at være til så meget besvær, men at jeg ikke kunne forestille mig at leve sammen med den dreng [bejleren], der sad i stuen. Hvis min far krævede det, ville jeg gerne ofre mit liv og sige ja. Men han skulle vide, at det ikke var med min gode vilje. Far blev afsindig rasende og råbte, at jeg kun var ude på at vanære ham ... Lidt efter tog vi hjem. Hele vejen blev jeg bebrejdet, at jeg

havde ødelagt min fars gode ry ved at afvise dette ægteskabstilbud. Han havde bedt sine gode venner om hjælp til at finde en passende mand til mig, men jeg havde bare gjort ham til grin. (Rashid 2000, 196).

Rashids far er splittet, eftersom han som familiens overhoved skal opretholde familiens gode omdømme samtidig med, at han ønsker, at hans datter skal være lykkelig. Det vil sige, at rygtesamfundet skaber forventninger til begges adfærd; Rashid skal ære sin far, mens faren skal optræde som et godt familieoverhoved, der skaffer sin datter en god ægtemand. I den citerede situation fokuserer han på, at Rashid ikke kan forvente kærlighed uden at arbejde for den gennem ægteskabet.⁹ Hans datter er imidlertid splittet mellem "det danske" og "det pakistanske": "Indimellem kunne jeg blive gal på mig selv og min forældre. 'Hvorfor skal det være så svært for mig? Hvorfor er mine forældre ikke i stand til at finde en sød og forstående mand til mig? Det virker ikke, som om det er et problem for deres venner at få giftet deres døtre godt.'" (Rashid 2000, 279). På andre tidspunkter har Rashid det omvendt:

Mest af alt stillede jeg mig selv det spørgsmål, om det virkelig var dette [ægteskabet], der var formålet med mit liv? Det kunne da ikke være meningen, at jeg indtil nu havde levet, som min *far* ville have det. Og snart skulle jeg – for resten af livet – leve, som min *mand* ønskede det. Hvornår kom turen til mig? Hvornår kunne jeg leve, som *jeg* gerne ville? (Rashid 2000, 126).

Cekic og Amiri beretter om en lignende splittelse og om perioder af deres liv, hvor de har internaliseret det henholdsvis tyrkiske og afghanske (Cekic 2009, 111; Amiri 2016, 83).

Friheden til at leve, som man gerne selv vil, er ikke forenelig med at være en del af rygtesamfundet, og det er konflikten kerne. Så længe man er en del af rygtesamfundet, kan ens frihed skade ens nærmeste, hvilket medfører, at nogle familier reagerer ved at udstøde dem, som trodser moralkodekset. Det er den eneste måde, hvorpå familien kan bevare sit omdømme. Amiri forklarer dette med en reference til æblet i Edens have som symbol for friheden: "Når en afghansk kvinde spiser af æblet, udstødes hendes forældre også, fordi de ikke har været i stand til at holde hende fra at træde ved siden af" (Amiri 2016, 80). Det medfører, at eksempelvis Rashid og Amiri hemmelig-

9. Alle tre forfattere beskriver kærlighed i rygtesamfundet som et produkt af ægteskab og ikke en forudsætning herfor. Se for eksempel Amiri 2016, 87.

holder en del af deres liv, hvilket i perioder bliver en form for dobbeltliv. Det vil sige, at friheden opnås ved at opbygge tillid hos forældrene og samtidig bryde den i hemmelighed.

Rashids og Cekic' situation kompliceres yderligere i forhold til ovenstående af, at de også skal forholde sig til et rygtesamfund og moralkodeks i deres forældres hjemlande. Da Rashid søger om skilsmisse fra sin første ægtemand (som hun lever sammen med i Danmark), aktiverer han rygtesamfundet i Pakistan, hvilket lægger Rashid under et stort pres fra alle sider; hun bliver dog beskyttet af den nære del af sin familie og opnår skilsmissen (Rashid 2000, 159-163, 168-170). Det vil sige, at på grund af de tætte bånd mellem Rashids familie i Danmark og i Pakistan, har Rashids handlinger konsekvenser for mennesker på begge sider af kloden. Cekic beskriver ligeledes, hvordan hendes svigermor styrede en stor del af hendes liv:

Oftere og oftere så jeg, at de instrukser, der styrede mit liv, kom langvejs fra. Helt fra Tyrkiet. Det viste sig hurtigt, at min mands familie, og især hans mor, havde nogle meget præcise og urokkelige forventninger om, hvordan vi skulle indrette os og leve vores liv på Nørrebro. Min svigermor fastlagde alt i forbindelse med vores ferier – hvor, hvornår og sammen med hvem. Hun havde ganske bestemte meninger om de møbler, vi skulle have i vores lejlighed. Det gjaldt både deres udseende og deres pris. Penge skulle vi ikke bruge mange af. Og endelig, da jeg efter to års ægteskab blev gravid, gjorde hun, hvad hun kunne f.eks. for at bestemme barnets navn. (Cekic 2009, 112).

Efterfølgende forklarer Cekic, at hendes svigermor var uforstående over Cekic' økonomiske uafhængighed og blandt andet ikke mente, at hun skulle have sit eget dankort. Ligeledes mente Cekic' mand, at hun skulle bede om lomme penge snarere end at råde over sine egne penge. Rashid beskriver lignende begrænsninger i forbindelse med sine to første ægteskaber, hvilket blandt andet fører til, at hun i planlægningen af sit tredje ægteskab stiller krav om ikke at skulle bo hos sin svigerfamilie (Rashid 2000, 256).

Det er vigtigt at understrege, at forfatterne beskriver rygtesamfundet som undertrykkende for alle. Det er eksempelvis ikke kun kvinder, der bliver tvangsgift; det bliver mænd også:

“Vi taler oftest om tvangsægteskabet set fra kvindens perspektiv. Men tvangsægteskabet er også en tvang for manden, og for ham kan det i lige så høj grad føles som en straf at blive gift med et menneske, han ikke elsker eller selv har valgt.” (Amiri 2016, 142). Ligeledes er der også mænd, som ikke kan komme ud af deres ægteskaber (Rashid 2000, 177-178). Det betyder imidlertid ikke, at mænd og kvinder er ligestillet i rygtesamfundet, men det er vigtigt at være opmærksom på, hvordan mænd påvirkes af rygtesamfundet, hvis man vil forstå deres handlinger over for kvinderne. Desuden er det vigtigt ikke at overse den rolle, kvinderne spiller som håndhævere af rygtesamfundets moralkodeks:

Kvinder, der vælger at følge deres hjerte, mødes af kvinder, der aldrig har gjort det. De hjerteløse kvinder vil stå klar – ikke til at gribe kvinden, når hun falder, men til at minde hende om det forkerte i det valg, hun har truffet. De vil stå samlet – ikke for at støtte kvinden, men for at bebrejde hende. (Amiri 2016, 84).

Med andre ord opretholdes rygtesamfundet både af mænd og kvinder.

Islam

Islam optræder i alle tre biografier som både projektioner af egne følelser og som reference til noget eksternt, der påvirker hovedpersonerne. Rashid definerer eksempelvis islam som værende i overensstemmelse med hendes egne ideer om demokrati og kvinders rettigheder. Samtidig definerer hun afvigelse fra denne forståelse som værende i modstrid med Koranen og islam:

Jeg er ikke et sekund i tvivl om, at jeg er muslim. Og jeg finder religionen smuk, demokratisk og fremsynet – for eksempel er det dejligt, at jeg som muslimsk kvinde ifølge islam har rettigheder på samme måde, som en mand har. Jeg har ret til at få en uddannelse, ret til at arbejde, ret til at vælge min egen ægtefælle. Tilsvarende må og kan jeg modsætte mig et ægteskab, hvis mine forældre har fundet en person, jeg ikke bryder mig om.

Men desværre er der mange muslimske kvinder, der ikke har de rettigheder, når det kommer til stykket. Deres familier har ofte andre interesser, der står i vejen for kvindens, eller også stammer familien fra et sted, hvor der hersker andre traditioner end dem, der står nedskrevet i Koranen. Det sørgelige er, at traditionerne disse steder vejer tungere end det, religionen påbyder. (Rashid 2000, 40-41).

Når Rashid omtaler sin egen islam, er det ofte som noget, der beriger hendes liv og giver ro. Derfor ærgrer det hende også, at hun ikke mere har samme forhold til islam, som hun havde i sin barndom (Rashid 2000, 39-40). Islam udviklede sig til et stridspunkt mellem Rashid og hendes far, som blandt andet beklagede sig over, at Rashid ikke bad fem gange om dagen, uagtet at han ikke selv gjorde det. Desuden anvendte Rashids forældre islam til at legitimere forbud og regler, som Rashid i resten af bogen gør gældende er kulturelle. Samtidig fortæller Rashid, at hendes forældre ikke havde egentlig viden om islam, eftersom de kun vidste, hvad de havde fået fortalt gennem "mundtlige overleveringer fra omgivelserne; det vil sige skolen, familien og bekendte" (Rashid 2000, 92).

Selv i passager af Rashids liv, hvor islam har spillet en rolle, forbliver spændingen mellem det danske og pakistanske den grundlæggende struktur i hendes indre splittelse. Eksempelvis afskyede Rashid efter en rejse til Pakistan i en periode alt dansk. Hun ville blandt andet ikke besøge sin gymnasieveninde Tina mere, eftersom hun "ikke havde lyst til at drikke af de glas, de sikkert havde drukket øl af", eller spise af "de tallerkener, de utvivlsomt havde spist gris af" (Rashid 2000, 105-106). Hun begyndte at læse mere i Koranen og at gå mere i pakistansk tøj end nogensinde før. Samtidig kunne hun ikke forlige sig med udsigten til et liv, hvor en mand skulle forsørge hende. Hun afslutter beskrivelsen med: "Endnu en gang var jeg så splittet mellem det danske og pakistanske, at jeg ikke kunne se nogen løsning på noget som helst" (Rashid 2000, 106). Med andre ord bliver islam ikke italesat som noget selvstændigt i sig selv; det er en del af "det pakistanske", hvilket også ses af ovenstående forbindelse mellem at læse Koranen og gå mere i pakistansk tøj.

Den grundlæggende spænding i Cekic' biografi ligger ligesom i Rashids mellem to kulturer, og islam spiller kun en

perifer rolle. For hendes far er solidaritet og sammenhold en del af islam, men for Cekic er begge også udtryk for almindelig medmenneskelighed (Cekic 2009, 22), og således bliver islam hos Cekic ofte synonymt med andre begreber, hvis betydningsbærende relationer ikke er islamiske. Med andre ord tilskriver Rashid og Cekic hverken islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet. Det er i øvrigt bemærkelsesværdigt, at Cekic' løn indgik i hendes første mands økonomi (Cekic 2009, 111). Han sendte endda store summer hjem til sin familie i Tyrkiet, og således blev Cekic' løn også brugt til at opfylde hans øvrige forsørgelsesforpligtigelser. Rashid beretter ligeledes om, at hun blev presset ind i et ægteskab, hvor det var planlagt, at hun i et par år skulle forsørge sin mand (Rashid 2000, 206). Der er intet overraskende eller usædvanligt i denne forskydning i økonomisk ansvar, men det åbner op for spørgsmålet om, hvorvidt ægteskaberne i virkeligheden er reguleret i forhold til de kulturelle idealer og islamiske principper, som gøres gældende af forældrenes generation. Ægtemanden administrerer familiens økonomi (som i Cekic' tilfælde) uden nødvendigvis at bidrage nævneværdigt til den, mens kvinden både må gå på arbejde (forsørge økonomisk) og holde huset. Det vil sige, idealet opretholdes udelukkende som facade. Amiri bemærker en lignende diskrepans mellem idealer og praksis (Amiri 2016, 24).

Islam spiller en vigtigere rolle i Amiris selvbiografi. Allerede ved afslutningen af 9. klasse må Amiri vælge mellem de to kulturer, som Rashid og Cekic veksler imellem: "Jeg kunne vælge at rejse med min mor hjem til Afghanistan og hendes familie og dermed underkaste mig den skæbne, som en afghansk kvinde fødes til. Eller jeg kunne vælge et liv i frihed, men det ville koste mig min identitet som afghansk kvinde" (Amiri 2016, 54). Amiri valgte det sidste og tilføjer, at hun i mange år bildte sig selv ind, at hendes afghanske side var død, og at hun var genopstået som dansker (Amiri 2016, 266). I denne proces mister hun troen på Gud, og hvor Rashid og Cekic italesætter deres splittelse som værende mellem to kulturer, så veksler Amiri mellem tro eller ingen tro (Amiri 2016, 66, 114, 258-259, 264, 281).

Uanset at Amiri har mistet troen på Gud, så mener hun stadig, "at den afghanske kvindes vilkår ikke er rådne på grund af islam, men fordi islam bruges til at legitimere et voldsomt un-

dertrykkende patriarkat” (Amiri 2016, 236). Ligeledes forstår hun den vold, hun blev udsat for, som løsrevet fra islam: “... selv hvis Gud havde givet mig tilladelse til at tage i biografen, ville jeg være blevet straffet” (Amiri 2016, 57). I øvrigt er broren ikke oplagt i rollen som islams håndhæver, idet han blandt andet har et stofmisbrug (Amiri 2016, 227). Det betyder ikke, at Amiri ikke anerkender den vold, som udøves i islams navn, men hun forbinder den med menneskers misbrug af islam:

Flerkoneri er ikke ualmindeligt i den muslimske kulturkreds. Subjektive fortolkninger af islam, der passer til ens verdensforståelse, som skoene passer til ens fødder, bruges flittigt til at legitimere kvindeundertrykkelsen, for hvem vil vove at påstå, at profeten tog fejl af, hvad Gud åbenbarede for ham? Og profeten havde jo selv flere koner. Men profeten var jo også en mand. (Amiri 2016, 146).

Amiris forhold til islam forbliver ambivalent og uforløst gennem hele biografien, og som nævnt ovenfor veksler hun frem og tilbage. Hvor Rashid og Cekic laver en klar forbindelse mellem kultur og kvindens rolle i ægteskabet, italesætter Amiri kvindens isolering i parforholdet som noget islamisk: “Jeg lærte islams forskrifter at kende, så jeg kunne blive en god muslimsk hustru. Jeg vidste, at jeg bortset fra den mand, jeg skulle giftes med, ikke måtte have noget med det modsatte køn at gøre.” (Amiri 2016, 83). Samtidig spørger hun ligesom Rashid, hvad meningen er med store kærlighedshistorier som Leyla og Majdnun,¹⁰ hvis deres kærlighed ikke er tilladt.

Fælles for alle tre forfattere er, at de anfægter fortolkninger af islam, der legitimerer social uretfærdighed. Undertrykkelse i Guds navn er kun meningsfuld, hvis den kan legitimeres som gudgiven eller naturlig for både den magtfulde og den undertrykte, og forfatterens oplevelser af social uretfærdighed på egen krop umuliggør dette. Sa’adiyya Shaikh har foreslået termen *tafsir of praxis* til at beskrive islamfortolkninger, der primært tager udgangspunkt i muslimers erfaringer med social uretfærdighed snarere end islamiske kildetekster (Shaikh 2007). Resultatet for de tre forfattere er en islamfortolkning, der tager udgangspunkt i forfatterens erfaringer, hvor islam kun er meningsfuld, hvis den er frigørende og bemyndigende; selv Amiri, som ikke tror på Gud, gør en sådan fortolkning gældende.

10. Leyla og Majdnun er en kendt kærlighedshistorie, som fortælles i forskellige udgaver i hele den islamiske verden.

Det medfører, at konservative udlægninger af islam er falske i kvindernes øjne, uanset hvor grundig bevisførelse skriftlære kan føre i forhold til Koranen og hadith. I biografierne fremstilles disse udlægninger primært som værende baseret på uvidenhed (se for eksempel Rashid 2000, 40).

Konklusion

Alle tre forfattere beskriver bestemte muslimske kvinder i deres liv som rollemodeller for kvindekamp. Det vil sige, at de tilskriver identiteten feminist eller kvindesagsforkæmper til kvinder, som i en dansk kontekst sjældent bliver kategoriseret sådan. Dette er tydeligst i Amiris selvbiografi, hvor hendes mor – en nedbrudt ældre dame på kontanthjælp – beskrives som en kvinde, der har givet alt, hvad hun havde, i kampen for sin egen og sine børns overlevelse. Dette muliggør, at andre (lærere) kan kategorisere deres egne mødre på samme måde ved – ligesom de tre forfattere – at indse mødrenes styrke og deres kamp. Det har været tydeligt i de seneste års indvandrerdebat, hvor efterkommere i stigende grad beskriver deres mødre som rollemodeller, i modsætning til den negativt ladede karakter de ofte tilskrives i den offentlige debat, som det blev eksemplificeret i begyndelsen af denne artikel.

Rashid, Cekic og Amiri beskriver desuden, hvordan deres forældres generation og segmenter af efterkommermiljøerne praktiserer et moralkodeks, der håndhæves gennem sladder. Denne diskurs begrebsliggøres ikke i biografierne, men forfatterne har senere anvendt Khaterah Parwanis *rygtesamfund* som begreb herfor. Alle tre forfattere beskriver patriarken som produceret af rygtesamfundet gennem både moralkodekset, der opsætter et ideal for hans adfærd, og gennem rygтет som straffende mekanisme i tilfælde af, at han ikke lever op til idealet. Det betyder ikke, at patriarken frikendes for sit ansvar for egne handlinger (se note 3), men det flytter fokus fra patriarken som undertrykker hen til rygtesamfundet, der har givet ham magten til at undertrykke, og som også forventer det af ham. Amiris bror internaliserer hurtigt denne rolle og bliver en tyran, hvorimod Rashids far forsøger at tilfredsstille både rygtesamfundet og sin datters behov.

Islam spiller kun en marginal rolle i biografierne, og undertrykkelse i islams navn beskrives som misbrug af islam.

Kvinderne har en erfaringsbaseret tilgang til islam, der bevirker, at de ikke kan acceptere undertrykkende fortællinger som værende legitime, uanset hvilken form for bevisførelse skriftlærde kan føre for deres udlægning af kildeteksterne. Fælles for alle tre forfattere er, at de hverken tilskriver islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet; tværtimod italesættes forsøg på at legitimere rygtesamfundet med udgangspunkt i islam som misbrug af religionen.

Abstract in English

This article investigates two types of literary characters created in three Danish biographies written by Muslim women: Rushy Rashid's *Et løft af sløret* (2000), Özlem Cekic' *Fra Føtex til Folketinget* (2009) and Geeti Amir's *Glansbilleder* (2016). The first one is the Muslim woman as a role model for gender struggle and the second is the patriarch as being produced by what Muslim debaters has called "the gossip society". The authors portray the so-called immigrant woman as strong, empowered and admirable, and this makes possible new narratives in which she fights for emancipation rather than being a suppressed immigrant woman. The patriarch is portrayed as a product of the gossip society rather than the maintainer of it and this alters the power dynamics that the authors has been subjected to during their upbringing. That is, the focus switches from the patriarch as a character to the personal relations in the gossip society. Islam plays a marginal role in Rashid's and Cekic' biographies and even though Amiri comments a bit more on religion, it is still marginal compared to other themes. None of the authors bestow a formative or determinative role on Islam for the creation of the gossip society. On the contrary, Rashid and Amiri writes that Muslims abuse Islam when they utilize it to maintain the gossip society, which fundamentally contradicts Islamic values while Cekic declares her Islamic values to be common human values.

Litteratur

- | | |
|--|--|
| <p>Aamand, Kristina og Asif Uddin. 2007. <i>Mødom på mode: Beretninger om skik og brug blandt indvandrere</i>. København: Gyldendal.</p> | <p>Als Research. 2011. <i>Ung i 2011 – nydanske unges oplevelse af social kontrol, frihed og grænser</i>. København: Als Research.</p> |
|--|--|

- Amiri, Geeti. 2016. *Glansbilleder*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Austin, John Langshaw. 1992 [1962]. *How to do things with words* (2. ed., reprint. with corrections and a new index ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Beardsley, Monroe C. og W.K. Wimsatt. 2017. "The Intentional Fallacy". In Julie Rivkin og Michael Ryan (ed.): *Literary Theory: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cekic, Özlem. 2009. *Fra Føtex til Folketinget*. København: Gyldendal.
- Danneskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck og Bo Wagner Sørensen. 2011. "Familien betyder alt": *Vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier*. Frederiksberg: Frydenlund.
- Eco, Umberto. 2015. *Experiences in Translation*. Toronto: University of Toronto Press.
- El-Jabri, Niddal. 2016. "Din 'indvandrerkvind', min supermor". *Information*, 16. marts 2016.
- Foucault, Michel. 1994. "What is an Author?". In James D. Faubion (ed.): *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential works of Foucault, 1954-1984*. London: Penguin Books.
- Khankan, Sherin. 2006. *Islam & forsoning: En offentlig sag*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Khankan, Sherin. 2017. *La femme est l'avenir de l'islam: Le combat d'une imame*. Paris: Stock.
- Khankan, Sherin. 2018. *Women are the future of Islam: A memoir of hope*. London: Rider.
- Mosawi, Zeinab og Birgitte Vestermark. 2018. *Himlen over min fars tag*. København: People's Press.
- Omar, Sara. 2017. *Dødevaskeren*. København: JP/Politikens Forlag.
- Papanek, Hanna. 1973. "Purdah: Separate words and symbolic shelter". *Comparative studies in society and history* 15(3): 289-325. Cambridge University Press.
- Parwani, Khaterah. 2014. "Vi nydanske kvinder må gøre op med rygtesamfundet". *Politiken*, 28. juli, 2014.
- Rashid, Rushy. 2000. *Et Løft af Sløret*. København: Nordisk Forlag A/S.
- Rashid, Rushy og Jens Harder Højbjerg. 2003. *Bag sløret*. København: People's Press.
- Rashid, Rushy. 2006. *Du lovede, vi skulle hjem*. København: People's Press.
- Shaikh, Sa'diyya. 2007. "A tafsir of praxis: Gender, martial violence, and resistance in a South Africa Muslim Community". In Daniel C. Macguire og Sa'diyya Shaikh (ed.): *Violence against women in contemporary world religions: Roots and cures*. Cleveland: Pilgrim Press.

Theme section

“I want you to be a Muslim”

Religious subjectivity, proselytization,
and discursive conversion in an
ethnography of Islam¹

Keywords

proselytization; ethnography of
religion; discourse; conversion;
anthropology of Islam

Abstract “I cannot pressure you. I want you to be a Muslim. You could die tonight!” In this article, I examine some recurrent ethical and methodological ambiguities in my anthropological fieldwork among Danish Muslims, involving repeated confrontation with Muslim proselytization and *da‘wā* (invitation). I argue that the ethnographer’s religious subjectivity, as well as the manner in which the ethnographic self is constructed, negotiated, and positioned in the field, directly relates to the possibility of an intimate engagement with the Muslim narrative, affecting the reliability of the analysis and success of the ethnographic study. I also introduce the notion of “discursive conversion” to describe the stage in which the internalization of the language of faith and voluntary acceptance of local categories allows for a direct invitation to Islam.

1. This article is an offshoot of a three-year doctoral project, which received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program, under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement no. 676258. It is based on fieldwork conducted between January 2017 and March 2018. The aim of the doctoral project is to map and analyze the Muslim discourse on human freedom in Denmark.

2. All interlocutors’ names are anonymized pseudonyms. All capitals indicate emphasis by the speaker. Since Danish is not the author’s first language, most of the interviews were conducted in English, with occasional translations of specific terms and expressions from Danish and Arabic by the author.

Ousman is an imam from Aarhus who, according to one of his colleagues from the Copenhagen, is well-known for being outspoken. During our first meeting he – perhaps uncertain about my motives – seems eager to set the record straight about hot topics such as the implementation of sharia law, terrorist groups, burka-bans, and so forth. After hearing him out, then steering the interview towards theological issues, the conversation turns more affable and informal.

“In Islam, everybody has the freedom to decide. YOU have a free will.² I cannot pressure you. Psychological brainwashing and convincing people by taking advantage of their problems is strictly forbidden: Allah will not accept a brainwashed convert.”

Johannes Renders is PhD fellow at Aarhus University. His doctoral project is part of an ITN research collaboration tracing the historical roots and transformations of the modern conception of humans as dignified and free beings, especially as met within theological and philosophical traditions.

"That's what I hear. *Ikhlaṣ* (sincerity) is important, is it not?" I comment. Ousman then relates some stories about "ethnic Danish" people coming to him on a regular basis to say the *ṣahādah* (testimony). He was particularly moved by one woman's motivations.

"After the ritual I asked her: 'Why did you become a Muslim?' She said: 'Because of the moon.' *Al-ḥamdulillāh!* If you look carefully, there is a kind of line in the moon, as if it cracked. This is narrated in the Holy Qur'an, where Allah, the All-Powerful, split the moon in two parts as a miracle and then put it back together. He left the crack as a sign for future generations." When I keep quiet, Ousman continues, first looking to his side and then straight into my eyes. "I do what I can to show you right and wrong, you know, then you decide... I feel that Allah wants me to call you to Islam, so I do it right now. I am now inviting you to Islam." He falls silent.

I am taken aback by the sudden shift from an amiable abstract conversation to a direct act of reaching out, the almost dramatic crystallization of words into a deed requiring my response. After a moment's hesitation, and what I perceive to be an awkward silence, I prepare to leave, hastily putting my Qur'an and notebook in my backpack.

"We'll see what happens!" I respond. But Ousman insists:

"You know, nothing will change when you say the *ṣahādah*, same life, same friends ..."

"Well, you don't really believe that, do you?" Standing up, I express my predicament of wanting to get intensively involved with Islam while trying to keep some kind of professional academic distance. I try to communicate my discomfort with these situations. The imam says he understands, but then persists:

"Remember, we never know when we die."

"That's true, I guess."

"So don't wait. You could die tonight!"

"Alright ... Thank you for your time, perhaps we'll meet again ..."

"I hope it will be as a Muslim. *Inshallah*."

"We'll see what's in store for me ... Goodbye!" I leave the mosque's property with big steps, electrified by the intensity of the exchange.

The chief concern prompting this analysis was my somewhat distressing confrontation with Muslim missionary zeal and repeated invitations to Islam (*da'wā*) while performing participant observation and interviews in diverse Danish Muslim communities. Ranging from aggressive and insistent to considerate and mild, including insistently mild and aggressively considerate, these behaviors played an important role in many of my ethnographic encounters and exchanges. Reconstructing the conditions that allowed for this tenably uncommon number of missionizing experiences led me to consider how my religious subjectivity and ethnographic positioning affected the study, and which position ended up providing the best insight into my research topic. I came to understand the forgoing of strategic positioning and negotiation of local categories as essential to the apprehension and sometimes access to the religious discourse. Moreover, I came to see my confrontations and emotional response to *da'wā* as indicative of a gradual and somewhat unintentional internalization of the Muslim religious logic.

I argue that the strategical deployment of the ethnographer's religiosity negates the ethical-methodological demand for emotional involvement and transformation because its delimitation counteracts the transformative power of the ethnographic encounter with the religious other, thereby hindering the creative process of collaborative knowledge production. While clear positioning and communication does mitigate anxiety-producing field experiences, refraining from clasp professional categories and accepting local ones leads to an intimate albeit emotionally demanding engagement with the research population. This calls for navigating rather than negotiating the categories one is assigned in the field; presuming the respondent has misconstrued academic motives is rather symptomatic of the academic's misconstruction of religious ones.

Observing that, for many of my interlocutors, religious commitment precedes understanding, I address the tension between attempting to reap the transformative dimension of ethnographic research and gain insight into religious phenomena, all without going through actual religious conversion and social commitment to the studied community. I hold that such transformation and insight happen through the adoption of lo-

cal categories and internalization of the language of faith, leading to a deepening of the conversation and what I will term a discursive conversion. This preliminary and occasionally unconscious conversion is what leads the ethnographer to be considered "in the knowing," ready to be extended direct and regular invitations to join the Islamic *ummah* (community). In other words, being confronted with *da'wā* in this manner indicates that (intentionally or not) the recipient's religious subjectivity has been reconfigured into one of spiritual availability, and the adoption of the religious discourse has already taken place.

The invitation to Islam

The Muslim practice of *da'wā* (literally "invitation") is considered a meritorious activity by the Danish Muslim community as well as the global *ummah*, based on a great number of straightforward passages in the Qur'an (cf. 3:104, 16:125, 41:33, 42:15).³ The general view is that the Prophet's mission of spreading Islamic monotheism today is a so-called sufficiency duty (*farḍ al-kifāya*): if a certain number of Muslims in the community fulfill the obligation, it suffices. This happens by example and explanation. Force is illicit, and wisdom is key; as the famous Quranic verse (16:125) maintains, "Invite (all) to the Way of thy Lord with wisdom and beautiful preaching; and argue with them in ways that are best and most gracious: for thy Lord knoweth best, who have strayed from His Path, and who receive guidance."⁴

For Susanne Olsson (2014, 192), *da'wā* usually unfolds as "an individual practice aimed at improving the morality of the wider community where one lives," and such reform is "connected to public activism." For Charles Hirschkind (2005, 32) too, the practice has increasingly become "a space for the articulation of contestatory Islamic discourse on state and society." For the purposes of this paper, I want to focus on the proselytizing aspect, and the tension in wanting to receive *ḥasanāt* (credit for good deeds), the zealous impetus of helping the non-believer understand, and the awareness that there should be "no compulsion in religion" (Qur'an 2:256).

In my fieldwork, the emphasis on *ḥasanāt* was more

3. The most authoritative classical *mufassirūn* (writers of a commentary on the Qur'an), such as al-Ṭabarī, al-Baghawī, and Ibn Kathīr (all living between the 9th and the 14th century), do not engage with the practicalities and ideological connotations of *da'wā*, perhaps because the term *da'wā* did not have the missionary connotations it currently has. Contemporary *mufassirūn*, on the other hand, discuss the notion somewhat at length. For instance, Sayyid Qutb, in commenting on some *āyāt* involving the call to Islam (3:104 and 12:108), argues for the reformation of the global *ummah* through political means.

4. Yusuf Ali interpretation.

marked in some communities than others, and there is general agreement that humans cannot know or calculate Judgment Day's "final balance." Moreover, communities and individuals I engaged with significantly differed in their interpretation of reward and duty. For some (Sunni with Salafi sympathies in particular), directly inviting non-Muslims to Islam appears to be both an individual duty and a reward. Yet *da'wā* is subtler than merely asking the non-Muslim to acknowledge the Oneness of God (*tawhīd*) and the prophethood of Muhammad. As several of my interlocutors in different environments point out, with a smile: "*da'wā* can mean just smiling to your neighbor," i.e. showing good character. Individuals and even communities differ greatly in their understanding of what the "best and most gracious" way to argue might be; from literally extending an invitation to join the faith to anyone who shows a modicum of interest, to simply being a good exemplar and member of the community. Moreover, fieldwork on this topic, among the same communities I engaged, has shown some of the most active *da'wā* groups emphasizing the distinction between proselytizing and informing, the latter being the main aim (Donslund 2017). While the format has changed over time (cf. Simonsen 1990), in recent years Muslim groups in Northern Europe have often explained *da'wā* activities as informative in nature, and in many cases directed to the Muslim in-group. The location of the activities and choice of material, however, more often than not reveal a missionizing intent (Olsson 2014).

The rules seem clearer on the Danish Shi'a community, because the practice is related to two Ancillaries of the Faith: commanding what is just and forbidding what is evil (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'ani-l-munkar*). Most importantly, one has to be certain that intervening in someone's life will produce a positive effect. If the recipient of *da'wā* is not ready to listen, a confrontation amounts to pressuring and social control, which puts Islam in a bad light, worsening the situation. Most of my Shi'a and Sunni interlocutors thus agree that *da'wā* requires a certain wisdom, experience, and ability to probe the recipient's capacity to understand the significance of the invitation.

The notion of *da'wā* makes Islam a special case when it comes to the impact of proselytization on ethnographic studies. Unlike Hillary Crane (2013), whom Taiwanese Buddhists assured that karma is produced through action itself and that her

personal beliefs were almost irrelevant, for most of my interlocutors action without intent is instructive but not "rewarding." Therefore, extending an invitation to "say the *šahādah*" (the Islamic profession of faith) is a necessary first step for the non-Muslim's redemption and gaining of *ḥasanāt* from ritual activities. Moreover, the sensitivity required by the practice creates a situation of constant assessment of the ethnographer's status.

Vulnerable observers

In Weibel and Crane's edited volume *Missionary Impositions* (2013), one of the main messages is that anthropologists engaging with religion must, as a kind of occupational hazard, endure intense bouts of proselytization, especially when zealous interlocutors repeatedly misconstrue anthropological curiosity as a kind of spiritual hunger. It would seem that there is some sort of miscommunication at work. The beginners-mind cultivated by ethnographers, as receptive as possible to the interlocutor's story, is seen as a cry for help and spiritual availability; any pious believer must after all attempt to save a seemingly wavering soul. In my case, I do not mean to suggest that the kind of proselytizing behavior I witnessed is the norm, nor that it is (necessarily) typical of certain Muslim environments, but that it relates to my own positioning in the field and the nature of *da'wā*. Rather than a miscommunication, there was an imbroglio of the various personas involved in an ethnographic study of religion. There is the ethnographic self, constructed within the university's walls and deployed in the field, stripped for efficiency, strategically positioned. There is the negotiated self, re-shaped and re-positioned by one's interlocutors, visibly engaged, looking for answers. Then there is the un-constructed, emotional, informal self. The first attempts to control the ethnographic encounter, the second is the recipient of *da'wā*, and the third experiences the distress associated with the invitation. The ethnographer's various personas can become entangled and confused, affecting the nature of the conversation. This generates a kind of anxiety, stemming from an effort to keep the ethnographic, negotiated, and informal selves separate, counteracted by one's interlocutor.

An episode with Kareem, one of my most helpful Muslim acquaintances, is illustrative of such a fieldwork situation. Meeting again after several months, Kareem immediately inquires about my progress. I reply that everything is going well, but not wanting to talk about me, I ask about his studies. Kareem answers dismissively, not willing to let me off the hook. "But listen. About your research, have *you* changed? I mean, do you know something you didn't know before, or have you just confirmed what you already thought?" I say something about exploring new themes, but the answer does not seem to satisfy him, and he half-jokingly insists: "But have you crossed to the other side yet?" I laugh, realizing his intentions. As in other occasions, Kareem does not accept my detached attitude and demands a full-hearted involvement. So I share with him my frustrations about the missionary zeal I endured in the last weeks. I complain that I fail to see how someone can claim to respect freedom of choice and religion and then repeatedly put me under this pressure to choose religion. I tell him that I feel as if my own open religiosity is neither acknowledged nor respected. Kareem is silent, and I realize that he too, albeit in a more discrete way, has been doing exactly that since the first day we met. "But you know, it's their duty, they have to do it ..." he says. "I mean, we know that there is a hell, and you know Islam by now, so you can't ignore it. [...] Those imams, they mean well." I reply that I understand, and in a way appreciate the intention.

With the ethical and reflexive turn in anthropology came a shift in focus from ethnographic data/account to the process/procedures of ethnographic fieldwork, from ethnographic knowledge/insight to the mechanisms of knowledge-making set in the researcher's mind before the act of writing. The reflexive imperative and the blurring of epistemological divides all led to the emergence of an ethical-methodological demand for intimate involvement.⁵ Today, the anthropologist is, according to a growing number of authors, expected to engage one's emotionality and embrace the potential for transformation in the field. Ruth Behar (1996) defended and spoke of the anthropologist as a "vulnerable *observer*," in contrast to classical anthropological narratives construing the observer as (instructed to remain) detached and objective in the study of vulnerable *subjects*.⁶ Some have posited it as an

5. Kirin Narayan (1993, 682) argued that in rethinking the self-other, insider-outsider categories, we also blur other divides: "One wall stands between ourselves as interested readers of stories and as theory-driven professionals; another wall stands between narrative (associated with subjective knowledge) and analysis (associated with objective truths). By situating ourselves as subjects simultaneously touched by life-experience and swayed by professional concerns, we can acknowledge the hybrid and positioned nature of our identities."

6. Renato Rosaldo's famous work about the Ilongot headhunters in the Philippines was praised as pioneering this kind of vulnerable ethnographic writing. Rosaldo (1989) wrote about the headhunter's meaning of "rage in grief" *from* his own grief, induced by the sudden death of his wife in the field, and thereby attaining, a profound ethnographic empathy. It is also around this time that Katherine Ewing (1994, 571) spoke of "the anthropological taboo" against "belief" and "going native" when it comes to the study of religion.

imperative: "One must allow oneself to be bent out of shape" (Wiegele 2013, 84). Researchers should have a genuine rather than calculated or feigned respect for the practices we study and ought to be open to personal change through and by those practices (Lieberman 1999, 53).⁷ The call for an "anthropology that breaks your heart" (Behar 1996) challenges not only social constructions and academic theorizations, but first and foremost the professional and personal identities brought to the field. This can constitute a problem, because in a way, in the anthropology of religion, going native, embracing vulnerability, and welcoming transformation amounts to metanoia or spiritual conversion.

There is no obvious and clear way to confront the vulnerable observer, which is why we tend to develop a professional identity and methodological defenses to reduce field anxiety (Devereux 1967). Identifying ourselves as "ethnographers," and the locus of our research as a "field" where we are to take on the "engineering view" is thus sometimes conceived of as a shield against various kinds of anxiety-inducing experiences, ranging from helplessness to partaking in power dynamics to missionary impositions.⁸ Towards the turn of the century, however, the conditions were there to break down the methodological safeguards developed in the first half century of fieldwork-driven anthropology.⁹ In short, it would seem that the ethnographer of religion can neither justifiably keep his distance, nor always reach the required degree of intimacy with his object of study.

Strategic positioning

Among the old guard, there were those who saw going native or involving one's religious subjectivity as losing one's perspec-

promoting an "ontological turn" in anthropology, "a basic reversal from striving to grasp 'the native's point of view,' to finding ways to overcome what one already grasps in order to better grasped *by* it" (Holbraad and Pedersen 2017, 7).

10. Evans-Pritchard famously distinguished between culture (rules for thinking and acting) and society

(collectivity assigning membership) and urged anthropologists in the field to fully endorse the cultural, walking the walk and speaking the speak of the research population, but to avoid the societal part. The proper position of a researcher in the field is that of a "marginal native," long from being even a potential member.

7. Others have argued for "standing in the gap" between disbelief and belief, one half lost and one half saved (Harding 1987), and a "walking between worlds" (Nietz 2002). For some this amounts to a kind of Coleridgean "willing suspension of disbelief," meant to open one up to new experiences and "not to intellectualize," to give oneself to the encounter so that one can "experience it more fully" and only later analyze it critically (Bruner 1996, 307).

8. Theories have been constructed to account for the emotionally distressing experiences and threats to identity, for example, labelling the phenomenon as "culture shock" and analyzing its various recognizable stages, whereby the "observer" is separated, psychologized, and distanced from himself.

9. The ethical demand for openness, change, involvement, and vulnerability fits with the narrative of those

tive as a social scientist and abandoning the goals that led one to the field (Freilich 1970, Peshkin 1984, Needham 1972).¹⁰ While later developments have set the discipline on a quite different path, recent discussions are reminiscent of that attitude, requiring an account of subjectivity for the sake of objectivity.

Matthew Engelke (2002) argues for the necessity of finding a balance between the belief of the researcher and the researched, showing how icons such as E.E. Evans-Pritchard and Victor Turner actually used their own conversion experiences to understand their particular study cases. For them, a developed religiosity opens doors not accessible to scholars unacquainted with belief. Religious conviction is then employed as a way to bridge the distance with the other, establishing rapport. In other words, the researcher's religious subjectivity and believing participation is useful and appropriate to the extent that it is conducive to anthropological knowledge. This raises several issues. Principally, the kind of "insider" understanding of the believer's "inner life" is rather, perhaps, a Christian or Buddhist understanding, which jeopardizes the value of an "outsider" understanding. It is unclear how the ethnographer is supposed to disentangle his religiosity from the production of knowledge. The problem is that, when one enters the field with a clearly defined religious identity, it appears arduous to see it as an object separate from the self and use it strategically, all while taking the other's religiosity seriously and maintaining its integrity. On the other hand, it would be hard to argue that, when the ethnographer's religious subjectivity is undefined, it is because it is lacking *in toto*, and one can just ignore the issue.

The tendency is to construct a stable ethnographic self, consistently positioning the researcher in the field in relation to the research population and resolving some of the dilemmas in the ethnography of religion. The reasoning goes that the professional anthropologist trains to be a *participant* observer rather than a *believing* participant. The construction of this position assumes a kind of distinction between "belief" and "anthropological knowledge," and the possibility of actively and strategically positioning oneself in such a way as to account for the first without impinging on the second. Yet strategic positioning in the ethnography of religion involves and indeed requires a quite complex defining of one's own religious subjectivity: a recognition, a disclosure, an analysis

of effects. Occasionally, this does not pose a problem; faith-based ethnographies are not hard to find, especially in the anthropology of Islam.¹¹ When there is no defined faith to speak from, the easiest way out might seem to keep the "question of belief" open and unanswered, flirting with the idea of going native to find oneself "walking between worlds." In line with this view, many seem to opt for a stoical methodological agnosticism.¹² Declaring oneself agnostic in the field might be methodologically sound but is emotionally uncanny; it hinders a whole-hearted and sincere interaction with one's interlocutors, creating a whole set of ethical ambiguities and perplexing situations.

Even more problematic is the communication of one's motives, goals, and religious status in the field. Presumed to be in the best interests of both the ethnographer and respondent, this tactic to mitigate anxiety-producing field experiences in practice involves a continuous decision-making process, especially when it comes to participation in religious practices. Crane (2013, 13), in her work among a Buddhist community, promptly found that she had to make regular decisions about which ritual actions she would and would not participate in as she tried to communicate her "carefully considered fieldwork position." Even then, her interlocutors took most conversations as challenges to their missionizing abilities, and she eventually chose to "bend the truth" with regard to her religious identity, which was "the only way I could get relief from the attempts to get me to become a nun" (Crane 2013, 16). Analyzing her personal ambivalence in the field, "flirting with conversion" only to reject it, she asserts that her attempt to position herself as both objective researcher and open-minded potential believer

11. In the 1980s, Akbar Ahmed (1986, 1988), Ilyas Ba-Yunus and Farid Ahmad (1985), and Meryll Wyn Davies (1985, 1988) each in a different way called for an Islamic anthropology. It could be argued that establishing an ideological foundation at the beginning of the ethnographic enterprise makes the subsequent discussion an internal one, accessible only by like-minded individuals working the same common ground. This is problematic

insofar as the discussion does not open up new directions and pose new questions to which the broader academic community can respond, it merely works to produce answers and refine a self which becomes more and more distant from divergent ideologies.

12. In sociology, Peter Berger's (1979) methodological atheism (the practice of bracketing or refusing to consider the ultimate reality of religious objects, such as God and

angels for the purpose of sociological study), was later criticized as untenable and injurious to sociology's aims, in favor of a methodological agnosticism involving a "sufficient suspension of belief in any putative supernatural object of religious experience as to allow consideration of alternative, naturalistic explanations of the experience" (Porpora 2006, 58).

resulted in "an awkward dance in which I both welcomed and rejected their religious overtures and they both revealed and hid themselves from my researcher's gaze" (2013, 13). In her study among Charismatic Catholics, Mary Jo Neitz (2002, 39) decided to draw the line with the communion ritual, which to her signified "belonging and believing." Her choice was not neutral, but dictated by her personal religious history. Ronald Lukens-Bull (2007, 179) went from describing himself as "not a Muslim" but "safe to talk to," to asserting that anthropology was his religion, to simply giving up disabusing those he met of their assumption that because he prayed he was Muslim. In short, when it comes to religious identity, establishing and communicating one's position in the field is problematic, and sending mixed signals might be inevitable.

Navigating local categories

The shaping and positioning of the ethnographic self involves much more than a one-sided construction. From the first encounter, the ethnographer's identity and motives are rendered meaningful in local terms, they are assigned a place in the local discursive field. Unsurprisingly, the ethnographer's show of interest in his interlocutors' religiosity is reciprocated with a similar attention. The relationship is unbalanced: the interlocutor has been selected for his membership to community and commitment to a particular religious narrative, while the researcher might not have any such interest. Yet the peculiarity with engaging religious and missionizing communities is that the researcher can actually become a member. Efforts towards intimacy and crossing boundaries as well as mimicking insider behavior are quite naturally interpreted as signals of an interest to acquire this membership. The intimate engagement with a community's religious discourse presents members with the opportunity to assign categories charged with religious significance. All efforts to learn the religious language and show interest on the part of the ethnographer will appear to confirm these categories and interpretation of motives.

In the volume mentioned earlier, Daniel Washburn is understood as a "seeker of truth," whose spiritual journey has led to a Mormon church, while Lisa DiCarlo is broadly

labeled as "believer," and Jennifer Selby "oppressed Muslim Maghrebian" (Crane and Weibel 2013). There are countless examples of how such local categories shape the particular fieldwork, and there is always one, since there would be no rapport without the other's ability to "make sense" of the ethnographer's role and motives, which requires reference to known modes of existence within one's own discourse. When there is little discursive common ground, this translates to an approximate categorization and possible misconstruction of position and motives. For instance, Katharine Wiegele (2013), who identifies and presented herself to Catholic charismatics in Manila as "raised Catholic," was labeled as "just Catholic." Her interlocutors did not consider her fully "walking in the Spirit," as so many of their fellow Filipino Catholics. This seemingly trivial nuance is an important indicator of the discursive criteria of a specific epistemic community: it contains a great deal of inferred knowledge, revealing the shape of that particular religious discourse. During my own fieldwork, the way I engage Islam and ambiguous religious status made me someone who has difficulty acknowledging or admitting his knowledge of the divine: a "blind man" trying to open his eyes.

The tendency in the ethnography of religion has been to *negotiate* local categories through strategic construction and positioning of the ethnographic self, as discussed earlier, but also through an ongoing balancing act in the field. This is evident from the focus, among other things, on the aforementioned problematization of participation. Some authors suggest to negotiate local categories through a selective participation in ritual behavior: Jill Dubish (1995) lights the candles of a Greek shrine and donates money but does not kiss the icons, Simone Schweber (2007) considered partaking in only some ritual actions in a Jewish school, and Crane (2013) refrained from overdoing the prostrations in a Buddhist monastery.¹³ Lukens-Bull (2007), for his part, characterizes anthropologists and ethnographers in general as "professional border crossers," whose professionalism is determined by their ability to balance their different roles, most notoriously that of the observer and the participant. At the same time, however, he recognizes the role of misperception, which became a major theme in his own fieldwork. In fact, his own position in the field was not so much a negotiation as a result of circumstances. The part

13. Other authors, while suggesting similar things, describe a lack of control on the issue of participation. Peshkin (1984) argues that it is nearly impossible to refrain from participating in the swirl of activity in the field, but most importantly that respondents expect their visitors to partake in an exchange of services.

in which he played an active role was the delimitation of his religious subjectivity: "openly and decidedly non-Christian." This amounted to a forceful rejection of the most likely local category, with the effect of creating even more confusion among his research population with regard to his status.

For the purposes of this paper, what is most interesting is the degree to which various scholars think, want, or presume to have control over participation and the negotiation of local categories. The direction academic and ethnographic enterprises take as well as the decisions taken in the field is arguably determined by the researcher's pre-existing religious history (Spring 1998).¹⁴ Paul Clough (2006), reflecting on his own fieldwork, finds that his perception of his Muslim interlocutors was profoundly influenced by his Catholic background. Even when not dealing with Islam directly, but with the community's economic practices, his interpretations were guided by his (Catholic) understanding of his respondents' religiosity. These works reveal that both participation and negotiation are framed from the start: the ethnographer is primed for specific experiences and understandings. Clarity in the negotiation of one's position and role in the field does not necessarily make the situation less confused. Rather than a form of research that relies on the researcher's ability to negotiate an identity that is "betwixt and between," the (successful) ethnographic study then perhaps relies on the researcher's ability to *navigate* perceptions, allowing those assumptions that open doors and refraining from controlling the process of identification.

Early on in my fieldwork, when Kareem and his friend Mubin refer to me as a "non-believer," I try to question the label, eliciting a surprisingly loud protest. Mubin exclaims frustrated that one cannot "MAKE a blind man see the color purple. [...] You're blind. You have never ever seen purple before." This leads Mubin to extend a subtle invitation to embrace Islam, not as a means of redemption but as a path to knowledge: "If you want to understand this, perhaps you should start on an earlier level. [...] Start believing." Such decision, according to Mubin, will open my eyes and enable me to "see things in another dimension," from another perspective. "And then you can see purple when we talk about purple." Kareem then suggests that I am afraid to commit myself to saying I believe and complains that I am trying to "stay in the middle of nowhere." Ironically,

14. Lukens-Bull (2007, 179), after declaring himself a secular humanist with a deeply religious Christian past, observes that "the fact that at one point in my life religious moods and motivations had been central, made outright lies uncomfortable." He also suggests his youth experience with Christian ritual made him comfortable with participation in prayer and ritual, while "making public declarations of faith where there was none was uncomfortable given the place of testimonials in some of the churches I had attended as a youth."

this observation is in line with the idea of anthropologists as “betwixt and between” border crossers, but it did not make me feel more professional. In short, any attempt to negotiate categories such as “blind man” or “non-believer” frustrated my interlocutors’ efforts to convey their story. These categories are a reference point not just for the discussion on belief, but also for their formulations concerning my actual research subject, human freedom. Mubin and Kareem identify my commitment to an ambiguous religiosity and professional detachment as what keeps me from truly “understanding Islam.” Realizing how “believing” and “understanding” function in their narrative, I dropped the case, which allowed them to make their point and move on.

In accepting to be a “blind man” with the potential for conversion, something is lost, and something is gained. In my case, I lost my ability to convey and establish my own ambiguous religiosity, maintaining my own familiar categories, and justify a professional detachment in the field. I gained the ability to participate in the religious discourse of my interlocutors, undergoing a kind of reconfiguration of my religious subjectivity, affecting the quality of the ethnographic investigation and escalating the emotional intensity of the exchanges. For many of my interlocutors, the acceptance of a certain discourse on belief, including my own status, was necessary in order to even attempt to convey their perspective on human freedom, which is in many ways relative to the Islamic notion of the Divine.

Studying American Christian schools, Alan Peshkin (1984) chose to pay special attention to his community’s sensitivity to his religious identity and complied with all the leadership’s categories and behavioral demands. He was then confronted with an insistent pressure to convert “to the point of annoyance.” In a similar fashion, it was after the first fieldwork period, and after having given up the negotiation of local categories by explaining my attachment to a kind of open-ended religiosity, that I was confronted with persistent Muslim proselytization. Unable to navigate out of the local category of “potential convert” without resorting to “bending the truth,” as in Crane, I was “bent by it.” And the “truth” was that, as someone assenting to be spiritually “blind,” without insisting on some academic vantage point, I was now to heed the call to Islam and open my eyes.

Discursive conversion

The successful assignment of local categories is merely the first step towards a direct invitation. It is only after a long and intense conversation that Fadil, a part-time imam in his early thirties, seems to think the time is ripe to ask if I have "thought about becoming Muslim." When I hesitate, Fadil proceeds to identify the issue. I voice out my innermost doubts about my understanding of the Divine. This is familiar ground for the imam, who breaks out in a long passionate monologue: "To all those that come to me that can agree with the *šahādah*, I advise them to take it NOW, because the KNOWING of God, it takes time!" Fadil advises not to worry about knowledge because "knowledge will come AFTER the decision to become a Muslim." According to Fadil, you have to study Islam "WHILE you are LIVING IT." He ends with saying that those who doubt want to wait until they understand it fully, but that "you would need three or four lifetimes to understand it fully!"

Fadil's stance brings to mind Richard Price's (1983) description of the Saramaka "First-Time knowledge," according to which one cannot be told and taught everything at once. The student should be met where he stands, and gradually the process of learning will reveal all the things he does not know. Still, for many of my interlocutors "understanding Islam" involves a sincere, heartfelt commitment and decision that all those interested, ethnographers included, are required to make. Similarly, Mikkel Rytter (2015, 140) was told by a Sufi grand Sheikh that trying to explain the experience of *nūr Muḥammadī* (Muhammadan light) to a non-Muslim like him was "just as absurd as asking me to explain the scent of a rose to a person who has never smelled this wonder of God." Mubin expresses a similar notion when he advises me to start believing in order to "open your eyes" and "see purple when we talk about purple."

When confronted with the common Muslim insistence that understanding requires religious commitment, most reiterate the methodological difference between researching people engaged in religious behavior and researching the religion itself, where only the latter may require some kind of conversion (Lukens-Bull 2007). This analytical distinction amounts to failing to consider the interlocutor's point seriously because it eschews as a misconception of what is in fact a crucial point: the

understanding of Islam is predicated upon the acknowledgment of and submission to Allah. The risk is that non-confessional academic knowledge of Islam becomes void in the eyes of the research population, making the ethnographic study anything but collaborative, transformational, and involved. Taking this (unsurmountable) demand for religious commitment seriously, however, requires an understanding of its function in the Muslim religious discourse, which stems from a previous decision to engage and commit to it, and amounts to a sort of preliminary conversion.

The notion of "discourse" has the merit of negating the facile distinction between ideas and practices, text and world, that "culture" maintained (Abu-Lughod 1991). It allows for recognizing and accounting the negotiation of diverse shifting and competing statements within the same social group, simultaneously getting at the sometimes deeply incoherent nature of the social world and the practical effects of its expressions. An ethnographic analysis of discourse then studies how statements within a particular speech community gain their meaning, accounting for the underlying conditions of possibility and articulatory practices involved. This however involves a long-term intimate involvement, through which the ethnographer inevitably becomes enmeshed with the discourse he seeks to study, along with his religious subjectivity and positioning. I suggest that this long-term exposure to a religious discourse and eventual ability to "make sense" of its statements leads to a "discursive conversion." This conversion does not involve the Muslim "reversion" to the "straight path," but rather the idea that one starts to think in the "language of faith," to gain the ability to anticipate relations between statements and practices. This allows for the apprehension of how something like *da'wā* functions in the Muslim discursive network, together with its gravity. Most importantly, compared to spiritual conversion, it is not an active decision, but rather the effect of an intensive engagement with a religious discourse.

From understanding to experience

In her decade-long study of Christian fundamentalism, Susan Harding (2000) analyzes how preacher Jerry Falwell and his

followers became an important force in the United States through a powerful use of language and storytelling. Harding describes how, by participating intensively in their world, she interiorized the religious discourse she was researching, leading to a kind of linguistic conversion enabling her to grasp the "truth" that Falwell conveyed. Balancing her role as analytic scholar and increasingly "religious fundamentalist mindset," she brings out the complexity (and inconsistencies) of the Christian fundamentalist discourse. In a way, Harding moves back and forth from a phenomenological involvement (her description of the experience of being "witnessed to" by a minister) to a more detached discourse analytical approach to the rhetorical strategies employed by religious authorities.

Jeanne Favret-Saada, writing about witchcraft in the Bocage region of France, states that there are only two subject positions when it comes to statements about witchcraft: the bewitched and the unwitcher; those who are neither will not even encounter and gain awareness of the discourse. "For anyone who wants to understand the meaning of [witchcraft] discourse, there is no other solution but to practice it oneself, to become one's informant" (Favret-Saada 1980, 22). Harding (1987) compares this to the rhetoric of her own research population, according to whom unbelievers have no chance to understand their faith, with the difference that the Gospel is public and actively targets nonbelievers. With regard to the ethnographer, the point is that there is no neutral position from which to observe the discourse and gather information: one is either lost or saved and will be addressed accordingly. Harding (1987, 171) writes that she was "naive enough" to think she could be detached, participate in the culture for months, engage with the community without partaking in it. She presumed to be able to ask questions based on respect and knowledge "and still remain outside, separate, obscure about what I believed and disbelieved." As she discovered, there was no such ground, at least not for her interlocutors. For them, she was "searching." They tell her that "God works in mysterious ways," and in her case, God seemed to let her find her way to Him through the book she was writing about them. Harding observes that "My story about what I was doing there, instead of protecting me from going native, [...] located me in their world: I was a lost soul on the brink of salvation."

Discursive conversion thus involves acquiring the particular religious language of the speech community, involving both the passive skill of listening and the active effort to speak in those terms. Internalizing the “language of faith,” along with its logic, affects not only the quality of the conversation but eventually also the ethnographer’s conception and experience of the world.¹⁵ An example could be Mikkel Rytter’s previously mentioned work with the Danish-Pakistani Sufi community. In one article, after outlining the Naqshbandi *tariqa*’s discourse on affect, Rytter (2015) adds a reflection on the extent to which he could get a taste of the ecstatic experience of *nūr*, “reach *wajd*” (ecstasy), during his long-term engagement with the community. Similarly to the local categories I was assigned, Rytter was said to be “a hopeless case with a dead heart,” because his primary intention was to “learn about the Naqshbandiyya and their ritual practices and cosmology, not to embrace Islam” (Rytter 2015, 154). Rytter then relates a strange and unexpected dream in which he was visited by a Sheikh whose touch made him “go in *wajd*,” giving him his long-awaited taste of *nur*. Sharing this dream/vision with the local Naqshbandi Sheikh, its veracity is confirmed, and explained as a possible response to his prolonged fieldwork and sincere interest in the *tariqa*. Rytter resists the tendency to explain what he felt with reference to some kind of rational knowledge and embraces his Sheikh’s suggestion of an actual visitation.

Rytter is confident in his success. In the anthropologist’s words, the visitation meant that his efforts and aspiration to “understand” the Naqshbandiyya *tariqa* had been noticed and recognized. “It would mean that I have somehow been accepted as a Saifi novice” (Rytter 2015, 156).¹⁶ He also states: “My participation and involvement in the *zikr* gatherings has provided me with an embodied knowledge and insight into Sufi experiences,” and “this involvement has [...] enabled me to participate in the ongoing conversations among the Saifi *murids* when they discuss the [...] experience of *wajd*” (Rytter 2015, 156). Without some kind of conversion to the studied religious discourse, such confidence in “embodied knowledge and insight” and participation in the Saifi conversation would not be imaginable, for the simple reason that the conditions would not be in place for that knowledge and conversation to make sense.

15. To some extent, it also involves a participation in Islam as a discursive tradition (Asad 1986, 17).

16. Katherine Ewing (1994) relates a very similar visitation of a saint in a dream during her work with Pakistani Sufi. Interestingly, this dream comes only after a period of struggle with the “temptation to believe,” when she decides to “approach the whole encounter as a personal experience rather than as anthropological research” (Ewing 1994, 575).

This is an example of how engaging, partaking, and internalizing a religious discourse is more impactful than a mere intellectual understanding: it has the potential to re-shape one's reality. While Harding's discursive conversion manifests in her ability to take on the Christian fundamental mindset and the religious argumentation of her interlocutors, including emotional reactions in appropriate situations, in Rytter's case the discourse on *nur* crystallizes in an actual religious experience, which he takes seriously in the same way he would with that of his interlocutors. Both cases include a certain phenomenological involvement, the embracing of a religious explanation of the experience, and the recognition of the ethnographer's body as an informant itself.

Conclusion

Kareem is driving me back home. After a discussion about *ḥasanāt*, prompted by the Muslim funeral we just witnessed together, he takes his chance to give me some heartfelt advice.

"*Habibi*, when you become Muslim, THEN you will learn things!" He laughs. "No, honestly ... for those who never heard about Islam, okay, we believe that God's mercy will ... you know, get them to paradise, because they didn't know any of it. But you, you KNOW, my friend, you KNOW!" He emphasizes. "So if you don't obey, you're going to be fucked!" At this point we are both laughing. "Because YOU KNOW. Yeah, yeah! I'm serious!"

"I'm serious!" I echo, giggling.

"No, it's like ... when you KNOW, you have responsibility. When you don't know, *yani* ..."

"And you could die any minute. Okay." I open the door.

"Yeah. Have a nice time," says Kareem grinning. We shake hands.

"You too. Thank you for this huh!" I add, turning off my recording app.

Ethnographic insight into religious matters is achieved in the ambiguous liminal space where one's own religiosity fades and that of the other begins. Inhabiting this space comes with a degree of distress, which is directly related to the way the

ethnographic self is fashioned, negotiated, and clasped in the field. As I hope to have conveyed in this paper, this process of construction and negotiation also affects the ethnographic knowledge we produce. It influences the way the ethnographer and his motives are construed by his interlocutors, and consequently what is shared and held back. Furthermore, the strategic deployment of one's religious subjectivity in a way negates the ethical demand for involvement and transformation because its delineation counteracts the transformative power of the ethnographic encounter and the creative process of knowledge production.

Discursive conversion happens in a similar liminal space of conceptual and linguistic ambiguity, cleared by the ethnographer. This requires a certain willingness and perhaps naiveté: the willingness to accept the local category of "potential convert," and to refrain from sticking to those originating in a removed academic discourse, combined with the naive receptivity to religious narrative. I do not mean to suggest that such receptivity is essential to conduct an ethnography of religion, but its presence (or lack thereof) does shape the nature of a specific kind of ethnographic encounter and insight. Maintaining my everyday ambiguous religiosity in the field disrupted the ethnographic conversation because it did not allow my interlocutors to fall back on the standardized narrative they propose to their usual atheist, agnostic, or Christian guests. Moreover, my ambivalence was soon eschewed by my interlocutors as an invalid stance and perceived as refusing to take sides, a kind of insincerity or confusion to be dispelled.

The reconfiguration of religious subjectivity in the field, together with the internalization of the religious discourse, created the possibility for more intimate exchanges and convinced my interlocutors that "I know," what they were talking about, which warranted the extension of direct invitations to Islam, requiring my response and commitment. It seems that the intentional decision to become a Muslim is preceded by a voluntary acceptance of local categories as well as the acknowledgment and internalization of the Muslim discourse. An understanding of the gravity and emotional reaction to *da'wā* can be seen as symptomatic of this internalization. Intentional religious conversion is thus predicated upon an earlier, possibly unintentional, discursive conversion.

I am hoisting myself out of the car when Kareem calls me back, suddenly turning very serious.

"Wait, listen, listen man ... I think it takes a lot of courage. To change religion, or one's way of life, or one's way of understanding life. So I hope one day you will get that courage. I have been praying ... and you know, my wife, she was not Muslim, she became Muslim while we were vacationing in Jordan."

"Oh! Really?"

"Yeah. I've been praying to God for 10 years, that she might become Muslim. It took her 10 years to make the decision. She has been BELIEVING for a long time, but you know, it takes courage. So I hope, one day, if you believe, you will find courage too."

I shrug my shoulders. "*Inshallah*," I say in a whisper, after a short silence. I step out and close the door behind me. "Yes! *Inshallah!!*" shouts Kareem from inside the car.

Abstract på dansk

"Jeg kan ikke presse dig. Jeg vil have, at du bliver muslim. Du kunne dø i aften!" I denne artikel undersøges nogle tilbagevendende etiske og metodologiske tvetydigheder i antropologisk feltarbejde blandt danske muslimer, der involverer gentagende konfrontationer med muslimsk rekruttering og *da'wā* (invitation). Jeg argumenterer for, at etnografens religiøse subjektivitet samt den måde et etnografisk selv konstrueres, forhandles og placeres i felten på, direkte vedrører muligheden for et intimt engagement med den muslimske fortælling, hvilket påvirker analysens pålidelighed og etnografiens succes. Jeg introducerer også begrebet "diskursiv konvertering" for at beskrive det stadium, hvor internaliseringen af troens sprog og frivillig accept af lokale kategorier giver mulighed for direkte invitation til islam.

Literature

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against culture." In *Recapturing anthropology: Working in the present*, ed. Richard G. Fox, 137-54. Santa Fe: School of American Research Press.
- Ahmad, Farid, and Ilyas Ba-Yunus. 1985. *Islamic sociology: An introduction*. London: Hodder and Stoughton.
- Ahmed, Akbar. 1986. *Toward Islamic anthropology: Definition,*

- dogma, and directions: International Institute of Islamic Thought (IIIT).*
- Ahmed, Akbar. 1988. *Discovering Islam: Making sense of Muslim history and society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Asad, Talal. 1986. "The idea of an anthropology of Islam." *Center for Arab Studies, Occasional papers series*:22 s.
- Behar, Ruth. 1996. *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- Berger, Peter. 1979. *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*. Garden City, N.Y.: Anchor Press.
- Bruner, Edward M. 1996. "My life in an ashram." *Qualitative Inquiry* 2(3): 300-319.
- Clough, Paul. 2006. "'Knowledge in Passing': Reflexive Anthropology and Religious Awareness." *Anthropological Quarterly* 79(2): 261-283.
- Crane, Hillary. 2013. "Flirting with Conversion: Negotiating Researcher Non-Belief with Missionaries." In *Missionary Impositions: Conversion, Resistance, and Other Challenges to Objectivity in Religious Ethnography*. HK Crane and DL Weibel, eds, ed. Hillary Crane and Deana Weibel, 11-23.
- Crane, Hillary, and Deana Weibel, eds. 2013. *Missionary impositions: conversion, resistance, and other challenges to objectivity in religious ethnography*. Weibel, Plymouth: Lexington Books.
- Davies, Merryl Wyn. 1985. "Towards an Islamic alternative to Western anthropology." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 2(5).
- Davies, Merryl Wyn. 1988. *Knowing one another: Shaping an Islamic anthropology*. London: Mansell.
- Devereux, George. 1967. *From anxiety to method in the behavioral sciences, New Babylon, Studies in the behavioral sciences* 3. The Hague: Mouton.
- Donslund, Hanna. 2017. "Du får hasanät for det': udøvelse af da'wa blandt unge muslimer i Aarhus." *Religion i Danmark* 9(1).
- Dubisch, Jill. 1995. *In a different place: Pilgrimage, gender, and politics at a Greek island shrine*. Princeton: Princeton University Press.
- Engelke, Matthew. 2002. "The problem of belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the inner life.'" *Anthropology Today* 18(6): 3-8.
- Ewing, Katherine. 1994. "Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe." *American Anthropologist* 96(3): 571-583.
- Favret-Saada, Jeanne. 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Translated by Catherine Cullen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freilich, Morris, ed. 1970. *Marginal natives: Anthropologists at work*. New York: Harper & Row.
- Harding, Susan. 1987. "Convicted by the Holy Spirit: The rhetoric of fundamental Baptist conversion." *American ethnologist* 14(1): 167-181.
- Harding, Susan. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*: Princeton University Press.
- Hirschkind, Charles. 2005. "Cassette ethics: Public piety and popular media in Egypt." In *Religion, media, and the public sphere*, ed. Birgit Meyer, 29-51. Bloomington: Indiana University Press.
- Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen. 2017. *The ontological turn: An anthropological exposition, New departures in anthropology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Liberman, Kenneth. 1999. "From walkabout to meditation: Craft and ethics in field inquiry." *Qualitative Inquiry* 5(1): 47-63.
- Lukens-Bull, Ronald. 2007. "Lost in a sea of subjectivity: the subject position of the researcher in the anthropology of Islam." *Contemporary Islam* 1(2): 173-192.
- Narayan, Kirin. 1993. "How native is a 'native' anthropologist?" *American anthropologist* 95(3): 671-686.
- Needham, Rodney. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Vol. 83. Oxford: Blackwell.
- Neitz, Mary Jo. 2002. "Walking between the worlds: Permeable boundaries, ambiguous identities." In *Personal knowledge and beyond: Reshaping the ethnography of religion*, ed. James Spickard, Shawn Landres, and Meredith McGuire, 33-47. New York: NYU Press.
- Nietz, Mary Jo. 2002. "Walking Between the Worlds: Permeable Boundaries, Ambiguous Identities." In *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, ed. J.V. Spickard, S.J. Landres and M.B. McGuire, 33-46. New York: New York University Press.
- Olsson, Susanne. 2014. "Proselytizing Islam - Problematizing 'Salafism.'" *The Muslim World* 104(1-2): 171. doi: 10.1111/muwo.12046.
- Peshkin, Alan. 1984. "Odd man out: The participant observer in an absolutist setting." *Sociology of Education* 57(4): 254-264.
- Porpora, Douglas. 2006.

- “Methodo-logical atheism, methodological agnosticism and religious experience.” *Journal for the theory of social behaviour* 36(1): 57-75.
- Price, Richard. 1983. *First-time: The historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. “Introduction: Grief and a headhunter’s rage.” In *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, ed. Renato Rosaldo. London: Taylor & Francis.
- Rytter, Mikkel. 2015. “The Scent of a Rose: Imitating Imitators as They Learn to Love the Prophet.” In *Affective Methodologies: Developing Cultural Research Strategies for the Study of Affect*, ed. Britta Timm Knudsen and Carsten Stage, 140-160. London: Palgrave Macmillan UK.
- Schweber, Simone. 2007. “Donning wigs, divining feelings, and other dilemmas of doing research in devoutly religious contexts.” *Qualitative inquiry* 13(1): 58-84.
- Simonsen, Jørgen Bæk. 1990. *Islam i Danmark: Muslimske institutioner i Danmark 1970-1989, Publikation 7*. København: Statens Humanistiske Forskningsråd.
- Spring, Joel. 1998. “Gold mining history in search of personal understanding.” In *Inside stories: Qualitative research reflections*, ed. K.B. deMarras. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Wiegele, Katharine. 2013. “On Being a Participant and an Observer in Religious Ethnography: Silence, Betrayal, and Becoming.” In *Missionary Impositions: Conversion, Resistance, and Other Challenges to Objectivity in Religious Ethnography*, ed. Hillary Crane and Deana Weibel, 83-92.

A Short History of Jihadism Studies

Keywords

jihad; jihadism; jihadi-Salafism; terrorism; history

Abstract 2018 marks the twentieth anniversary of Osama bin Laden’s fatwa calling for all Muslims to wage global Jihad against the US and its allies. The manifestation of Jihadism as a global militant ideology during this period has simultaneously fostered a growing field of research occupied with this phenomenon. This article identifies and discusses some of the primary debates and currents within the study of Jihadism in English language research literature over the past twenty years. Debates between advocates of local or global views of Jihadism, as well as debates on the question of religion as a cause of Jihadism, are identified as the most prevalent. The article further argues that the fundamental disagreements in the study of Jihadism reflect a research field compartmentalized into different scholarly approaches that do not sufficiently overlap. Furthermore, a too one-sided focus on al-Qaeda as the typical presentative of Jihadism from 2001 onwards has inhibited researchers from identifying diverging expressions of the phenomenon.

This year marks the twentieth anniversary of the World Islamic Front’s – led by Osama bin Laden – 1998 fatwa declaring global jihad against the Western “Crusader-Zionist Alliance.” In practice, bin Laden and his colleagues, who established *al-Qā’idāt al-Djihad*¹ a few years later, asserted that it was an individual religious duty for every Muslim to kill Americans and their allies (civilian or military) in order to liberate the “Lands of Islam.”²

Constituting an ascending yet relatively marginal group at the time, and with a limited portfolio of terrorist achievements, two decades later al-Qaeda – as well as the broader current of militant activism referred to here as Jihadism – would become a household name around the world. Not just limited to pro-

1. Henceforth referred to as “al-Qaeda.”

2. “Jihad Against Jews and Crusaders – World Islamic Front Statement.” 1998. fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm (accessed on 28 Mar 2018).

Bjarke Aae is a PhD fellow at Arabic and Islamic Studies, Aarhus University. His project investigates to what degree global Jihadism is an interconnected, cohesive phenomenon.

lific terrorist attacks, James D. Fearon has documented that the presence of Jihadists in all conflicts rose from 5 % in 1990 to more than 40 % in 2014 (Fearon 2017, 19), making Jihadism a truly global phenomenon.

The explosive rise of Jihadism over the past twenty years has generated an equally turbulent debate about the origins, dynamics and motivations of Jihadists. The 9/11 attack initiated a many-faceted wave of scholarly interest in the phenomenon, and the recent rise to prominence of Islamic State (IS) has increased the demand for further analyses. Yet, in spite of this vast expansion of the field of study, disagreements about fundamental aspects of Jihadism remain unresolved and highly contested to this day.

Numerous researchers have shed light on the historical development of the Jihadist phenomenon, yet the number of general reviews of the academic literature studying Jihadism has been relatively modest (e.g. Volpi 2010). This deficiency reflects the somewhat fragmented character of the scholarly debate, which tends to be compartmentalized into different scholarly fields with insufficient overlap. As a modest remedy to this scarcity, this article identifies overall trends in English language studies of Jihadism since the 1990s, with specific focus on the period from 2001 onwards. As existing research reflects deep-seated disagreements about the main drivers of Jihadism, it further discusses the reasons for the persistence of debates at the very core of the Jihadist issue.

The article puts forward several arguments. Firstly, research literature on Jihadism has over the past twenty years, by looking predominantly at the al-Qaeda-organization at the expense of other Jihadist actors, been biased in favor of adopting the “AQ-model” as the archetypical Jihadist organization. In short, Jihadism has largely been seen through the prism of al-Qaeda even though al-Qaeda represented a unique organizational model.³ The consequence has been an imbalance in the perception of how global Jihadism works in practice and how Jihadism is expressed outside the arena of global strategic narratives and propaganda.

Secondly, and as a consequence of the first point, al-Qaeda’s “global Jihad” — that is, international terrorism — came to represent Jihadist activism in both media and academia despite the fact that it represented only a minority view among the self-

3. A similar point has recently been made by Marc Lynch (2016). Lynch points to the exaggerated role of Jihadists within the “overall spectrum of Muslim politics” due to the relatively modest challenge Jihadism poses to global security (2016, 129).

identified Jihadists, most of whom were engaged in domestic insurgencies in which terrorism was but one element.

Thirdly, research in Jihadism still appears fragmented along central argumentative “tracks” that remain largely separate. One such key fault line in the research literature is between what Marc Lynch has called the “lumpers and splitters,” meaning either those that lump everything together and understand Jihadism as a “broad, coherent movement rooted in religion rather than conventional politics,” or those that split the larger phenomenon into separate parts according to the “competing ideological and political strands” (Lynch 2017). This has resulted in an analytical gap between micro-level studies researching Jihadism in a specific, local context, and macro-level studies conducting research into the Jihadist movement and its ideology on a global scale. An intersecting, but crucial, debate that remains fragmented relates to the main drivers of Jihadist violence. Is Jihadism as a religious ideology itself a driver of Jihadist violence on a global scale, or is it militants in the specific sociopolitical contexts that adopt and use Jihad to legitimize militant action?

In order to illustrate the intrinsic relation between the study of Jihadism and the parallel development of the Jihadist movement, these arguments are presented through a historical framework consisting of three periods separated by a major paradigmatic event that has questioned the basic premises of how researchers and policy makers approached the subject of both terrorism and Jihadism.

Until 2001 Jihadism studies was marked by the conceptualization of the emerging phenomenon of “religious” terrorism, which increased markedly during the 1990s. This discussion was framed by the question of whether or not “religious” terrorism was a fundamentally new form of terrorism distinct from older, more familiar types. Jihadism studies from 2001 onwards, defined by the 9/11 attacks, saw the principles of the “new terrorism” theory applied in the understanding of al-Qaeda and its affiliated proponents of Jihad. The debates and disagreements that emerged during this period have formed how we understand Jihadism as a global militant ideology. The 2014-takeover of Mosul marked the “ISIS-ification of Islamist politics” (al-Anani 2015). IS did not only force other Jihadist and Islamist groups to respond and react to its rise in

prominence, it also “posed a new challenge to the categories, concepts, and expectations of the academics who study them” (Lynch 2015). This article argues that this development has coincided with a greater diversification of the study of Jihadism, while also reviving older discussions usually connected to the earliest phase of terrorism research.

“New (Religious) Terrorism”

The contemporary understanding of Jihadism did not crystallize until the years following 2001. Researchers had since the 1980s tried to conceptualize the separation of Islam, the religion, and Islamism, a modern political and ideological movement that sought to secure and/or reassert the role of Islam in politics on the state level.

Various Middle East scholars tracked the initial development of militant Islamist organizations in the 1970s and 1980s in the greater Middle East noticing both the initial development, revival, and radicalization of medieval theology on Jihad, as well as the increasing militarization of this movement (expressed most prominently through the texts of Egyptian pioneers of militant Islamism Sayyid Qutb and Mohammed Abd al-Salam Faraj to name but a few), most visibly at the time through the assassination of Egypt’s president Sadat in 1981 (Sivan 1985; Kepel 1984; Jansen 1986). Dependent on outlook, Jihadists came either to represent a violent fringe of the broader Islamist movement (initially, but decreasingly referred to as Islamic Fundamentalism), or – particularly in non-academic literature – used interchangeably with Islamism in spite of this phenomenon’s multifaceted character (a confusion ongoing to this day) (Kramer 2002).

The general study of non-violent Islamists generally downplayed the role of religion as a key driver, whereas the dominant analytical framework through which the emerging wave of Jihadist activism was understood was that of a radically new form of political violence with particular traits born directly out of its religious nature. A series of seemingly religiously motivated terrorist attacks in the 1980s and 1990s provided the empirical basis for what became known as the “new terrorism” thesis demarcating its dissimilarity with previous forms of

political violence. These were Hizbollah's 1983 suicide attacks against US and French targets in Lebanon, the 1993 bombing of the World Trade Center in New York, the 1995 sarin gas attack on the Tokyo subway by the multi-religious cult Aum Shinrikyo, and the 1998 al-Qaeda-orchestrated attacks on the US embassies in Kenya and Tanzania, to name the most prominent. The arguments behind "new terrorism" addressed two central aspects of the phenomenon's religious character: its opaque motivations and its indiscriminate nature.

American scholar of religion Mark Juergensmeyer argued that the new form of terrorism was distinctly different from "old terrorism" whose proponents carried out attacks that "could be understood as tactics aimed at achieving clear-cut political goals" (Juergensmeyer 2000). To the contrary, new terrorism appeared "pointless since it does not lead directly to any strategic goal, and it seems exotic since it is frequently couched in the visionary rhetoric of religion" (Juergensmeyer 2000, 3). Falling short of an actual strategy, the new terrorism was considered similar to "performance violence," which used spectacular attacks akin to religious rituals in order to instigate a religious, millenarian awakening, oftentimes with the US being cast as the earthly representative of pure evil.

Based on the understanding of the opaque religious driver of terrorism, US terrorism historian Walter Laqueur pointed out the indiscriminate nature of new terrorism. Due to its religious foundation, he argued, "new terrorists" were not bound by the same moral restrictions as earlier forms of terrorists, and would willingly engage in mass killings if presented the opportunity (Laqueur 1999). Laqueur found support from former RAND director Bruce Hoffman who argued – supported by qualitative data (Enders and Sandler 2000) – that "new religious" terrorism was more deadly and indiscriminate than previous kinds and that this ought to prompt a revision of "our notions of the stereotypical terrorist organization" (Hoffman 1993).

In many ways, the period from 9/11 and forward was marked by the scholarly debate of the fundamental tenets of the "new terrorism" theory, which was not limited to the question of Jihadism, but nonetheless revolved predominantly around it. Was "new terrorism" that different from "old terrorism"? And what role did religion actually play in determining the actions of so-called religious terrorists?

Early criticism of the “new terrorism” approach pointed to the predominance of Western (particularly American) scholars studying terrorism, meaning that there was a narrow focus on the threat of terrorism to Western democracies, and less so on the origins and explanations of the phenomenon (Silke 2004). Outside of the West, most terrorism occurred in relation to guerrilla warfare and civil war rather than through clandestine cells carrying out attacks, which was the predominant understanding of terrorism in Europe and the US (Corrado 1981). As a result, the latter trend came to dominate discussions of the Jihadist threat (particularly as 9/11 seemed to confirm the connection between international terrorism and Jihadism), in spite of the occurrence of Jihadist organizations based in domestic conflicts in Algeria and Egypt in the 1990s, to mention the most prominent cases.

The debate about the religious nature of “new terrorism” would not fully unfold until after 9/11, becoming a core argument in the field of “critical terrorism studies,” which – for example – criticized Western scholarship of Jihadism for being embedded in a predominantly Western, secular tradition inherently adverse to any aggregation of religion and politics. The main criticism of “new terrorism” scholars’ attribution of religiously-based motivations to terrorists argued that perpetrators of terrorism – like any form of political violence – while nominally religious, communist, or nationalistic, were – at core – the same. As such, religion only served as an ideational framework for activism that essentially pursued political goals (Crenshaw 1981).

Then, two rough approaches to the question of “religious terrorism” emerged: one detecting the homogenous, global occurrence of “new” religiously inspired terrorism; and another arguing in favor of the continuity of Jihadist violence with earlier forms of political violence as well as the generalizability of the phenomenon to established theories in the field of political science, terrorism, and international relations.

The Study of Jihadism (2001-2014)

The 9/11 attack proved to many the fundamental premise of the “new terrorism”-theory, particularly concerning its re-

religious and indiscriminate nature. In the words of Alex P. Schmid, “many of these new ‘experts’ eagerly embraced the notion (proposed by Walter Laqueur and others) of a ‘new terrorism’ that was qualitatively different from non-state terrorism before 2001” (Schmid 2011, 459). As such, the study of Jihadism largely grew out of the study of terrorism either through the prism of “new terrorism” or – increasingly – as a reaction against that theory’s fundamental theses in attempts to rationalize and comprehend the drivers of Jihadist violence. The latter approach tended to downplay religion as a causal factor either due to fears that it would vilify Islam, the religion, arouse fears of “orientalism,” or simply due to the discomfort many disciplines felt treating something as abstract as religion as an explanatory factor.

This section identifies and discusses the broader trends in the study of Jihadism after 2001 using Volpi’s categorization of broad academic approaches. These are: the field of security studies (which became the main proponent of “new terrorism” explanations); political science (which generally argued that socio-political circumstances creates political violence that is then framed by discourses and practices of Jihadist ideology); and thirdly, the “diffuse mix of area studies and studies on Islamic theology” (which – according to Volpi – highlights ideology as the “main single cause and driver” of Jihadist violence) (Volpi 2010, 151).⁴

From their different vantage points, these fields shed light on the question of the conceptual level on which Jihadists are “born”; does it start with the individual or group and his/her/their personal experiences of grievance, exclusion and repression, framed by the identification with broader, “*ummah*-level” systems of solidarity? Is it, rather, a certain sociopolitical context of conflict that adopts Jihad as a framework of legitimizing militancy? Or is it – spurred on by globalization and modern technology – the global reach of Jihadism, the ideology?

4. Volpi also highlights the distinct field of behavioral psychology, which points to socio-psychological context in creating violent individuals, who then rationalize behavior by reference to a specific ideology. This approach is not directly discussed in this article.

Security and Terrorism Studies

As mentioned, the field of terrorism studies initially became a central arena for the discussion of Jihadism, although the field would become increasingly diverse in time. The notion that al-Qaeda exerted control over a vast network of terrorist cells and

organizations was an appealing view to both “new terrorism” researchers, as well as US policy makers looking for expert underpinnings of the global “war on terror.” The increase in terrorist attacks in the West in the subsequent years, inspired and/or directed by al-Qaeda, further directed attention towards al-Qaeda-led clandestine networks as the primary terrorist facilitator rather than the classical hierarchical terrorist organization. This scholarly focus also meant that Jihadism came to be seen primarily as a terrorist movement (with al-Qaeda at the helm) less preoccupied with the goals of classical terrorist organizations – the control of state power or at least separatist ambitions – but rather oriented towards symbolic, ideologically-driven terrorism against the West (Devji 2005, 9), or as a global struggle for Islamic primacy (Fettweis 2009, 275). With the dismantling of al-Qaeda’s bases and training camps in Afghanistan in 2001, the move from a physical organization to an ideology came to play a central role in the conceptualization of Jihadism as a movement of “like-minded local representatives” that worked towards the same strategic goal laid out by al-Qaeda (Hoffman 2004, 552).

This approach had several issues. By equating Jihadism with al-Qaeda’s goals and strategies, divergence from that model became obscured. The problem was that little scholarly consensus existed about what was actually meant by “al-Qaeda.” That specific label was used to describe everything from the relatively tight-knit organization of Arab foreign fighters based in the borderlands between Afghanistan and Pakistan, over a global terrorist network, to a movement of “imitators and emulators,” leading to a lack of scholarly consensus about how to classify al-Qaeda, and Jihadist organizations in general (Jackson 2006, 251).

Analyses of al-Qaeda’s “franchising strategy” reflects this imprecision. From 2003 and forward, the group obtained pledges of allegiance (*bāi’a*) from a variety of Jihadist groups across the Muslim World, and a wide variety of groups was lumped into the al-Qaeda “cloud” seen as an indication of its ideological reach and global strategy. However, this dominant focus on al-Qaeda meant that critical debates about what – apart from loose reference to “ideology” – tied together global Jihadism and its constituent parts remained on the periphery of mainstream debates.

Some researchers fundamentally questioned the global aspect of al-Qaeda and Jihadism throughout this period. Perhaps the bluntest characterization of the confusion within the field can be attributed to Xavier Raufer, who as early as 2003 fundamentally questioned whether anyone actually knew “what” al-Qaeda was. Raufer argued that it was not an organization in the classical sense, but part of a “nebula, a protoplasm with not one mold, no unique way to organize, but rather each group (e.g. the Egyptians and Pakistanis) creating its own cells within the nebula, out of its own jihadi culture, its own local habits” (Raufer 2003). Lahoud similarly argued that there is “no binding centralized authority responsible for issuing direct orders for the actions carried out in al-Qaeda’s name,” and that any indications of unity is merely a result of the “rhetoric of al-Qaeda’s leadership” (Lahoud 2010, 5).

Political Science

Gradually supplementing research into Jihadism after 9/11, explanations nested in sociopolitical circumstances and context (rather than the broad brush of “new terrorism” proponents) developed competing hypotheses about the drivers of Jihadism. As such, rather than being a unique phenomenon developed in isolation, Jihadism was inscribed into the overall trend of Islamic revival in the 20th century as a “marginal part of the Islamist political landscape” (Hegghammer 2006).

For these researchers, the 2001-invasion of Afghanistan and subsequent degradation of al-Qaeda served to proliferate its adherents across the Muslim World as these “Afghan Arabs” found new battlefields. Where terrorism researchers such as Hoffman saw a deliberate strategy behind the spread of Jihadists in conflicts in this period, others downplayed direct agency in this development, pointing instead to the transformation of al-Qaeda from a physical organization into an immaterial “social movement,” ideology, or brand readily picked up by uncoordinated sympathizers, rather than a directly coordinated network (Braniff and Moghadam 2011).

The role of direct agency – and thus of whether Jihadism was a cohesive, strategically-oriented militant movement or a rough ideological framework fitted to local circumstances – became a key fault line between these two approaches. Norwe-

gian Jihadist expert Thomas Hegghammer saw the particular constitution of al-Qaeda in Afghanistan as a central factor in the subsequent spread of Jihadism. As that milieu was dismantled after 2001, the “organizational glue” (the strong personal relationships and the ideological unity) that was key to understanding the “internal cohesion” of the al-Qaeda network was degraded. The network became “strategically disoriented” and to a large degree reverted to the schism and fault-lines dominant in the previous period of Islamist militancy, not least that of the primary of local versus global violent activism (Hegghammer 2006, 14).

In the post-2001 context, Fawaz Gerges redirected attention to the central schism between global and local jihadists, which had already been pointed out in Faraj’s seminal work on the duty of Muslims to wage Jihad – *farīda al-ġā’iba* (*The Neglected Duty*) from 1981 – even as he identified the far enemy as Israel, rather than the West or the US specifically (Jansen, 20). Gerges, in turn, argued that the “far enemy” approach of al-Qaeda by the mid-2000s (targeting the West through international terrorist attacks) had come to represent a minority view among Jihadists, and that the struggle against the “near enemy” (corrupted Muslim regimes) had become the priority for the majority of Jihadists (Gerges 2005). Increasingly, this distinction became engraved into Jihadism study doxa, although the question of whether this distinction was based on strategy (and opportunity) or ideology (and theological inclination) remained an open question. Although this distinction indicated great variety and divergence from the al-Qaeda model, the “health” of that organization continued to be the barometer of the entire field of Jihadist groups.

Further indicating the flexible nature of Jihadist ideology, which was being continuously shaped by the ripple effects of global politics such as the 2003-invasion of Iraq, Hegghammer himself later problematized the sharp distinction between local and global jihadist, acknowledging that a certain “hybridization” between local “revolutionary Islamism” and the transnational goals and strategies of global Jihadism had occurred since 2001. The reasons for the hybridization, he argued, were a combination of overall changes in the strategic landscape of the Middle East (increased US/Western involvement in the Middle East as well as repression by local regimes) along with the ide-

ological homogenization of Jihadist groups facilitated by new communication technologies (Hegghammer 2009b). The current example of IS seems to confirm the hybridization trend, although it appears that the prioritization of international terrorism over domestic insurgency is driven much more by contingency than strategy. IS did not “dispatch” seasoned Iraqi or Chechen veterans of Jihad to Paris or Brussels, but used French or Belgian members with existing ties and – not least – motivation to strike their home countries. It is questionable whether IS would have taken this strategic route had it not had access to a pool of foreign fighters.

Nonetheless, the distinction between global and local Jihad directed attention to the fact that the Jihadist phenomenon was “decentralized and multi-polar” in nature, as well as the fact that a multitude of “diverging political and strategic priorities” found expression in it (Hegghammer 2009a, 33). Al-Qaeda’s franchising strategy (and the subsequent adoption of its name by various groups) too was scrutinized. Barack Mendelsohn contended that not only was its strategy of branching out inconsistent,⁵ it actually undermined al-Qaeda’s claim to lead a united Jihadist front. This was the case for two main reasons. Firstly, because branching out to affiliates that represented nationally based “jihads” undermined al-Qaeda’s general message of global religious – rather than nationalistic – identity and affiliation. Secondly, because branching out the al-Qaeda-brand resulted in a loss of control over its authority and credentials. Not only did it exhibit deep-rooted strategic disagreements within al-Qaeda, such as the “near” versus “far” enemy debate. It also exposed it to criticism on behalf of the behavior of the affiliates that were to transmit its global reach in its name. For example, the brutality of al-Qaeda in Iraq (AQI), which was internally opposed by the al-Qaeda leadership, severely damaged the main organization’s reputation in the broader Muslim public (Mendelsohn 2010).

5. Among the arguments Mendelsohn makes for the inconsistency of this approach is the fact that the franchising did not begin until 2003, five years after bin Laden called for global unity in fighting the West. In addition, some of the earliest groups committing terrorism in the name of al-Qaeda were actually never incorporated into the organization.

Al-Qaeda, in this sense, represented a unique phenomenon in both the fields of terrorism and Jihadism because it “occupied” territory in Afghanistan and Pakistan, but organized itself as a global/transnational terrorist facilitator managing a global Jihadist milieu through training camps and ideological indoctrination. While it willingly highlighted its hegemony and embodiment of the Jihadist movement, micro-level studies of “local

Jihads” began to challenge the view that Jihadism was a coherent, ideologically-driven “global insurgency” (Kilcullen 2005). Rather than studying Jihadist groups through the lens of al-Qaeda, region-based specialists began conducting research on these affiliated groups in this period, tracking the effects of their affiliation with global Jihadism on a local scale. In several cases, these highlight local conflict dynamics and grievances as the first and foremost explanation for violent activism, and global Jihadism as only a roughly adopted narrative framework of their struggle.

Researchers conducting studies in Indonesia and the Philippines pointed to limited ties to the al-Qaeda-core otherwise seen as a key instigator of militancy in that area, instead highlighting long-standing, local socio-political roots as the cause of Jihadism in that region. Along those lines, it was argued that South Asian Jihadism was inherently different from Middle Eastern Jihadism. This was the case because it focused more on the “political aspect of jihad rather than just the religious and tactical aspects” meaning, in practice, that the goal of creating an Islamic state generally surpassed doctrinal considerations, and even the use of violence was conditional and could be retracted (Acharya and Acharya 2007, 79).

Similarly, Jean-Luc Marret’s 2008 study of the then newly constituted al-Qaeda in the Islamic Maghreb (AQIM) questioned the view that the Algerian-based Jihadist group’s official affiliation with al-Qaeda prompted any fundamental changes. The dual phenomenon of “local reality” (the local culture and history) and “international solidarity” (which, apart from branding, brought with it practices of tactical imitation of al-Qaeda) led Marret to the conclusion that AQIM was a “glocal” group, a hybrid structure that weds both the local specificities and goals – to create a Maghrebian caliphate, and global operational methods” (Marret 2008, 541-552).

Gradually, then, two rough vantage points to the question of the drivers of Jihadism appeared. These adopted either – on one extreme – the macro-level perspective that Jihadism was a global insurgency actively spurred on by the ideology and strategy formulated and asserted by al-Qaeda, or – at the polar opposite – the micro-level perspective that Jihadism embodied only an (albeit) easily adoptable framework for domestically based conflict, but that this did not represent any form of cohesiveness or strategic leadership. In many cases, however, ideology was at-

tributed a central role in both explanatory models, and the study of Jihadist ideology became the centerpiece of the religious and area studies field that gradually unfolded in this period.

Religious/Middle East Studies

While “new terrorism” advocates based their assumptions of the religious motivations at the core of Jihadism on little concrete evidence apart from speculations into the motives of the assailants (expressed in particular through a fascination with suicide terrorists), the increasing access to Jihadist primary material in the form of various forms of theological treatises and strategic expositions in the decade after 9/11 prompted the sub field of “Jihadi strategic studies” (Lia and Hegghammer 2004). Close readings of prominent al-Qaeda ideologues and strategists – in addition to the resuscitation of historical figures such as Sayyid Qutb and Abu Ala al-Mawdudi who were also revered by contemporary Jihadists – seemingly provided a direct line to the understanding of the Jihadi mindset.

Gradually, the contours of the Jihadi “epistemic community” (Hegghammer 2017, 10) was uncovered by researchers studying these Jihadist theorists and theologians. As early as 2002, Reuven Paz pointed to the existence of a primarily online-based “culture of Global Jihad” that was being formulated by Islamic scholars supportive of the legitimacy of Jihad under current circumstances. A 2006-study of Jihadist-inspired websites showed that it was relatively unprolific (to Westerners, at least) Jihadist theologians – such as Abu Muhammad al-Maqdisi, Abu Qatada al-Filistini, Abu Bashir al-Tartusi, etc. – rather than the Jihadist strategists – such as Osama bin Laden, Ayman al-Zawahiri, Abu Musab al-Suri, etc. – that were quoted the most throughout resources being shared in those online communities (Heffelfinger 2006). This indicated that the “glue” of the Jihadist movement was not necessarily the strategic leadership of al-Qaeda’s veterans, but the socio-religious framework provided by the aforementioned scholars; in spite of al-Qaeda’s attempts to convince Muslims of the political and strategic bona fides of their specific approach, what was sought was theological viability and legitimacy from actual religious authorities.

Increasingly, as the sensationalism following 9/11 had sub-

tracted, a community of scholars, mostly with backgrounds in Middle East studies began to uncover the modern history of Jihadism based to a large degree on increased access to Arabic-language primary material. Gilles Kepel (2003) tracked the foundational context of Jihadism to 1980s Afghanistan and attempts by the Afghan-Arab mujahidin to formulate a modern, theologically sustainable form of Jihad as an individual duty necessary to mobilize fighters to fight the Soviet invaders. Quintan Wiktorowicz's (2006) seminal (and much-referenced) article on the anatomy of the Salafist Movement, identified "Salafi-Jihadism" as a radical, militant minority of the broader Salafi current of orthodox, mainly Gulf-Arab, Islamic purists. Hegghammer (2010) further identified 1970s Saudi Arabia as the setting for the radicalization of the Salafi-movement prompted by the introduction of scores of politically motivated, exiled Muslim Brotherhood members from primarily Syria and Egypt. The most authoritative work in this period is perhaps the 2009-collection by Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, which posits Salafism as a global, revivalist, and strongly identity-based religious movement with Jihadism as its violent fringe.

This line of literature helped engrave the term "Salafi Jihadi" into the mainstream of Jihadism research as a term denoting the acceptance of Jihad as a theologically legitimate framework of violence, but specifically framed by the puritanical religious current of Salafism. As such, intra-Salafi theological debates about questions of *'aqīda* (religious creed) and *manhaj* (method of implementing said creed) were placed at the core of differences between violent and non-violent Salafists (Haykel 2009), and the specific Jihadi-Salafi approach to the question of *takfīr* (excommunicating other Muslims) was seen as a central driver of specific types of Jihadi activism (Lahoud 2010).

Others remained skeptical of the value of the Jihadi primary sources literature. Volpi (2010, 167-168) identified a tendency among scholars of "ideological studies" to attribute too much explanatory power to scripture (both Jihadist strategic literature and ancient and contemporary theological texts) as well as particular ideologies (Jihadism, Salafi-Jihadism, etc.). The fact that millions of Muslims have been exposed to these ideological currents and arguments, but only few have become actual terrorists – and similarly, that the large majority of Islamists

are peaceful (Gunning and Jackson 2011) – is a strong indication that ideology exclusively cannot explain Jihadism. Rather, Volpi argues that “globalization processes always require to be articulated in (and are in turn influenced by) local, social, political and cultural settings” (2010, 176).

Yet Volpi’s notion of researchers that view ideology as the “main single cause and river” of Jihadism seems overly simplistic. Such one-dimensional explanations can, of course, be found. Their usual line of argument is that rather than being a reaction to current grievances (such as “modernity, globalization, U.S. foreign policy, or a clash of civilizations”), Jihadist oriented themselves in regards to a “centuries old struggle for dominance within the Islamic and particularly Arab world” (Turner 2010). However, most scholars relying on access to Jihadi primary sources rarely held such uncompromising views, which were mostly found among security and terrorism scholars and US “think-tankers” close to policy circles. To take one example, rather than seeing strategic Jihadist narratives as a direct manifestation of reality, researchers pointed to a schism within Jihadism between practitioners (i.e. those mujahidin active in Jihad) and theorists (the scholars creating the theological foundation for Jihadism). A key dynamic in the construction of Jihadism as an ideology, as Jihad-scholar David Cook pointed out, was this deepening schism. The mujahidin, while requiring the theological backing of the theorists, also needed to maintain Jihad as a flexible tool of warfare, even if it meant disregarding or manipulating the theorists (Cook 2009). This has at times led to open conflict between the two camps, as the activists believe they have the right to formulate Jihadi doctrine because they view their militancy as being of higher value than mere theoretical speculation, indicating a more complex relationship between strategy and ideology than meets the eye.

The Study of Jihadism (2014-)

A decrease in al-Qaeda-led and inspired international terrorist attacks from 2006 and forward preceded the final and current period of Jihadism research. Other events similarly contributed to the sense that the Jihadist vanguard organization had lost its ability to direct a global campaign against the West (Gerges

2011). The Arab Spring-revolts of 2011, which initially revealed competing Islamist alternatives to Jihadism, propelled the argument that al-Qaeda had now decisively failed in its strategy to mobilize the Muslim masses. The killing of bin Laden that same year robbed Jihadism of its most prominent leader. Some even began talking of “post-Jihadism,” a term – born in the Egyptian and Libyan contexts – describing the process of “de-radicalization” of jihadist groups formerly affiliated with al-Qaeda (Ashour 2011). In the West, the preoccupation with al-Qaeda so dominant in the years after 9/11 was replaced by a renewed focus on processes of radicalization among home-grown terrorists and so-called “lone wolf” attackers. There were, of course, still voices – mainly American – that insisted on the continued threat from Global Jihadism and al-Qaeda (Hoffman 2013; Braniff and Moghadam 2011). These scholars insisted either on the continued relevance of al-Qaeda, or on the resilience of the ideology it championed and its narrative of global Muslim grievance and victimization.

These latter voices were emboldened by the increasingly obvious presence of Jihadist groups in the Yemen conflict and the Syrian Civil War from 2011 and onwards, culminating in IS takeover of Mosul, Iraq’s second city, in 2014, which woke the world up to a new reality of a reinvigorated Jihadist movement. Given the sharp contrast with the view painted above of a fatigued Jihadist movement, this sudden and explosive development meant that the fundamental question of what was the driving factor behind Jihadist activity resurfaced with force. This, however, was not necessarily a question of right and wrong. The al-Qaeda organization *was* inarguably decimated, understandably so, after a decade of being besieged by the US global anti-terrorism campaign, even as Jihadism as a potent militant ideology was still attractive to many. Researchers arguing in favor of the continued threat of Jihadism highlighted this sustained potency, even though al-Qaeda’s role in that development was somewhat marginal.

The argument forwarded here is that the dominant focus on al-Qaeda in the preceding decade (and the subsequent “cooling” of interest with this group’s marginalization) “desensitized” research on Jihadism to the possibility of something as significant as IS anno 2013-14. IS’s rise to fame thus fundamentally challenged central presuppositions about the drivers

and actions of Jihadists. Its takeover of northwestern Iraq and (north) eastern Syria fundamentally challenged the notion that al-Qaeda-like terrorist cells and networks – rather than hierarchical organizations vying for political power – were the main purveyors of Jihadism. Its replication of al-Qaeda's franchising strategy fundamentally questioned perceptions of al-Qaeda's role as hegemon of a coherent Jihadist movement. Its brutality and doctrinal approaches to warfare and governance revived forgotten debates of a “new kind” of religious terrorism. Moreover, the terror campaign against the West it instigated and inspired, fulfilled Hegghammer's hybridization theory and turned concepts of “near” and “far” enemies on their head.

Such revision of accepted “truths” within a relatively limited field of study is arguably indicative of the fragmented and insufficiently cross-disciplinary disposition of the main approaches (roughly sketched in the preceding section), as well as the overreliance on – paraphrasing Volpi's criticism of the uncritical adoption of “common sense” explanations (2010, 155) – generally accepted “truths” drawn from secondary literature not sufficiently challenged.

A recent positive development, however, has been the deepening of access on multiple levels – and a subsequent increase in the availability of primary material – to the study of broader aspects of Jihadism. This has found expression in a variation of edited volumes focusing on different aspects of Jihadism, such as the development of a specific Jihadist culture to override local cultural practices hindering global Jihadist solidarity (Hegghammer 2017), studies of Jihadist practices on social media platforms, as well as a number of significant studies of foreign fighters returning from Iraq and Syria primarily.

The growth of modern communication technology has proven a mixed blessing. Social media platforms such as Facebook and Twitter (and more recently Telegram and WhatsApp) enabled Jihadi propagandists hitherto unseen access to potential recruits, as well as encrypted modes of communication (Klausen 2015). Yet from a scholarly perspective, this access has also given Jihadists a voice away from the ideological treatises otherwise taken to represent the entire militant movement through the increasing scholarly reliance on interviews with Jihadi internet activists and spokespeople (e.g. Revkin 2016; Hamming 2016). Particularly studies of foreign fighters

who went and returned from Syria and Iraq has provided valuable insights into the inner workings of Jihadi organizations. Similarly, the “paper trail” – the leftovers of administrative documents used by IS, most prominently – enabled research into Jihadist governance and administration. Of course, this phenomenon preceded IS’s Caliphal project in 2014, not least by IS’s own former incarnation, Islamic State in Iraq, which voiced its “state” ambition as early as 2006. Other examples of Jihadist governance had at the time been seen in Yemen and Mali.

In general then, as Jihadism became a more intimately familiar and almost every day-like (yet seemingly increasingly abhorrent and brutal) new aspects of Jihadism were gradually uncovered contributing to more diverse interpretations coinciding – not without reason – with the visible fragmentation of the Jihadist movement between IS and al-Qaeda.

Main Debates

Not only new approaches were being debated, however. The long running discussion of the primacy of religion in explaining IS reflected the comeback of ideological explanations of terrorism and Jihadism. While the very visible schism between al-Qaeda and IS made it difficult to argue that Jihadism was a single unified movement, it prompted a wave of research into the ideological differences between Jihadist “strategists” (represented by al-Qaeda) and “doctrinaires” (represented by IS).

Especially the foreign fighter flow to Iraq and Syria – arguably the largest of its kind modern history – and IS’s replication of al-Qaeda’s franchising strategy, which saw it accept pledges of allegiance from a variety of Jihadist groups from Afghanistan to Nigeria, provided new ammunition to researchers who advocated for the cohesive nature of Jihadism. The fact that IS spread so visibly was seen as a clear indication of a (if not unified, then) highly interconnected and concerted movement motivated not – like al-Qaeda and its followers – by waging global insurgency against the West, but by establishing a living, breathing Caliphate.

The revived focus on foreign fighters was one aspect of the renewed focus on ideology and its global reach. The sub-field

of social movement studies – at this point an established approach to the study of Jihadism (e.g. Wiktorowicz 2004; Della Porta 2013) – became a significant framework for analyses of the Jihadist “comeback.” Assaf Moghadam’s twin definition of Jihadism as “a social movement (that represents) a conscious, concerted, and sustained effort by ordinary people to change some aspect of their society by using extra-institutional means,” and “a transnational movement composed of individuals, cells, networks, and organizations tied by a common adherence to Jihadist ideology” (2017, 123) reflected the contemporary scholarly consensus that Jihadism consisted of both a range of organizations and networks, as well as a more abstract ideology and identity-based “movement.”

Jihadism and Religion Revisited

The discussion of the role of religion found multiple expressions in the post-IS media landscape, particularly because of IS’s visible doctrinarian approach to religious ideology and eschatological framing of its struggle, which differed to a large degree from al-Qaeda’s somewhat tempered and calculated strategic message. Among some scholars, religious ideology experienced a comeback as an explanatory tool, or contemporary events confirmed their long-held assumptions about its prominence.

A seminal debate on this topic was triggered by journalist Graeme Wood’s article in *the Atlantic* titled “What ISIS Really Wants,” which, according to the author, was written in reaction to the prevalent view in the US – held by then president Barack Obama among others – that IS had nothing to do with Islam and was in fact “un-Islamic.” Based on interviews with prominent Western-based ideologues supportive of IS, Wood polemically concluded that “the Islamic State is Islamic. *Very* Islamic.” This is because “virtually every major decision and law promulgated by the Islamic State” adheres to the ideological framework of the “Prophetic methodology” (*manhaj*), the practical expression of its understanding of the Sharia law. In other words, religious considerations lie at the heart of almost all of IS’s actions (Woods 2015). Mirroring “new terrorism” advocates two decades earlier, researchers found backing in quantitative studies that seemed to confirm this picture, argu-

ing for example that not only is there a correlation between religion and terrorism, but the more prominent the role of religiosity is within an organization and to its ideology, the more violent and deadly it is (e.g. Burstein 2016).

This debate was constantly rekindled by news of Islamically illiterate IS recruits, the “secular habits” of some of the European terrorists acting on behalf of the Jihadists, and IS’s general brutality, casting doubt on the organization’s Islamic credentials. Rather than a violent reading of the Quran leading to political violence, it was argued that (an atmosphere ripe with) political violence leads to a violent reading of the Quran (Cottee 2017).

More nuanced takes on the question – following Omar Ashour’s definition⁶ of Jihadism – underlined the role of religion in legitimizing violence (as opposed to directly causing it). Criminologist Simon Cottee argued that if IS was “animated by exclusively secular political purposes” and exploited, rather than adhered to, theological principles, “this would not show that religious scripture does not shape the group’s behavior, since what the group is able to do is limited not only by what it can legitimize within the bounds of Islamic scripture, but also by what courses of action it can plausibly range within this” (2017, 445).

Shedding light on the complex relationship between religion, ideology and strategy, one example often presented is that of the Syrian town of Dabiq. A small town in the countryside north of Aleppo, this town gave name to IS’s English language news magazine evoking the Dabiq-area’s connection to eschatological *hadith* texts indicating the occurrence of a great battle that would initiate the end days. The fact that ISIS captured this place of “little strategic importance” (McCants 2014) was seen as definite proof that IS was a machine prepped for doomsday and that decision-making was subservient to this belief.

Yet for the many researchers evoking this example, little (if any) rationalization of why Dabiq is “strategically insignificant” has yet to be given. In fact, it can just as well be argued that Dabiq was of significant strategic value to IS when they captured it in 2014, while only later becoming dispensable as outside intervention made holding it militarily untenable in the face of overwhelming opposition. The hill north of the town provided a vantage point over an otherwise flat agricul-

6. Ashour (2011) defines Jihadism as the belief that “armed confrontation with political rivals is a theologically legitimate and instrumentally efficient method for socio-political change.”

tural landscape. Directly west of Dabiq ran the so-called “Mara Line,”⁷ designating the supply corridor for the Syrian rebels – from whom IS had captured Dabiq – into the rebel stronghold Aleppo. East of the town lay IS main supply route of foreign fighters across the Turkish border; a crucial passage for IS at the time and the defense of which was a key priority. In October 2016, IS was pushed out of Dabiq as the Turkish military intervened in Northern Syria offering “minimal resistance”⁸ to the advancing forces rather than staging a mass mobilization of fighters that ought to reflect the ideological importance attributed to the town. Furthermore, IS shortly thereafter renamed the Dabiq-magazine *Rumiya*, or Rome – a general moniker of the West – as to avoid further association with the place.

The point here is not necessarily that one approach has more explanatory value than others do (although that could well have been the case). While taking Dabiq might have provided a welcome opportunity to arouse eschatological excitement among its rank and file, studies into the importance of borders in domestic conflicts could have usefully supplemented the sudden attention being paid to *hadith* literature in explaining IS’s strategy (e.g. Salehyan 2009). Rather, the – obvious – point is that a multitude of motivations on different organizational levels influences decision-making, including both basic strategic calculus and ideological fervor. Sometimes they overlap (as in the case of Dabiq), and at other times, they clash.⁹

The persistence of the global/local gap

The advent of IS also came to frame the discussion of global or local factors in explaining the persistence and growth of Jihadism in Muslim communities around the world.

Hoffman saw in IS the realization of al-Qaeda’s operational chief Sayf al-Adl’s grand strategy formulated in 2005, which predicted the establishment of a Caliphate in the period from 2013-2016. Given their mutual ideology, shared strategy, and hatred of the West, Hoffman (2016) predicted that IS and al-Qaeda would plausibly join forces in the near future.

The question of fragmentation, which had previously been a central part of the argument against al-Qaeda’s purported command of global Jihadism, returned to the fore. Crenshaw (2015) argued that the level of fragmentation and doctrinal

7. Running from Azaz on the Turkish border to Mara close to the outskirts of Aleppo; see twitter.com/centcom/status/730059989977567232?lang=da (accessed 28 March 2018).

8. “Syria Conflict: IS ‘ousted from symbolic town of Dabiq,” BBC, accessed July 19, 2018, bbc.com/news/world-middle-east-37670998.

9. Such as in the case of former number two in the Islamic State in Iraq (ISI) – IS’s predecessor group – the Egyptian Abu Hamza al-Muhajir, who, according to a critical inside account, was “obsessed with the apocalypse” to the point that it was “leading him to make irrational strategic decisions” (Fishman 2015).

disagreements fundamentally questioned the widespread notion that there was a Jihadist movement seeing as “rivalry among like-minded militant groups is as common as cooperation. Identities and allegiances shift. Groups align and re-align according to changing expectations about the future.” Jihadist groups’ position and allegiance within the global Jihadist movement was fundamentally decided by its immediate socio-political context.

Norwegian Jihadism researcher Brynjar Lia (2016) maintained, in contrast, that in spite of internal conflict, al-Qaeda upheld significant branches in the Arabian Peninsula and the Sahel demonstrating the continued appeal of its ideology. Furthermore, the presence of a widespread “popular support base” as well as the notion that Jihadism is still completely unrivalled as a global, revolutionary ideology, made Lia identify contemporary Jihadism as a “global rebel movement.”

The persistence of such fundamental disagreements almost twenty years after bin Laden first introduced the world to global jihad indicates both that studies into the impact of al-Qaeda (and others) and its ideology on local conflicts is “at an early stage” (Deol and Kazmi 2011, 1), and that there is a shortage of theoretical frameworks to bridge the gap between the global and local levels of analysis. While acknowledging that “Jihadist ideas exist in specific contexts” (Ibid., 3), as exemplified above, macro level changes can significantly affect the trajectory of Jihadist ideology and the prominence (or decline) of individual Jihadist groups (Drevon 2017).

Several recent studies have explored this complex relationship by using theories of “glocalization” that seemingly act as a filter that sustain local inclinations in the face of global solidarities and influences, while processes of “localization” has pointed to the complexities of convergence between the global and the local.

In her 2014 study of foreign fighter influence on Chechen Jihadism, Kristin M. Bakke pointed to the process of “localization” as a key variable in determining the effect of outside influences on a domestic conflict.¹⁰ The processes that determined whether the outcome of domestic-level interaction with the Jihadist movement was positive or negative was that of “localization.” The success of a given tactic or organizational form, for example, depended on how it resonated with local

10. The phenomenon of “localization” with regards to Jihadism and terrorism was noted by Sedgwick already in 2007 where he argues that global Islamist terrorism can be considered the localized “Jihadist” variant of modern terrorism.

norms and practices. If it was not accepted, the “host”-group might become unpopular among locals and risk aggression or, at least, a reduced mobilization pool (Bakke 2014).

Recent research has also shed light on the complex relationship between al-Qaeda and its Syrian affiliate in its various guises. Jabhat al-Nuṣra, which in 2016 became Hayat Taḥrīr al-Sham (HTS), sought affiliation with al-Qaeda in 2013 in the context of its conflict with what was then known as ISIS (Islamic State in Iraq and Syria). It became increasingly clear, however, that there was an unsustainable balancing act between tending local interests, staying relevant to the Syrian Revolution, and trying to build and control a broad, “inclusive” Islamist coalition on one hand, and, on the other, staying a part, and receiving the benefits, of the Jihadist Movement led by al-Qaeda. Eventually, in the course of 2016 and 2017, HTS broke ties with its mother organization in an attempt to evade the negative consequences of the al-Qaeda brand in the eyes of the foreign powers increasingly active in Syria (Lister 2018).

Along similar lines, new research on IS’s ties to Jihadist milieus in Indonesia and Malaysia points to a more complex interchange between the local and the global. Similar to previous micro-level studies referenced above, these authors point to a process of “glocalization” whereby the ideology and narratives of IS were “adapted to – and by – local conditions.” Rather than being lured by the universalist nature of the IS ideology, for these Jihadists “local political and religious dynamics played a key role in creating a conducive and facilitative environment.” In short, local grievances were the incubator for global Jihadism (Schulze and Liow 2018).

Even IS – with its global aspirations, numerous affiliated organizations across the Muslim world, and very visible foreign fighter contingencies – have, through its various organizational manifestations, always had a leadership populated mainly by local Iraqis (Zeidel 2017; Whiteside 2017), and its strategy has arguably always been solidly tied to Iraqi conflict dynamics born out of the post-2003 period.

Bridging the conceptual gap between macro and micro level studies, with the former identifying global ideological narratives and processes of inspiration, imitation, and outreach (often dependent on the role ascribed to a Jihadi “hegemon” such as IS or al-Qaeda), and the latter detecting complex patterns

of interaction between local dynamics and global solidarities, is a central piece of the puzzle in the understanding of Jihadism. The studies quoted above show the value of incorporating theoretical frameworks (such as “glocalization” and “localization,” to mention a few) from other disciplines into the study of Jihadism in general, and the integration of macro and micro level approaches, in particular.

Conclusion

What these debates tell us about the study of global Jihadism today, is that two decades after Bin Laden introduced his version of global Jihad against the “Crusaders and the Jews,” the research field, having otherwise produced countless excellent studies, still appears unable to fully agree on fundamental issues. With the latest paradigmatic change in research on Jihadism in the form of IS’s frontal assault on Jihadi doxa, these analytical gaps seem only to have widened.

As indicated above, there is reason to critically assess the literature that sees Jihadism as a strategically and ideologically coherent movement. It attributes too much weight to ideology and readings of Jihadi strategic literature and Jihadi religious treatises, which also tends to attribute too much explanatory force to religion. It operates largely on a macro level with little appreciation of micro-level dynamics that, by closer inspection, complicates transnational interaction; and it tends to carry a bias towards the most visible and spectacular expressions of the phenomenon, be it al-Qaeda or IS, without considering broader and on-ground dynamics. This has arguably been a feature of Jihadism research (and terrorism research) at least since the days of the “new terrorism” theory, where the over-reliance on a few but highly visible cases of religious terrorism created the basis for a much broader ideological and decontextualized reading of the Jihadist movement and its goals and ambitions.

However, reverse points of criticism also apply to “micro-level” advocates. Firstly, the “classical terrorism” discourse, which seems to have experienced a comeback in recent years, by focusing primarily on “rational” motives of terrorism runs the risk of excluding religious and ideological considerations

that might have some explanatory value. The role of religion (framed by Jihadist theologians) in sanctioning Jihadist violence (or prohibiting it), to name one example, should act as a reminder not to fully exclude such approaches. Furthermore, this literature often ignores the multitude of examples of direct interaction and facilitation, as well as the fact that hub-organizations, such as al-Qaeda and IS, are not just passive purveyors of ideology, but are actively influencing and – to some degree – controlling its affiliated groups. These arguments are usually rejected by default by reference to the decrease in al-Qaeda-directed attacks from the 2000s to the 2010s, accusations of “fear mongering,” as well as being mired in the broader political debate that propels the question of al-Qaeda’s primacy to the fore of the US foreign policy agenda. Some recent cases of interconnectivity (al-Qaeda “sending” operatives to Syria to try and rein in its Syrian affiliate, and IS-contingents of foreign fighters setting up a branch in Libya), stand as a reminder that Jihadi hegemons can create top-down transnational ripple effects that significantly alter local dynamics. This also fails to recognize Hegghammer’s identification of a process of “hybridization” whereby anti-American sentiment, and even a mix of local and transnational terrorism, seems to be spreading among geographically separated Jihadist organizations. Finally, it fails to adequately take into account the role of modern communication technology in creating transnational virtual spaces where local and global Jihad interact and, to some degree, merge. This is highlighted by the ability of Jihadist ideologues to attract a large transnational following on web platforms, as well as for activists to use encrypted communication applications to host debates about issues relating to the Jihadist movement in general.

The general compartmentalization of scholarly approaches into area and religious studies, political science, terrorism and security studies, psychological (criminological) studies etc., who all study Jihadism from different perspectives and does not significantly overlap, inhibits the field from reaching wholesale conclusions and formulate general theories. As highlighted above, however, with great disasters come great opportunities, and with the comeback of Jihadism in the current decade new methods and sources (including a wider access to the field) to better understand the phenomenon has also presented itself.

Abstract på dansk

2018 markerer 20-året for Osama bin Ladens fatwa, der påbød alle muslimer at føre global jihad mod USA og dets allierede. Cementeringen af jihadisme som en global militant ideologi i denne periode har samtidig fostret et voksende forskningsfelt, der har forsøgt at forklare dette fænomen. Denne artikel identificerer og diskuterer de primære debatter og strømninger inden for den engelsksprogede jihadismeforskningen i løbet af de seneste 20 år. Debatten mellem fortalere for enten lokale eller globale forklaringer af jihadisme, sammen med debatten om religionens rolle som drivkraft i jihadismen, identificeres som de mest gennemgående. Artiklen argumenterer samtidig for, at en del af årsagen til, at der stadig er fundamental uenighed omkring svaret på disse spørgsmål, findes i opdelingen af feltet i forskellige forskningsmæssige tilgange, der ikke i tilstrækkelig grad overlapper. Derudover har et for ensidigt fokus på al-Qaeda som den typiske repræsentant for jihadisme siden 2001 forhindret forskere i at identificere divergerende udtryksformer af fænomenet.

Literature

- Acharya, Amitav and Arabinda Acharya. 2007. "The Myth of the Second Front: Localizing the 'War on Terror' in Southeast Asia." In *The Washington Quarterly* 30(4).
- al-Anani, Khalil. 2015. "The ISIS-ification of Islamist Politics." In *POMEPS Studies* 12.
- Ashour, Omar. 2011. "Post-Jihadism: Libya and the Global Transformations of Armed Islamist Movements." In *Terrorism and Political Violence* 23(3).
- Bakke, Kristin M. 2014. "Help Wanted?: The Mixed Record of Foreign Fighters in Domestic Insurgencies." In *International Security* 38(4).
- Braniff, Bill and Assaf Moghadam. 2011. "Towards Global Jihadism: Al-Qaeda's Strategic, Ideological and Structural Adaptations since 9/11." In *Perspectives on Terrorism* 5(2).
- Burstein, Alon. 2016. "Armies of God, Armies of Men: A Global Comparison of Secular and Religious Terror Organizations." In *Terrorism and Political Violence* 30(1).
- Cook, David. 2009. "Islamism and Jihadism: The Transformation of Classical Notions of Jihad into an Ideology of Terrorism." In *Totalitarian Movements and Political Religions* 10(2).
- Corrado, Raymond R. 1981. "A Critique of the Mental Disorder Perspective of Political Terrorism." In *International Journal of Law and Psychiatry* 4 (3-4).
- Cottee, Simon. 2017. "'What ISIS Really Wants' Revisited: Religion Matters in Jihadist Violence, but

- How?" In *Studies in Conflict and Terrorism* 40 (6).
- Crenshaw, Martha. 1981. "The Causes of Terrorism." In *Comparative Politics* 13(4).
- Crenshaw, Martha. 2015. "There Is No Global Jihadist 'Movement.'" In *The Atlantic March 11 Issue*.
- Della Porta, Donatella. 2013. *Clandestine Political Violence*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Deol, Jeevan and Zaheer Kazmi (ed.). 2011. *Contextualising Jihadi Thought*. New York: Columbia University Press.
- Devji, Faisal. 2005. *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*. New York: Cornell University Press.
- Drevon, Jerome. 2017. "The Jihadi Social Movement (JSM): Between Factional Hegemonic Drive, National Realities, and Transnational Ambitions." In *Perspectives on Terrorism* 11(6).
- Enders, Walter and Todd Sandler. 2000. "Is Transnational Terrorism Becoming More Threatening?" In *Journal of Conflict Resolution* 44(3): 310.
- Fearon, James D. 2017. "Civil War & the Current International System." In *Daedalus* 146(4): 19.
- Fettweis, Christopher. 2009. "Freedom Fighters and Zealots: Al Qaeda in Historical Perspective." In *Political Science Quarterly* 124(2).
- Fishman, Brian. 2015. "The First Defector: Abu Sulayman al-Utaybi, the Islamic State, and al-Qa'ida." In *CTC Sentinel* 8(10).
- Gerges, Fawaz. 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.
- Gerges, Fawaz. 2011. *The Rise and Fall of Al-Qaeda*. New York: Oxford University Press.
- Gunning, Jeroen and Richard Jackson. 2011. "What's so 'religious' about 'religious terrorism'?" In *Critical Studies on Terrorism* 4 (3).
- Hamming, Tore. 2016. "The Extremist Wing of the Islamic State." *jihadica.com*. <http://www.jihadica.com/the-extremist-wing-of-the-islamic-state/> (accessed March 15 2018).
- Haykel, Bernard. 2009. "On the Nature of Salafi Thought and Action" In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York, NY: Columbia University Press.
- Heffelfinger, Chris. 2006. "The Ideological Voices of the Jihadi Movement." In *Terrorism Monitor* 24(4).
- Hegghammer, Thomas. 2006. "Global Jihadism after the Iraq War." In *The Middle East Journal* 60(1).
- Hegghammer, Thomas. 2009a. "Jihadi-Salafis or Revolutionaries." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York, NY: Columbia University Press.
- Hegghammer, Thomas. 2009b. "The Ideological Hybridization of Jihadi Groups." In *Current Trends in Islamist Ideology* 9.
- Hegghammer, Thomas. 2010. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. New York: Cambridge University Press.
- Hegghammer, Thomas. 2017. *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Hoffman, Bruce. 1993. 'Holy Terror': *The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative*. Santa Monica: RAND.
- Hoffman, Bruce. 2004. "The Changing Face of Al Qaeda and the Global War on Terrorism." In *Studies in Conflict and Terrorism* 27(6).
- Hoffman, Bruce. 2013. "Al Qaeda's Uncertain Future." In *Studies in Conflict & Terrorism* 36(8).
- Hoffman, Bruce. 2016. "The Coming ISIS-al Qaeda Merger." In *Foreign Affairs March 29 Issue*.
- Jackson, Brian A. 2006. "Groups, Networks, or Movements: A Command-and-Control-Driven Approach to Classifying Terrorist Organizations and Its Application to Al Qaeda." In *Studies in Conflict & Terrorism* 29(3).
- Jansen, Johannes J.G. 1986. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and the Islamic Resurgence in the Middle East*. New York, N.Y: Macmillian Publishing Company.
- Kepel, Gilles. 1984. *Le Prophète et Pharaon: Les Mouvements Islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paris: La Découverte.
- Kepel, Gilles. 2003. "The Origins and Development of the Jihadist Movement: from Anti-Communism to Terrorism" In *Asian Affairs* 34(2).
- Kilcullen, David. 2005. "Countering Global Insurgency." In *Journal of Strategic Studies* 28(4).
- Klausen, Jytte. 2015. "Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq" In *Studies in Conflict and Terrorism* 38(1).
- Kramer, Martin. 2003. "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists" In *Middle East Quarterly* 10(2).
- Lahoud, Nelly. 2010. *The Jihadis*

- Path to Self-destruction*. London: Hurst and Co.
- Laqueur, Walter. 1999. *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lia, Brynjar. 2016. "Jihadism in the Arab World After 2011: Explaining its Expansion." In *Middle East Policy* 23(4).
- Lia, Brynjar and Thomas Hegghammer. 2004. "Jihadi Strategic Studies: The Alleged Al Qaida Policy Study Preceding the Madrid Bombings" In *Studies in Conflict and Terrorism* 27(5).
- Lister, Charles. 2018. "How al-Qa'ida Lost Control of its Syrian Affiliate: The Inside Story." In *CTC Sentinel* 11(2).
- Lynch, Marc. 2015. "Islamism in the IS age." washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2015/03/17/islamism-in-the-is-age/?utm_term=.3e0e9a4929ad
- Lynch, Marc. 2016. "Political Science in Real Time: Engaging the Middle East Policy Public." In *Perspectives on Politics* 14(1).
- Lynch, Marc. 2017. "In the Same Basket, or Not?" In *Diwan – Carnegie Middle East Center* carnegie-mec.org/diwan/68779
- Juergensmeyer, Mark. 2000. "Understanding New Terrorism." In *Current History* 99(636): 158.
- Marret, Jean-Luc. 2008. "Al-Qaeda in Islamic Maghreb: A 'Glocal' Organization." In *Studies in Conflict and Terrorism* 31(6).
- McCants, William. 2014. "ISIS Fantasies of an Apocalyptic Showdown in Northern Syria." In *Markaz* (Blog). Available at brookings.edu/blogs/markaz/posts/2014/10/03-isis-apocalyptic-showdown-syria-mccants, (accessed 28 March 2018).
- Meijer, Roel (ed.). 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York, NY: Columbia University Press.
- Mendelsohn, Barack. 2011. "Al-Qaeda's Franchising Strategy." In *Global Politics and Strategy* 53 (3).
- Moghadam, Assaf. 2017. *Nexus of Global Jihad: Understanding Cooperation among Terrorist Actors*. New York: Columbia University Press.
- Paz, Reuven. 2002. "Middle East Islamism in the European Arena." In *Middle East Review of International Affairs* 6(3).
- Raufer, Xavier. 2003. "Al Qaeda': A Different Diagnosis." In *Studies in Conflict & Terrorism* 6(6).
- Revkin, Mara. 2016. "The Legal Foundations of the Islamic State." www.brookings.edu/research/the-legal-foundations-of-the-islamic-state/ (accessed March 28 2018)
- Salehyan, Idean. 2009. *Rebels Without Borders: Transnational Insurgencies in World Politics*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Schmid, Alex P. 2011. "The Literature on Terrorism." In Alex P. Schmid (ed.): *The Routledge Handbook on Terrorism Research*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Schulze, Kirsten E. and Joseph Chinyong Liow. 2018. "Making Jihadis, Waging Jihad: Transnational and Local Dimensions of the ISIS Phenomenon in Indonesia and Malaysia." In *Asian Security*. doi. [org/10.1080/14799855.2018.1424710](https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1424710) (accessed 30 Mar 2018).
- Sedgwick, Mark. 2007. "Islamist Terrorism and the Pizza Effect." In *Perspectives on Terrorism* 1(6).
- Silke, Andrew. 2004. "The Road Less Traveled: Trends in Terrorism Research." In Andrew Silke (ed.): *Research on Terrorism: Trends, Achievements and Failures*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Turner, John. 2010. "From Cottage Industry to International Organisation: The Evolution of Salafi-Jihadism and the Emergence of the Al Qaeda Ideology." In *Terrorism and Political Violence* 22(4).
- Volpi, Frédéric. 2010. *Political Islam Observed*. London: C. Hurst.
- Whiteside, Craig. 2017. "A Pedigree of Terror: The Myth of the Ba'athist Influence in the Islamic State Movement" In *Perspectives on Terrorism* 11(3).
- Wiktorowicz, Quintan (ed.). 2004. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Wiktorowicz, Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafi Movement." In *Studies in Conflict & Terrorism* 29(3).
- Woods, Graeme. 2015. "What ISIS Really Wants." In *The Atlantic March 2015 Issue*.
- Zeidel, Ronen. 2017. "The Dawa'ish: A Collective Profile of IS Commanders." In *Perspectives on Terrorism* 11(4).

Er islam ufredens religion?

Nøgleord

islamdebat; vold; jihadisme;
fortolkning; Martin Krasnik;
orientalisme

Abstract Den 10. juni 2017 skrev Martin Krasnik en leder i *Weekendavisen* under overskriften "Ufredens religion", som Jakob Skovgaard-Petersen skrev et modsvar til på Facebook den 15. juni 2017. Hen over sommer fulgte en længere debat på Facebook og i flere dagblade om forholdet mellem islam og vold. Vi genoptrykker her den del af debatten, som udfoldede sig mellem Jakob Skovgaard-Petersen og Thomas Hoffmann på Facebook, suppleret med et nyt indlæg fra dem hver. Det er ikke kun en debat om, hvorvidt islam er fredens eller ufredens religion, men i lige så høj grad en debat om, hvordan både forskere og journalister bør gå til de islamiske tekster og muslimers fortolkninger heraf, både historisk og i dag.

Martin Krasnik: "Ufredens religion", ledende artikel i *Weekendavisen*, 10. juni 2017¹

Mindre end to uger efter terrorangrebet på børn og unge mennesker i Manchester skete det igen: Tre muslimer dræbte og lemlæstede tilfældige mennesker i London. Hvis der ikke har været nye angreb efter denne avis-deadline torsdag eftermiddag, har der i år hidtil været ni terrorangreb udført af muslimer i Vesteuropa. Sidste år var tallet 24. Læg dertil angrebene i Tyrkiet og Rusland, som får listen over ofre for religiøs terror til at vokse markant. Tilføjer man religiøst motiverede angreb på civile i Mellemøsten, bliver optællingen helt uoverskuelig. Lad os blot nævne disse uhyrligheder: I denne uge slog jiha-

1. Genoptrykt efter aftale med Martin Krasnik og *Weekendavisen*.

Jakob Skovgaard-Petersen er professor i islam i den arabiske verden på Københavns Universitet, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier. Han er magister i religionshistorie fra KU og læste videre i Leiden. Blev dr.phil. på afhandlingen *Defining Islam for the Egyptian State* (1997). Han har boet, studeret og forsket i Cairo, Damaskus og Beirut og var 2005-08 direktør for det Dansk-Egyptiske Dialoginstitut.

Thomas Hoffmann er professor (mso) i Koran- og Islamstudier, Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Han er uddannet i religionshistorie ved Københavns Universitet og blev ph.d. fra Litteraturvidenskab på afhandlingen *The Poetic Qur'an. Studies on Qur'anic Poeticity* (2007).

dister, muligvis fra Islamisk Stat, 12 mennesker ihjel i Iran. I Kabul i sidste uge blev 150 dræbt af en bilbombe, de fleste civile, deriblandt mange børn. Dertil kommer hyppige angreb på den koptiske minoritet i Egypten og massakrer på civile oftest shiamuslimer i Irak. I Pakistan forfølges og angribes kvinder, kristne, frafaldne, homoseksuelle og andre minoriteter for at bryde islamiske regler og love. I Saudi-Arabien gennemsyrrer det hele samfundet. I afrikanske lande angribes civile af islamistiske grupperinger. Og i fjernere dele af den muslimske verden føres religiøs krig med velkendte mål og midler.

Religion er et emne, vi har svært ved at diskutere. Sund fornuft og dømmekraft kortsluttes, forstand fortrænges af ønsketænkning. For eksempel har der i årenes løb bredt sig den mærkværdige opfattelse, at islam er "fredens religion". Sådan har det lydt fra alskens vestlige politikere, fra religiøse muslimske ledere og ikke mindst fra de mange millioner og atter millioner muslimer, der blot vil leve i ro og fred med deres religion. Jo oftere uskyldige civile dræbes med henvisning til islam, islamiske dogmer og islamiske tekster, desto mere afvises det, at religionen har noget med sagen at gøre.

Er islam virkelig fredens religion, må der være noget, det meste af den muslimske verden har misforstået. Her råder nemlig ufred overalt. De fleste muslimsk dominerede stater holdes i et religiøst jerngreb, hærges af religiøs vold, social tvang og ufrihed; elendigheder, der også præger store dele af det muslimske mindretal i Europa. Der bruges uanede mængder af energi på at finde forklaringer: social armod, kriminalitet, kolonitidens arv, vestlig udenrigspolitik. Men der bruges meget lidt tid på at finde svaret der, hvor volden selv henter sin legitimitet.

Godt vil det derfor være at tale klart: Terroristerne har ikke svært ved at retfærdiggøre deres handlinger med islam. Ofte bortforklares det med, at alle religioner da har potentiale for ekstreme fortolkninger. Og ja, der er ingen tvivl om, at de tre monoteistiske religioner alle leverer rigeligt gods til voldsparate mennesker. Påstanden om at indehave en ufejlbarlig tekst og besidde en universel sandhed, der ekskluderer alle andre end de rettroende, er i sig selv uegnet til fredelig sameksistens. Kristendommen har ufattelige lidelser på samvittigheden: Med kravet om at udbrede den sande lære til alverden fulgte ofte slaveri, undertvingelse og etniske udrensninger. At sætte spørgs-

målstegn ved det kristne monopol på magt, viden og moral blev straffet med døden. Den romersk-katolske kirke er skyld i ufattelige lidelser, ligesom de protestantiske aflægninger har stor elendighed på samvittigheden. Jødedommen, der som islam er en lovreligion, har det uhyggeligt svært med minoriteter og anderledestænkende, og i Israel undergraver religiøse grupper konsekvent demokrati og retsstat. Når religiøse jøder får politisk magt, følger ikke fred og kompromis, tværtimod. Det samme kan man sige om islam, hér er det blot endnu værre. Der er ikke et eneste muslimsk land, man ville have lyst til at bo i, hvis man ønsker at leve frit endside udfolde sin kritiske sans offentligt.

Mindre ønsketænkning er nødvendig. Det vil være en hård opgave at forvandle islam til en fredens religion. Islam påstår at have svar på alle livets spørgsmål og hele samfundets indretning. Islam mener ikke blot at indehave sandheden, men den endelige åbenbaring og det endda givet i en ufejlbarlig tekst til et ufejlbarligt menneske. Angreb på dogmerne er et angreb på denne totalitære, endegyldige sandhed. Det fører ikke til fredelig sameksistens. At undertrykkelse af kvinder, vantro og frafaldne er en del af denne ufravigelige sandhed fører ikke til fredelig sameksistens. Forherligelse af krig, undertvingelse af fjender og den absolutte tro på, at verden går under med én sand sejrherre stående tilbage, det fører heller ikke til fredelig sameksistens.

Islam er mere ufredelig end de to andre monoteistiske religioner. Det forklarer ikke alene, hvorfor markant færre jøder og kristne går og myrder deres medborgere i religionens navn eller henholder sig til de samme dogmer som voldsmænd. Det skyldes, lyder det ofte, at jødedom og kristendom har gennemlevet hver sin reformation, så der i dag findes stærkt troende reformerte og konservative jøder og kristne, der for længst er holdt op med at tage deres religions dogmer og tekster bogstaveligt. Det afgørende er dog, at den vestlige verden har udsat sig selv for flere hundrede års sekularisering og oplysning, hvor det religiøse monopol på moralsk, kulturel og politisk magt ét for ét er faldet. Denne sekularisering har været helt fraværende eller meget overfladisk i den muslimske verden.

Er islam ikke en fredelig religion, må man stille spørgsmålet: Kan den blive det? Måske hvis muslimer helt grundlæggende forandrer deres religion. Den såkaldt ekstreme udgave af

islam er desværre en ganske plausibel fortolkning af teksterne, og er man religiøs muslim, er det nærmest umuligt at finde institutionaliserede, dominerende udgaver af islam, der klart lægger afstand til de dele, der er uforenelige med demokrati, frihed og ligestilling. Der findes stort set ingen religiøse ledere med vægt og anseelse, der åbent siger det nødvendige: at muslimer ikke er forpligtet på de religiøse love, ikke skal drømme om et religiøst samfund, ikke er overordnet andre religioner, og at islams påstand om tekstens og profetens totale ufejlbarlighed og deraf følgende fortrængning af fri tænkning er dybt skadelig og må forandres.

Bedst vil det naturligvis være, hvis forandringen kunne ske i god ro og orden. Hvis terrorister og voldsmænd virkelig er forkerte muslimer, må alle de rigtige muslimer jo tage ansvaret for at lade deres religion gennemstråle af oplysning og sekularisering. Problemet er blot, at det har lange udsigter, og hvis denne proces allerede er i gang, må man sige: Det bliver en lang og blodig affære, en historisk værdikamp mellem sekulær frihed og religiøs totalitarisme. Her skal de vestlige samfund forsvare sig. Myndighederne skal konfrontere og bekæmpe kravet om eksklusivitet fra statens love og samfundets normer. Staten skal gå langt for at kontrollere og overvåge de kræfter, der er parate til at dræbe civile på enhver given dag overalt i Europa. Politikerne skal naturligvis også tage det dybt seriøst, at så mange europæiske muslimer finder en stærkere identitet i islam og bekæmpe de årsager, der kan findes til det. Tilbage står, at der stadig vil være mange muslimer, unge og gamle, mange af dem født i Europa, som bekender sig til en religion, som ikke bare står i modsætning til de samfund, vi ønsker, men danner en ring omkring dem af deres trosfæller, der er parate til at slå børn i Manchester og unge i London ihjel for at udbrede den sande tro. Mange insisterer på, at vi derfor, i det sekulære, gudløse Europa, selv skal finde tilbage til religiøse værdier og tankesæt for at kunne bekæmpe det. Det vil være helt forkert. Det, der har gjort vores samfund frie, åbne og demokratiske, er ikke religion, men oplysningens krav om at sætte mennesket frit. Frit til at tænke, tale og leve. Heri ligger nogle meget hårde principper, der skal håndhæves dagligt. Det er dét, vi skal insistere på over for alle, der lever i vores del af verden.

Jakob Skovgaard-Petersen: "Er islam ufredens religion?", postet på Facebook, 15. juni 2017

Martin Krasnik har skrevet en leder i *Weekendavisen* om "ufredens religion", hvormed han mener islam. Der står mange fornuftige ting; han slår fast, at alle religioner har en voldshistorie og et voldspotentiale, men at det i dag er islamisk vold, der er truslen, også imod muslimer. Og at det er afgørende vigtigt at nedkæmpe og imødegå voldelige islamiske ideologier og bevægelser, ligesom det er komplet uacceptabelt, at der i Europa er muslimer, der sympatiserer med deres terror imod civile.

Alligevel er jeg uenig i Krasniks overordnede argumentation, som altså går på, at islam som sådan er ufredens religion. At mene andet, siger han, er "ønsketænkning" og udtryk for, at "sund fornuft og dømmekraft kortsluttes", når vi diskuterer religion. Krasnik opponerer imod, at muslimske ledere og andre muslimer kalder islam for "fredens religion" – nu der begås så mange voldelige uhyrligheder i islams navn: "Jo oftere uskyldige civile dræbes med henvisning til islam, islamiske dogmer og islamiske tekster, desto mere afvises det, at religionen har noget med sagen at gøre."

Det er i mine øjne netop, hvad disse millioner af muslimer og deres ledere *skal* gøre. Det er en islamisk formulering af den afstandtagen, vi så gerne ser. Og det er et led i en intern kamp mellem muslimer om at repræsentere sand islam. Det er ikke, fordi disse fredselkende muslimer nægter at se den virkelighed i øjnene, at terroristerne påberåber sig islam – det ved de udmærket godt finder sted. Det er, fordi de nægter at lade terroristernes islam være deres. Det er ikke virkelighedsfornægtelse, men terrorfordømmelse. Det er i virkeligheden også sådan, Obama brugte det; igen var han jo helt klar over truslen fra jihadisterne og beordrede selv droneangreb, mord på ledende jihadister osv. Så selvfølgelig var der ikke tale om, at Obama var naiv, men om, at han kom med et vigtigt politisk udsagn, henvendt til muslimer i USA og andre steder, om, at han ikke tog jihadisternes version af islam som den rigtige.

Vi andre – forskere og redaktører, f.eks. – skal derimod ikke sige, det er den forkerte heller. Det er ikke vores opgave at fastslå, at islam er fredelig eller voldelig, men vi skal konstatere, at sådanne modsatrettede tolkninger af islam hver har deres fortalere blandt muslimer, og hver med deres argumenter, fra

skriften, historien og andre steder. Vi må erkende og agere på, at jihadister (terrorister med en specifik islamisk begrundelse for deres vold) findes og truer os. Vi må undersøge deres handlinger, rekruttering og ideologi, og hvordan de kan imødegås – herunder muslimske argumenter og strategier. Men vi skal naturligvis ikke kanonisere jihadisternes udlægning af islam som den rigtige.

Det er bare det, Krasnik kommer til, når man omvendt de-legitimerer de muslimer, der afviser, at det har noget med islam at gøre. Han forklarer i virkeligheden, at jihadisterne følger det, der står i de muslimske autoritative skrifter, mens deres modstandere ikke gør det, eller gør det mindre. Jihadisterne er de rene og konsekvente muslimer. For Krasnik ved, hvad “islam påstår”, og hvad “islam mener”. Han har åbenbart interviewet islam.

Jeg er med på, at særligt muslimske ledere gerne må gå i offensiven og detaljeret og konkret forklare, hvor og hvordan jihadisterne fortolker islam forkert. Det sker også. Men der måtte gerne være mere af det. Jeg er også med på, at mange ting er grundigt galt i den muslimske verden. Men at skyde skylden på islam for alle disse dårligheder er forfejlet. I det meste af nyere tid har krig og ufred drejet sig om andre ting end religion: kolonialisme, Israel, kold krig, nationalistiske og socialistiske ideologier. Islam var som sådan ikke en central faktor. Selv om der er forløbere, er jihadismen som fuldt udviklet ideologi et produkt af afkoloniseringen, og egentligt jihadistiske grupper træder først frem på scenen i 1970'erne. I det 20. århundrede opstår der også andre, i perioder ret toneangivende, tolkninger af islam, herunder at den er “fredens religion”. Den sekulariserede “westfalske” ide om, at verden består af stater, som kan have en religiøs identitet, men alligevel leve med hinanden i fred, er faktisk også blevet normen i den muslimske verden og fremmet af muslimske lærde, selv om man mente noget andet i middelalderen.

Disse krigeriske og fredelige tolkninger er historiske og vil blive forandret. De er kort sagt ikke noget, “islam påstår”, men noget, som nogle lærde, magtfulde eller jævne muslimer påstår, at islam påstår. For os, der har studeret de her ting i årtier, er det udviklingerne i muslimernes trosopfattelser og verdenssyn, der er så slående. Ligesom i øvrigt i andre religioner. Igenem det seneste hundrede år har muslimer i Muhammad set en krigsherre og en fredsfyrste, en kapitalist og en socialist.

Det er i den forbindelse vigtigt også at gøre op med Krasniks opfattelse af sekularisering som noget uafvendeligt og godt, samt at den muslimske verden lever i en slags præ-oplysningstid. Det er ikke tilfældet. Den lever i vores samtid. Og ligesom i jødedommen og kristendommen har der været og er fremdeles væsentlige nytolkninger af islam, ofte inspireret af normer og værdier, som muslimer deler med deres ikke-muslimske samtid. På godt og ondt. For det går ikke nødvendigvis mod det bedre.

Krasnik synes at mene, at nogle religioner for altid er kommet *home free* takket være "sekularisering og oplysning". Men mange af de mest barbariske udviklinger i religionerne har fundet sted som en respons på sekularisering og oplysning, ikke før. De største massakrer i menneskehedens historie fandt sted i det 20. århundrede, og det var kun i mindre omfang muslimer, og i større omfang katolikker, protestanter, ateister og andre, der begik dem. En ædruelig sammenligning af Vestens og den islamiske verdens historie vil ikke simpelthen vise "fredens religion" i vest og "ufredens religion" i øst.

Så rimelig Krasnik umiddelbart kan lyde, rummer hans tekst derfor ingen løsninger, men røber i stedet nogle af problemerne ved det dominerende tankesæt i den danske debat: nemlig at islam er et "altomfattende system" som "både er stat og religion", nedfældet i deres grundskrift, som determinerer muslimernes handlinger. Og at ingen muslim – læg eller lærd – har turdet gøre op med dette system.

Endelig er det en skam, at en så fornuftig og redelig mand som Martin Krasnik indirekte siger, at det at benægte, at islam som sådan er ufredens religion, er lig med "ønsketænkning" og kortsluttet dømmekraft. Hvorfor er det så vigtigt for ham, at vi ikke skal koncentrere os om de muslimer, der vitterligt er krigeriske og voldelige (og andre som er sexistiske, chauvinistiske og bigotte), men derimod "islam" selv – et islam, som "mener" og "påstår" noget ganske specifikt?

Og hvorfor skal vi, der ikke er enige – millioner af muslimer og næsten alle seriøse ikke-muslimske forskere – fratages fornuft og dømmekraft? Det lyder som nogle af de evige islamdebattører, der skjuler, hvor dårligt belagt deres islamanalyser er, ved at pynte dem med, at de er "politisk ukorrekte" – som om denne *grandstanding* i sig selv gør dem mere rigtige. Sagen er, at ingen islamforsker benægter, at jihadisme har noget med

islam at gøre – selv har jeg skrevet om jihadistiske islamtolkninger i henved 30 år – men det er den slags, vi får skudt i skoene af de mest anti-muslimske bloggere. Men for os er det ikke et skridt frem at diskutere, om islam selv er voldelig. Det er et skridt tilbage. Fordi det endnu engang fjerner fokus fra solide undersøgelser af vores egentlige objekt: muslimer. Hvorfor den muslimske verden står, hvor den står, hvad muslimske teologer og lægmænd diskuterer, hvorfor jihadismen blomstrede op, og hvor jihadisterne og deres mange muslimske modstandere er på vej hen. Men det er også et skridt tilbage i den forstand, at postulatet om islam som ufredens religion giver jihadisternes tolkning alt for megen kredit.

Thomas Hoffmanns svar til Jakob Skovgaard-Petersen, postet på Facebook, 17. juni 2017

Mine lovede 5 cents. *Here goes:* For det første et par bemærkninger til udtrykket “ufredens religion”. Det er naturligvis virkeligt godt, at mange muslimer i dag forstår “islam” som “fredens religion”, baseret på en sproglig forbindelse til ordet “salam”, som betyder fred. Men der er også elementer af historieløshed i denne nytolkning: Dels refererer det arabiske ord “islam” primært til “underkastelse” og kobler sig til en stærk tematik om at underkaste sig og adlyde den suveræne Gud (mest ikonisk og rituelt i tidebønnens koreografi). Dels er der ikke nogen – så vidt jeg ved – af de klassiske eller tidligt moderne eksegeter, der forklarer ordet “islam” som “fred”, men derimod peger på enhedstanken, anerkendelse af Guds love, lydighed og hjertets underkastelse. Hvis et vægtigt tekststed kunne fremgraves, ville jeg gerne se det. For så vidt at islam faktisk også kan referere til fred i sin rod, skal vi huske på det gammelorientalske “fredsbegreb”, som egentlig var alt andet end fredeligt. Her handlede freden ikke mindst om at vinde “freden” i krigen, dvs. at få overmagten (Johannes Pedersen skriver klassisk om det i sin Israel-bog).

Nuvel, fredtolkningen er ved at vinde frem – men jeg gætter også på, at det dels skyldes, at islam netop i disse år bliver skudt krigeriskhed i skoene. Og som sådan er det også tale om en slags defensiv reaktion frem for et paradigme, der så at sige er opstået på eget initiativ.

Mht. mange muslimers (og ikke-muslimers!) afvisning af jihadisme forekommer det mig for enkelt at sige, at paroler som “islam er fred” er ren terrorfordømmelse og ikke virkelighedsfornægtelse. Dels hænger det ikke helt sammen med de forskellige islamistiske bevægelser rundt om i verden, der benytter sig af terrorisme som asymmetrisk kampmiddel, og som fortsærende får støtte fra lokalt, regionalt og globalt hold. Dels hænger det ikke helt sammen med de stærke strømninger i den muslimske verden, som måske nok specifikt beklager terror, men samtidig også (bort)forklarer det som et uundgåeligt fænomen pga. en lokal, regional eller global (især vestlig) fjendtlighed eller undertrykkelse. Analysebureauet *Pew* har jo nogle ret foruroligende tal på sympatien for disse bevægelser. Og selv hvis vi tager det militante ud af ligningen, har vi stadig nogle dybt illiberale strømninger (jf. Inglehart & Norris, *Pew*, Koopmanns m.fl.). Her vil jeg gerne påpege, at rigtigt mange ikke-muslimer også abonnerer på dette perspektiv (bare ét klassisk eksempel: den danske tv-vært, der kom til at ytre, at med 9/11 fik amerikanerne nu, hvad de selv havde lagt op til). Nå ja, Israel-Palæstina-konflikten spiller også ind. Den genererer fortsærende højst ambivalente attituder. Jeg tænker f.eks. på al-Qaradawis (m.fl.) fordømmelse af selvmordsangreb på civile – med undtagelse af Israels.

Mht. Obamas og Bushs italesættelse af islam som fredens religion, tolker jeg blot dette som udtryk for dét, Platon vistnok kaldte for “ædle løgne”. Politikerens job par excellence er jo at sikre den offentlige orden ved at pushe myter. *Don't rock the boat!* Det er jeg enig i. Vi lever af og i myter i vores samfund, men ikke når vi prøver at diskutere på et lidt mere analytisk plan. For øvrigt gennemskuede mange Obamas smukke ord og slog ned på, at han trods alt har været en super-dronende præsident.

Jakob, du skriver: “Det er ikke vores opgave at fastslå, at islam er fredelig eller voldelig.” Nej, det er klart ikke vores opgave på så sort-hvide enten-eller præmisser. Alligevel fastslår vi religionsforskere konstant, at denne eller hin religion er befordrende for visse attituder og handlingsdispositioner, tænk bare på Webers (måske fejlagtige men alligevel vigtige) teser om protestantismes sammenhæng med kapitalismens fremkomst. At nogle religioner og religionstyper udviser visse socio-politiske tendenser, der ganske vist ofte kan være højst paradoksale,

tænk f.eks. på apokalyptikken, der kan befordre kvietisme og tålmod, men også det stik modsatte i form af mahdi-bevægelser og IS-agtig aktivisme. Så, jo, det er faktisk vores opgave at indkredse, generalisere og predicte bestemte religionstyper, mønstre og processer – men selvfølgelig også religionerne som systemer. Så nej: Religioner er ikke kun, hvad deres udøvere tolker dem frem til – og da slet ikke, når der er en stærk tradition for bogstavtro/*common-sense*-agtige læsninger af Koranen. Lad mig citere fra Michael Cook (for udenforstående en højt estimeret islamforsker), som du ved, jeg finder interessant: “Naturligvis tager jeg det for givet, at det gør en forskel, hvorvidt ens religiøse kulturarv er islamisk, hinduistisk eller kristen ... Det følger heraf, at jeg ikke har nogen stor sympati for ideen om, at religiøse traditioner er kit i fortolkernes hænder – som om kulturarv kan fortolkes til at betyde hvad som helst, man ønsker, og at alle fortolkninger forekommer lige plausible for ens trosfæller.”

Og så synes jeg egentlig heller ikke, at Krasnik de-legitimerer de muslimer, der afviser, at islam har noget med ufred at gøre. Han følger vel sådan set bare trop hos en lille avantgarde af muslimer, der er ekstremt (selv)kritiske over for nogle særlige problematiske elementer af den islamiske tradition – hos den klerikale elite såvel som hos lægfolk. Derfor mener jeg heller ikke, at Krasnik skyder hele skylden på islam, men han insisterer blot på at indføre religionen som et vigtigt parameter. Som religionshistoriker forekommer det mig at være en fuldstændig rimelig tanke.

Mht. jihadismen som et moderne produkt, fremprovokeret af afkoloniseringen. Men det er jo langt fra kun et produkt af afkolonialiseringen, som du skriver. Vi kan tænke på wahhabismens opkomst i 1700-tallet (Saudi-Arabien har trods alt aldrig været koloniseret) – og talrige andre militant-puritansk-reformistiske bevægelser gennem tider. Og ligeledes tænke på jihadismen som vestens utilsigtede skabelse/intensivering, da den støttede mujahedinerne i kampen mod Sovjet, dvs. et forsøg på at hjælpe muslimerne. Det var ikke afkolonialisering, men snarere et forsøg på at hjælpe muslimerne/afghanerne i Afghanistan med deres egen stat (som for øvrigt heller aldrig har kunnet overtages af nogle vestlige magter i øvrigt). Derudover: Hvordan forklarer vi så alle de (af)koloniserede (i Afrika, Asien og Sydamerika), der ikke tog og tager terrorismen op som våben?

Måske har denne jihadisme så netop rigtigt meget at gøre med religionen – måske er islam den politisk mest mobiliserbare religion i forhold til alle andre religioner (og som har demografisk man power til gøre indtryk), og måske har islam dermed også alle problemerne med politisk-religiøs radikalisme. Hvorfor må religioner ikke være forskellige, som Shadi Hamid jo fint argumenterede for?

Mht. sekulariseringen. Tja, for Holocausts vedkommende kan jeg simpelthen ikke se, hvordan kristendommen (og kristne) ikke også bærer en stor skyld. Eller Luthers skyld(spart) apropos 2017. Men hvad så da med Gulag og Maos Kina, som var ateistiske? Sandt nok, men det var kommunismen som en utopisk ideologi, der kan ligne millenarisme i sit historiesyn og som sådan rummer religiøse træk. Men vigtigt af alt for det 20. århundredes massakrer – med eller uden religion – er vel udviklingen af den moderne teknologi og nationalstat, som skabte alle tiders mest effektive dræbermaskiner (gennemtestet på Europa 1914-18), eksporteret og importeret til resten af verdens nationer, der taknemmeligt tager imod (jf. de verserende sager om våbenhandler på halvøen).

Ok, der er mere, der kan siges, men nu er klokken mange. Men helt grundlæggende mener jeg ikke, at Krasniks leder er problematisk, men derimod et udtryk for en vilje til at engagere sig i de mere ømtålelige problematikker, der knytter sig til dette felt og vores tid. Det må selvsagt formuleres journalistisk, fordi Krasnik først og fremmest er journalist og redaktør og derfor ikke altid flugter vores forskningsbaserede forbehold og nuancer.

Jakob Skovgaard-Petersen: "Er islam ufredens religion? 2", postet på Facebook, 1. juli 2017

Tak til Thomas Hoffmann for at rejse en række spørgsmål til min kommentar til Krasniks leder om islam som ufredens religion. Jeg lovede at svare efter eksamen, som nu er slut. Thomas' tekst er ret lang, så mit svar når også op på en vis længde. Jeg vil stadig gerne diskutere det live med Krasnik, og også med Thomas, men foreløbigt bliver det altså her, samlet om de punkter Thomas tager op.

A. Fredens religion. Thomas finder, at forbindelsen af disse

ord er en ny tolkning, en reaktion på, at man i Vesten siger det modsatte, og han vil gerne se et vægtigt tekststed, der nævner det. Jeg mener, det er gennemgående i klassisk muslimsk politisk og juridisk tænkning, at hvor islam råder, er der fred. Ordet fred, salam, og islam er sprogligt nært beslægtede, og det er ikke etymologi eller noget, man skal være lærd for at vide. Man skal bare tale arabisk. Så det er brugt i digte, af historikere osv. Thomas bruger metaforen med bønnen, hvor man underkaster sig Guds vilje ved at bøje sig ned. For at blive i metaforen, så afslutter man bønnen ved at henvende sig til sine sidemænd og sige salam. Ligesom muslimer skal hilse på hinanden med et "salam være med dig". Kaliffen skulle sikre denne fred (*salam, aman*) i det muslimske territorium, hvorfor han residerede i "Fredens by". Krigens territorium var netop det modsatte af der, hvor islam rådede. Det var selvfølgelig langt fra altid tilfældet, at der faktisk var så fredeligt, men i perioder var der, og karavaner kunne rejse langt under den samme fred og jurisdiktion. Det var i hvert fald den teoretiske lære, og strid mellem muslimer, *fitna*, var voldsomt fordømt. Islam og fred var så tæt associerede, at udtrykket "fredens religion" i det 20. århundrede blev opfattet som plausibelt af mange muslimer, netop som Michael Cook fordrer i Thomas' citat. Det er ikke historieløst af muslimer at have en sådan tolkning. Jeg minder lige her om, at det altså ikke er mit eget synspunkt som forsker, at islam er fredens (eller ufredens) religion.

Jeg vil til gengæld tilslutte mig Thomas' pointe om, at den fred, vi her taler om, var en *pax islamica*, muslimernes fred. At deltage i krig for at udvide islams territorium var fortjenstfuldt – selv om det i væsentlige dele af muslimsk historie gik i glemmebogen, og man havde fredelige udvekslinger med ikke-muslimske nabo-territorier og fyrster. Salam var fred, på Guds og muslimernes betingelser. Ikke pacifisme.

Her er et vægtigt tekststed, der taler om islam som "fredens religion": "Det må nu stå klart, at eksistensen af det arabiske sprogs betydning ligger i, at det er islams sprog, uden hvilket muslimerne fra de forskellige folkeslag ikke ville kunne udgøre en enkelt umma, sådan som Koranen foreskriver. Ej heller kunne deres individer være brødre, sådan som Koranen beskriver dem. Beviset ligger i, at [disse udviklinger] faktisk er indtruffet, samt i, at islam kan stå blandt de største principper for menneskelig reform. For islam er fredens religion, en forening af

hele menneskeheden, en kur og beskyttelse imod fjendskab og had mellem menneskene ...” Dette er ét citat af mange mulige fra de muslimske reformister, der fra slutningen af 1800-tallet reformulerede, hvad man skulle forstå ved islam. Dette specifikke citat er fra 1932 af Rashid Rida, ofte kaldet den mest indflydelsesrige sunnimuslimske tænker i det 20. århundrede, fra tidsskriftet *al-Manar*, der blev læst fra Dakar til Jakarta.² Tre år senere kom den vigtigste biografi om Muhammad i det 20. århundrede, af Muhammad Haykal, som også fremstiller ham som en fredens forkæmper, der afskyede vold. De her folk er ikke marginale; de er helt centrale; deres tekster ligger til grund for skolesystemernes behandling af islam, for Muhammad på film og i massemedier osv. At deres forståelse af islam, som alt andet i den muslimske verden, på en direkte eller indirekte måde er en respons på europæisk modernitet, det giver sig selv og gør det ikke mindre betydningsfuldt. Sådan har udviklingen været i alle religioner. Det lader i øvrigt ikke til, at det store flertal af danske debattører, der dagligt skriver om islam, har læst eller bare hørt om Rida eller Haykal, og det er med til at gøre deres skrivelser om manglende oplysningstid så uoplyste.

B. Sagen er, at hele den klassiske tankeverden om en verden opdelt i *dar al-islam* (islams territorium) og *dar al-harb* (krigens territorium) blev opbrudt i moderne tid, hvor territoriale stater i teorien lever i fred med hinanden og er medlemmer af de Forenede Nationer etc. Saudi-Arabien, så grotesk landet er på mange måder, er også en del af det mønster; dets første traktater var netop med briterne og amerikanerne, altså ligefrem *kuffar* (de vantro), og de wahhabier, der ikke forstod og accepterede det, fik Ibn Saud undertvunget. Det er den væsentlige ramme for de seneste mange generationer af muslimsk liv. Jihad er blevet fortolket derefter. Store lærde fastslog, at muslimer i udgangspunktet lever i fred med deres naboer og kun skal gribe til våben, hvis de bliver angrebet. Det gælder f.eks. Mahmud Shaltut, den mest beundrede Shaykh al-Azhar i det 20. århundrede, hvis tekst man vil kunne finde i Ruud Peters’ tekstsamling om jihad, der er oversat til dansk.

Nytolkningen af islam som fredens religion er altså ikke sket, som Thomas skriver, nu her som reaktion på voldelige jihadister. Det er omvendt: Det er radikale islamistiske ideologer som Nabahani og Qutb, der under afkoloniseringen har reageret på det moderne interstatslige system og afvist disse

2. Rashid Rida. 1932. *al-Manar* 32: 537.

nye tolkninger af jihad og fredelig sameksistens. Sammen med andre positioner som afvisningen af parlamentarisme, brugen af *takfir* (kætterstempling), påstanden om jihad som en sjet-te søjle, ophøjelsen af selvmordsaktioner som martyriet mv. udgør det ideologien i moderne jihadisme. Den har forløbere, som jeg skrev, netop med henblik på wahhabismen. Men der vil være bred konsensus om blandt forskere, at den tager form under afkolonialiseringen i anden halvdel af det 20. århundrede. Så uenige Kepele og Roy er på andre områder, er de det ikke her. Thomas' argumentation med, at wahhabitterne er før-koloniale, lyder, som om han i ordet afkolonisering hører noget moralsk, en tildeling af skyld til kolonialismen. For os mellem-østforskere er det bare en epoke, fra 1945 til 1970. Så langt fra at bebrejde kolonimagterne er det netop at fastslå, at moderne jihadisme hører hjemme i perioden, efter de forlod regionen: Det er netop, da muslimerne ikke længere har kolonimagten at stå sammen imod og bliver "alene hjemme" i deres egne stater, at konflikten til magthaverne skærpes, og de islamistiske bevægelser – sunni og shia – i f.eks. Egypten, Syrien og Irak splittes op i ikke-voldelige og voldelige, hver med sin ideologi, at egentligt jihadistiske grupper fremkommer. De kan trække på tidligere begreber og tanker, men de tilføjer også deres eget i en helt ny verden og kontekst. Så jeg står ved min formulering og regner den for temmelig ukontroversiel.

Når en formulering som "fredens religion" først dukker op i det 20. århundrede, hænger det sammen med det, man har kaldt reificeringen (tingsliggørelsen) af islam: I ældre tider var islam en betegnelse for verdens orden og ikke noget, man sådan trådte tilbage fra og karakteriserede. Det er pointen i Wilfred Cantwell Smiths store undersøgelse af muslimske teksters anvendelse af termen islam. Det bliver derfor først rigtigt muligt i og med mødet med det 19. århundredes europæiske opfattelse af, at verden består af et mindre antal civilisationer, hver skabt af en religion. Som nu altså kan abstraheres som muslimernes historie og karakteriseres med tillægsord. At tænke på islam som en sum af muslimernes historie og erfaringer er altså en ny måde for muslimer at tænke på islam i moderniteten. Europæerne skrev i 1800-tallet om det med tidens store fremtidstro: Europas civilisation var alle andre overlegen, og beviset kunne alle se. Efter første verdenskrig var det argument i laser: Det krigstrætte Europa stillede spørgsmål ved sin egen

civilisatoriske fortræffelighed, og det gjorde man selvsagt også i kolonierne. At muslimske tænkere nu over en bred kam kunne fremhæve islam som “fredens religion”, et offer for det aggressive og imperialistiske Europa, var både oplagt og plausibelt.

Wilfred Cantwell Smith peger også på noget vigtigt om vores brug af ordet islam, som jeg synes, vi hele tiden går galt i. Nemlig at vi benytter ordet islam på tre ret forskellige måder:

- a) som en civilisation (altså den “muslimske verden”, med alt hvad muslimer har gjort og gør; det er den benyttelse, der slår igennem i 1800-tallet med formuleringer som “i islam”);
- b) som et læresystem (om skabelse, engle, dom, jihad, halal og haram mv);
- c) som den enkelte muslims tro.

Uheldigvis blandes disse niveauer sammen. Det er, hvad Krasnik gør, når han mistolker de enkelte muslimers personlige udsagn om, at islam er fredelig, som en benægtelse af, at der finder vold sted begået af muslimer i islams navn (hvad langt de fleste udmærket er klar over). Så ender vi i en slags catch-22 for danske muslimer, som på den ene side får at vide, at de skal tage afstand fra terror (som de derved må acceptere at associe-re sig med, a la “slår du stadigvæk din kone?”), og på den anden side, at denne selv samme afstandtagen er virkelighedsfornægtelse. Det er vel også en form for sammenblanding, når Thomas mener, at “mange har gennemskuet” Obama, når han kaldte islam en fredelig religion, samtidigt med at han bombede jihadister. Obama var ikke inkonsistent; han talte om islam som læresystem, ikke som civilisation. Og han talte som statsmand i et bestemt ærinde. Det var dem, der mente at gennemskue, som ikke kunne sondre mellem disse forskellige måder at omtale religion.

Muslimer er i deres gode ret til at forstå deres religion som fredens religion og afvise voldelige fortolkninger som uislamske. Ligesom jeg som kristen i min ungdom var i min gode ret til at afvise sydafrikanske præsters opfattelse af apartheid som sand og konsekvent kristendom. Havde jeg derimod været kirkehistoriker eller religionsforsker, måtte jeg som fagmand konstatere, at dette var endnu et skud på kristendommens eller kristenhedens vidtfgrenede stamme. Og som islamfor-

sker må jeg rumme alle disse dimensioner og studere bestemte muslimske grupper og menneskers tro, læresystemer og faktiske bedrifter.

Det bringer mig til de muslimer, der ikke mener, at islam har noget med ufred at gøre. Thomas synes ikke, at Krasnik de-legitimerer dem. Det synes jeg, han gør, i sin overskrift og i sin tekst, og reaktionerne på min tekst fortæller mig, at det synes mange danske muslimer også. Krasnik skriver, at de lukker øjnene og ønsketænker, mens jeg siger, at de markerer deres afstandtagen fra voldelige tolkninger af islam, af jihadister og af os andre. Inklusive enkelte muslimske debattører, som også fordømmer "islam" selv, vil tage vers ud af Koranen eller lignende. Er det mon dem, Thomas henviser til, når han taler om "en lille avantgarde af muslimer, der er ekstremt (selv) kritiske over for nogle særlige problematiske elementer af den islamiske tradition"? Og som er dem, han synes, at Krasnik solidariserer sig med? Her vil jeg skelne mellem folk, der som Ayan Hirsi Ali simpelthen fordømmer islam som voldelig og præmoderne og ikke udtrykker nogen positive følelser over for religionen, og så muslimske tænkere som Nasr Hamid Abu Zeid, der kommer på kollisionskurs med religiøse og politiske grupper, men som arbejder med islam som deres egen religion og ser den som retningsgivende i deres liv. Jeg har vanskeligt ved at se, hvordan man solidariserer sig med den sidstnævnte kategori ved at kalde islam for "ufredens religion". Som jeg forklarede, pågår der en kulturkamp om islam i den muslimske verden med en række forskellige positioner. F.eks. i spørgsmål om kvinders og mænds ligestilling. Den føres normalt mellem muslimer, der opfatter islam som vigtig i deres liv, men mange andre muslimer tænker mindre over disse emner, uden at de opfatter sig som ateister af den grund (selv om ateisterne også findes). Alligevel vil de fleste muslimer nok ikke benægte, at der begås voldshandlinger i islams navn. De skriver og taler i alt fald om det i arabiske medier hver dag.

Nu er det imidlertid også muslimer, der mener, at islam ikke bare er voldelig selv, men skal være det. Det er jihadisterne. I det store billede er de ikke mange, men hver og en er for mange. Alle de andre kan have deres normer og fortolkninger, som ikke lever op til vore danske normer om homoseksualitet, ligestilling eller hvad det nu måtte være. Men de opfatter ikke islam som ufredens religion, og de opfatter jihadisterne som

uislamiske. Det er med andre ord ikke en lille avantgarde, som vi kan betragte som *bona fide*. Det er en overvældende stor gruppe mennesker, hvis religiøse synspunkter i lige så høj grad fortjener at blive taget alvorligt som jihadisterne. Krasnik “insisterer blot på at indføre religionen som et vigtigt parameter,” siger Thomas; men det er netop det, jeg synes, han ikke gør. Han blander nogle påstande om, hvad “islam siger”, sammen med jihadistiske angreb og nyere mellemøstlige ulykker til “islam”. Men hvis man ikke tager religionens udøvere alvorligt, tager man ikke religionen alvorligt.

C. Om at bringe religionen ind. Thomas vil meget gerne “bringe religionen ind”. I virkeligheden synes han at mene, at der er bevæggrunde, som ikke lader sig reducere til materielle faktorer. Det er jeg ganske enig i, men det er ikke det samme som religion. For når han også gør kommunisme til en form for religion, bliver religionen snarere udvandet end bragt ind, synes jeg. Og religion er ikke vel defineret. Thomas skriver: “Så nej: Religioner er ikke kun, hvad deres udøvere tolker dem frem til.” Det er da også rigtigt, at religioner har en historie, inklusive en juridisk og teologisk historie, som jeg faktisk beskæftiger mig med. Religioner kan beskrives på mange måder – som jeg lige har været inde på – og de har institutioner, skrifter, præsteskaber, ritualer og alt muligt andet. Men jeg vil mene, at hvis det drejer sig om at forstå muslimer i dag, så er det netop deres fortolkning af islam, vi skal koncentrere os om – foruden deres fortolkninger og handlinger på alle mulige andre områder af livet. De står med traditioner, institutioner, skrifter, sprog og begreber. Og de vil gerne forstå dem og føre dem videre til deres samtid og efterkommere. Det gør de som regel også, men ikke uden en del forskydninger – bevidste og ubevidste – ikke mindst i vor tid. Hvilket er præcist, hvad en religionsforsker med speciale i nutidig islam som mig skal arbejde med. Hvis man skal forstå nutidige muslimer – og det er dem, Krasnik skriver om – skal man forstå, hvordan de fortolker verden, Gud, loven og alt muligt andet. Med vægten lagt på de seneste generationer, selvfølgelig, ligesom hvis man skulle forstå jøder, buddhister eller franskmænd.

Thomas refererer til Weber som en forsker, der netop påpegede betydningen af de troendes religiøse holdninger for deres handlinger. Rigtigt. Men det var også som kritik af 1800-tallets religionsforskning, der mente, at folk var styret af skrift og te-

ologi. I stedet satte Weber begrebet om en handlingsorienteret etos og påpegede, at den er båret af bestemte grupper inden for religionen. Dermed var en dynamisk religionssociologi født, og religion blev nu anskuet som en foranderlig og socialt bærende størrelse. Det er netop, fordi jeg studerer en sådan bærergruppe, de muslimske lærde, at Krasniks generalisering giver så lidt mening. Den samme teologi kunne, som Thomas jo også påpeger, ofte føre til paradoksalt forskellige etos'er i forskellige grupper. Ligesom selve tesen om den protestantiske etik går ud på, at den fik nogle konsekvenser, som reformatorerne ikke i deres vildeste fantasi havde forestillet sig, og uden tvivl ville have fordømt. Etos udledes ikke af skriften, men af de troendes senere forståelser. Det skulle en eller anden behjertet sjæl eller bare habil faghistoriker forklare de teologer og idehistorikere, der ser Luther som udgangspunkt for alt godt eller ondt i Nordeuropa sidenhen. Jeg har undervist flere kurser i Weber og islam og vedlægger et link til en kritik af, hvad jeg mener er alt for forenklede anvendelser af weberianisme.

Det er dristigt af Thomas at tænke sin religionsforståelse ud i sin konsekvens og konkludere, at kristendommen "bærer en stor skyld" i holocaust. Hvis Krasnik er enig, burde det vel føre til, at han skrev en leder om kristendommen under titlen "Folkedrabet religion"?

For mig giver denne type religiøs determinisme imidlertid ikke megen mening som weberiansk argument. Vi kan godt undersøge holocaust-bødlernes bevæggrunde, og om nogle af dem opfattede det som en kristen gerning, men det er ikke som sådan "bevirket" af kristendommen – akkurat som vold heller ikke er i det islamiske tilfælde. Med fare for at få skudt i skoene, at jeg "negligerer religionen som et vigtigt parameter", vil jeg mene, at andre faktorer indgår langt mere prominent i holocaust. Når jeg nævnte, at de værste folkemord i historien ikke er begået af muslimer, men af bl.a. kristne, var det ikke for at sige, at kristendommen er en voldelig religion. Den generalisering vil jeg lave lige så lidt som den om islam. Det var heller ikke for at sige, at muslimer ikke vil begå masse mord, fordi islam er fredelig. Det kan de desværre godt, som vi ser i disse år. Det var derimod slet og ret for at minde Krasnik om en passende selvbesindelse, når vi udråber andre religioner til at være "ufredens", men frikender vore egne for et sådant generaliserende prædikat. Når Thomas undskylder generaliserin-

gen med, at Krasnik er journalist og derfor ikke ved bedre, er jeg igen uenig. At kalde islam for ufredens religion flugter ikke med mine forventninger til en lederskribent i en toneangivende avis, netop emnets alvor taget i betragtning.

Jeg håber, det står klart, at jeg ikke siger dette, fordi jeg “ønsketænker”, er “politisk korrekt” eller ikke vil se problemerne i øjnene. Det har Thomas nu heller ikke på nogen måde antydnet. Jeg har netop skrevet mit svar på Krasniks leder, fordi jeg synes, vi skal se problemerne i øjnene dér, hvor de er. Hverken jeg eller mine kolleger benægter, at jihadistisk vold har noget med islam at gøre – det er en typisk stråmand at hævde, at vi gør det. Vi ser bare ikke nogen god grund til at privilegere voldelige tolkninger af islam som de sande. Martin Krasnik, Thomas Hoffmann, jeg selv og andre journalister og forskere har en stor opgave i at afdække og forstå, hvordan jihadismen fungerer, hvordan den fortolker, hvorfor den appellerer til nogle, men i lige så høj grad hvorfor den slet ikke appellerer til det store flertal. Samtidigt har talløse muslimer i Danmark og udlandet en fælles opgave i at afvise og bekæmpe jihadistiske tolkninger af islam. Lad os ikke tabe det mål af syne.

Thomas Hoffmann: “Genmælet, der aldrig blev postet”

Som hurtig replik til dit svar til mig skrev jeg, at dét ville jeg læse grundigt og tænke over. Det har jeg så gjort nu. Jeg håber, at du vil værdsætte mine overvejelser og indvendinger til dine ditto, for jeg tror, at du misforstår nogle af mine pointer. Meget er vi jo faktisk enige om: historiens og kontekstens vigtige rolle, fortolkningernes omskiftelighed og kreativitet, kort sagt alt det *allzumenschliches*. Vi kan også være enige om, at determinisme ikke fungerer særligt godt som forskningshypotese, ligesom vi også er enige om, at teologi og metafysik tæller og ikke kan reduceres til rene materielle faktorer. Men vi er måske nok uenige om, hvor meget de vægter, og hvad man stiller op med dem.

Jeg begynder.

Fredens religion. Helt overordnet synes jeg, at du negliger de forbehold, jeg indsatte i min første 5 cents-replik mht. islam/*salam*/freds-forbindelserne. Du skriver: “Muslimer er i deres gode ret til at forstå deres religion som fredens religion og

afvise voldelige fortolkninger som uislamiske.” Men det skrev jeg faktisk også som noget af det allerførste i min kommentar. Jeg skrev således, at det var “virkeligt godt, at mange muslimer i dag forstår ‘islam’ som ‘fredens religion’”. Med andre ord: Jeg anerkendte og anerkender fuldt ud de troendes (ny)fortolkninger. Dét, jeg problematiserer, er historiebevidstheden.

Med hensyn til at “fredshilsenen” i bønnen kan fremføres som et bevis på den dybe fredsrod, så er det en god observation. Men som du også selv i enighed med mig skriver, så er der tale om en *pax islamica*, dvs. en fred på islams betingelser. Her “afslører” fredshilsenen sig også, for ligesom *pax islamica* er den jo formelt set kun forbeholdt trosfæller, ikke bare i bønnen naturligvis, men i det levede livs omgang med ikke-muslimer. Et *salam alaykum* til ikke-muslimen frarådes således tit i forskellige manualer og på internettet, f.eks. en populær dansk Q&A/fatwa-side som *islamsvar.dk*.³ En detalje, men en djævel i detaljen.

Med hensyn til det forhold, at jeg skulle bebrejde nutidens muslimer for historieløshed, så skriver jeg faktisk ganske forsigtigt, at der er “*elementer af historieløshed*”. Med andre ord giver jeg ikke udtryk for en total generalisering. Historieløshed er ikke et unikt muslimsk fænomen, men findes i alle samfund og kulturer, inklusive Vestens, så dét synes jeg egentlig ikke er et kontroversielt udsagn.

Jeg havde efterlyst vægtige klassiske skriftsteder, der kobler klassiske islam-definitioner med en eksplicit *salam*/freds-definition. Du kommer med et par eksempler, men de er jo netop ikke klassiske (ingen Tha’labi, Ibn Kathir, al-Zamakhshari, al-Tabari, Ibn Qutayba osv.), men tidligt moderne, nemlig Rida og Haykal m.fl., hvor man især om Rida ikke kan sige, at han oppebar en særlig fredelig indstilling til den ikke-muslimske omverden. Og dét var jo sådan set også min oprindelige pointe i mine 5 cent – det er et forholdsvis moderne fænomen og et fænomen, som især er ved at få mere momentum i disse år, ikke mindst på grund af intensiveret “jihad-bashing” (som imidlertid er lige så gammel som islam selv). Du skriver det faktisk selv: “Når en formulering som ‘fredens religion’ først dukker op i det 20. århundrede ...” Netop! Men så har jeg vel også ret i min pointe, at det med fredens religion er en moderne tolkning og ikke bare kan essentialiseres til en tidløs forkyndelse?

Jakob, du identificerer problematikken i dag til reifikatio-

3. islamsvar.dk/halal-og-haram/sociale-relationer/hilse-pa-ikke-muslimer-med-qassalamu-alaykumq/ (sidst tilgået 09.07.2018).

nen af islam og henviser til W.C. Smith. Jeg er enig i reifikationsproblematikken, men Koranen og tidlige islam er måske ganske unik ved faktisk selv at tage det første skridt til reificeringen i form af det berømte vers K 5:3, hvor Muhammad meddeler fuldkommengørelsen af religionen: “Jeg finder velbehag i underkastelsen [til Gud] som religion for jer (*wa-radītu lakumu l-`islāma dīnan*).” Jeg er helt bevidst om, at verset kan oversættes anderledes, men reifikationen ved at oversætte *al-`islām* som Islam med stort I (vi må lægge mærke til den bestemte artikel) flugter altså fint med Koranens slående selvbevidsthed i form af metadiskurs om sig selv, noget jeg jo har arbejdet med tidligere. Reifikation er ikke nødvendigvis en dubiøs strategi, men én måde at håndtere kompleksitet på.

Du skriver også: “Og som islamforsker må jeg rumme alle disse dimensioner og studere bestemte muslimske grupper og menneskers tro, læresystemer og faktiske bedrifter.” Jeg kunne ikke være mere enig; måske husker du vores seminar på Louisiana, hvor jeg argumenterede for, hvordan man meningsfuldt på fire forskellige måder kunne sige, at noget er islamisk, men samtidig også uislamisk. Min mundtlige præsentation kan i øvrigt genfindes i en af mine klummer i *Weekendavisen* under overskriften “Humpty Dumpty’s islam”.⁴ Jeg sammenlignede det med Niels Bohrs kvantemekanik: Om lysatomerne skal beskrives som partikel- eller bølgeform afhænger af målingsmetoden. Ligeså med islamiske/uislamiske handlinger: Det afhænger af synsvinklen, ræsonnementets tilrettelæggelse, faktorer som herskende trends eller outlier-fænomener (f.eks. jihadisme), men også om gennemslagskraft og entusiasme – nogle gange kan den numerisk lille gruppe være markant mere gennemslagskraftig og legitim end den brede “passive” masse, der ikke handler. Er militant jihad i dag ikke et meget godt eksempel på det?

Med hensyn til at solidarisere med kritiske muslimer: Misforstår jeg, at du antyder, at jeg solidariserer mere med Hirsi Ali end Abu Zayd? Det ville i så fald være sært, for jeg refererer sjældent specifikt til nogle af disse folk. At jeg i min ph.d.-afhandling refererede til Abu Zayd og inviterede ham til konference her i Danmark giver dog et praj om, hvem jeg har haft høje tanker om.

Tilbage til jihadisterne! Du skriver, at der er en “overvældende stor grupper mennesker [...] som betragter jihadisterne

4. *Weekendavisen*, Ideer-sektionen (03.07.2015).

som uislamiske.” Ja da, men så synes jeg, at du underbetoner de intrikate forbindelser, “glidebaner” og deciderede kontradiktioner, der er mellem jihadisme og islamisme, militant og/eller ikke-militant, mellem islam, der er fredelig lokalt, men støtter og solidariserer med forskellige jihadistiske bevægelser (eller irredentistiske grupper). Her har jeg blandt andet været inspireret af en artikel af Jillian Schwedler, “Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis”, som jeg så også reflekterede på i endnu en klumme i *Weekendavisen*.⁵

Endelig fremfører du, at ingen fagfolk “benægter, at jihadistisk vold har noget med islam at gøre – det er en typisk stråmand at hævde, at vi gør det. Vi ser bare ikke nogen god grund til at privilegere voldelige tolkninger af islam som de sande.” Det er nok her, at vi er mest uenige: Som religionsforskere med islam som speciale giver det jo netop mening at privilegere de voldelige tolkninger af islam – naturligvis ikke som *sande*, men som effektfulde under de rette omstændigheder. Og naturligvis heller ikke som de eneste tolkninger, men dog som nogle af de mere vægtige og indflydelsesrige. En vending som “voldelig tolkning” nedtoner derudover helt urimeligt udsagn og tendenser i litteraturen, der ikke bare er *tolkninger*, men i sig selv er voldelige og kredser om voldens gestaltning. Snarere må vi vel tale om, at det er de voldelige passager og opfordringer, som igennem historien er blevet omfortolket eller negligeret i sameksistensens pragmatiske tjeneste, f.eks. når hinduer ikke blev klassificeret som flergudsdyrkende *kuffar*, men en slags monoteister.

Nu slutter jeg med en sidste replik, der er ude i samme kontrafaktiske tænkning, som du selv afslutter med. Tjo, jeg tror såmænd godt Krasnik kunne have skrevet en leder om kristendommen under titlen “Folkedrabet religion”, hvis det handlede om middelalderens kristne *persecuting society*, ikke mindst med henblik på jøderne, men vi kunne vel også nævne indianerne i Amerika. Men nu er det jo et nyhedsmedie, Krasnik står for, og ikke et historisk tidsskrift. Selvfølgelig lå hele skylden ikke på det Nye Testaments stærke anti-judaisme, men min pointe var jo også blot den, at religionen med dens grundtekster, dens arkiver og repertoarer (f.eks. en vældig stor juridisk jihad-tænkning) ikke udgør den eneste faktor, men så sandelig heller ikke en uvæsentlig sådan.

5. “Moderationens svære kunst”, *Weekendavisen*, Ideer-sektionen (27.01.2012).

Jakob Skovgaard-Petersen: “Er islam ufredens religion? Et svar til Thomas Hoffmanns replik”

Tak for dine kommentarer. Du lægger ud med at sige, at meget er vi enige om: historiens og kontekstens vigtige rolle, fortolkningernes omskiftelighed og kreativitet, at determinisme ikke duer som forskningshypotese, samt at teologi og metafysik også kan have betydning. Ja, her er vi enige. Men vi er så til gengæld ikke enige med Krasniks overskrift eller argument, som netop gik ud på, at islam i sig selv *er* ufredens religion, og at de muslimer, der tror på og hævder, at den er fredens religion, er virkelighedsfornægtende.

Du er også meget large over for Krasnik, som du siger ikke skriver i “et historisk tidsskrift”. Men samtidigt bebrejder du de muslimer, der opfatter islam som fredens religion, for manglende historiebevidsthed (eller elementer deraf). Jeg synes, det må være omvendt. Dels kan og må man jo godt tro på en gud og sin religion uden at have den store historiebevidsthed. Dels bør vi forvente, at Krasnik ved mere om islam og Mellemøstens historie, end tilfældet åbenbart er, hvis han vil skrive ledere om emnet i en vigtig avis. Det er jo som sagt ham, der undervurderer muslimers bevidsthed, når han skriver, at de er virkelighedsfornægtende og enten ikke er klar over, eller ikke tør indrømme, at jihadistisk terror begås i islams navn. Det er helt forkert.

Vi to har også en noget forskellig opfattelse af historien. Jeg mener i min tekst at have givet mange gode eksempler på, hvor vigtigt ordet *salam* var i den muslimske historie, og hvor tæt knyttet det var til ordet islam. Vi er enige om, at det var en *pax islamica*, fred på muslimernes betingelser (ligesom det i Europa, i det omfang der var fred, var på de kristnes betingelser). Men at en vis gruppe muslimer mente, at *salam `alaykum* ikke skulle siges til ikke-muslimer (hvilket andre muslimer altså netop gjorde) er intet argument for, at islam var ufredens religion. For der var også fred med de beskyttede folk, der boede i muslimernes territorium. Selv ikke-muslimer, som kom fra “krigens område”, kunne få et beskyttelsesbrev, *aman*, så de kunne rejse i fred blandt muslimerne.

Fred blev altså set som et stort gode i de faktiske relationer. Det var noget andet i teorierne. Men selv der ser det ikke nødvendigvis så krigerisk ud. Faktisk er det, du kalder den “vældigt store juridiske jihad-tænkning” i klassisk tid mest optaget af,

hvilke regler der gælder for en person, der kommer fra “krigens territorium”, og for en muslim, der omvendt rejser eller bosætter sig uden for *Dar al-Islam*. Yohanan Friedmann har bemærket, at vi ikke har nogen klassisk islamisk juridisk tekst, der ser “krigens territorium” som et sted, der gennem krig skal inkorporeres i *Dar al-Islam*. Det skal vi op til Mawdudi og Islamisk Stats propaganda for at møde (Friedman 2017, 344). Det er ikke for at idealisere den islamiske historie og sige, at muslimer og ikke-muslimer (eller muslimer indbyrdes) levede med hinanden som løven og lammet. Men det er for at sige, at der i lange perioder var nogenlunde fredeligt og en form for retsorden – og at det var idealet. Så den idé, som for tiden er på mode i anti-muslimske kredse, at muslimer aldrig har kunnet, og aldrig vil kunne, leve fredeligt med andre, er historisk forkert.

Den store forskel fra middelalderens politiske verden til vore dage er tilblivelsen af moderne territoriale stater i det 19. og tidlige 20. århundrede. Det skete i Mellemøsten gennem den europæiske kolonisering, som var krigerisk og voldelig. Muslimer satte sig til modværge, somme tider under feltråbet jihad. Det hjalp dem ikke. Da besættelsesmagten var etableret, opstod der store nationale befrielsesbevægelser, ofte med en betydelig kristen deltagelse. Her var Rashid Rida prominent. Han ledte den Syriske Nationalkongres i 1920, hvor kristne og muslimske delegerede udarbejdede en liberal forfatning for alle syrere. De blev nedkæmpet af franskmændene nogle måneder senere. Det er således ikke fair, når du om Rida skriver, at han ikke “oppebar en særlig fredelig indstilling til den ikke-muslimske verden”. Rida ville gerne leve i en syrisk nationalstat med lige rettigheder til alle og i fred med nabostaterne. Han, og de fleste med ham, var anti-imperialister og støttede derfor f.eks. osmannernes kamp imod den italienske besættelse i 1911. Det har vi forståelse for i dag. Det var jo Europa, som udløste mange ekstremt brutale koloniale krige og to verdenskrige. Og alligevel talte og skrev samtidens europæiske intellektuelle (herunder min oldefar) om “islamitisk fanatisme”. Det er ikke sært, at muslimske tænkere som Haykal og Rida så det anderledes og betonedede, at islam var en fredselskende religion. Det har som nævnt været en dominerende tolkning i godt og vel 100 år, og som de muslimer, der siger det, typisk har hørt fra barnsben, i familien og i skolen. Hvor mange generationer skal der gå, før det ikke skal afvises som en “nyere” eller “apologetisk” tolkning? Efter anden verdenskrig kunne vi europæere omsider

indse, at det var os, der havde været de militaristiske. Denne elementære historiske bevidsthed synes desværre at have fortaget sig, men dét, den burde lære os, er ikke, at vi nødvendigvis er militante, og andre folkeslag nødvendigvis er fredelige. Men at alle kulturer og religioner har potentialer til vold og til fred. Og at ingen ting derfor er tilstrækkeligt forklaret ved at henvise til et skriftsted eller et begreb.

Det er ikke dét, Krasnik skriver. Han skriver, at islam er ufredens religion. Slet og ret. Og ingen anden. Krasnik har ikke skrevet om jødedommen på den måde, selv om der er voldelige bosættere nok, der legitimerer deres vold med religiøse argumenter. Her er der en oplagt ubalance. Men for mig er problemet dog først og fremmest selve hans forståelse af religion som en slags kernebudskab, der styrer folks liv og har bevirket de forskelle i verden, vi ser i dag. Du foreslår, at han om kristendommen kunne have skrevet en leder om "folkedrabet religion", hvis det drejede sig om middelalderens forfølgelser af jøderne. I mine øjne havde denne hypotetiske middelalderlige leder været lige så forkert, hvis den fastslog, at det er kristendommen, der siger, at jøder og indianere skal slås ihjel, og at de kristne, der siger, at deres religion er fredens religion, er virkelighedsfornægtende.

Tilbage til jihadisterne!, som du siger. Du mener, at der er mange forbindelser mellem jihadister og islamister, som jeg underbetoner. Og det er jo rigtigt, at jihadismen har sine rødder i islamismen, og at begge mener, at der er en islamisk samfundsorden, som skal realiseres. Men i dag står de altså over for hinanden som fjender og bruger ganske megen tid og lidenskab på at kritisere og angribe hinanden. Jihadisterne ser krig som en grundlæggende islamisk pligt, mens islamisterne mener, at muslimer har ret til at forsvare sig selv som alle andre. Jillian Schwedlers artikel omhandler en politologisk diskussion i 1990'erne og 00'erne om, hvorvidt islamistiske partier ville moderere deres synspunkter, når og hvis de blev accepteret i det politiske liv af regimerne, så den har sådan set ikke noget med deres forhold til jihadisterne at gøre. Hun fastslår, at disse store islamistiske partier netop afsværges voldsanvendelse (bortset fra Hamas og Hizbollah, begrænset til krig imod Israel). Du nævner, at der også er muslimer, som sympatiserer med jihadister. Det er ikke så almindeligt, men det hænder, særligt hvis jihadisterne fører en kamp imod, hvad de opfatter som en undertrykkende stat – som mange sunnimuslimer i Nordirak gjorde. Det, som imid-

lertid er klart, er, at selve jihadisternes fortolkning af islam som en krigens religion, der fordrer, at man kæmper og dør, er meget lidt populær. På lignende måde skal islamisters og andre muslimers – og kristnes – støtte til Hamas og Hizbollahs kamp mod Israel ikke forveksles med støtte til bevægelsernes fortolkning af islam. I dag er denne støtte i øvrigt i det store og hele forduftet. Husk desuden på, at islamisterne stadigvæk kun er et mindretal blandt muslimerne. Shadi Hamids bog, som du roser, ignorerer alle ikke-islamistiske muslimer, når han mener, at islams traditioner gjorde den velegnet til at blive politiseret i det 20. århundrede. Det er i parentes bemærket et argument om, at det “sekulariseringens syrebad”, som Krasnik tror islam ikke har mødt, netop var velgørende for religionen. Men Hamid mener heller ikke, at islam er ufredens religion. Faktisk ender bogen med, at selv islamisterne er blevet så fredfulde, at de synger og beder som en anden millenaristisk sekt, da den egyptiske hær massakrerer dem på Rabaa al-Adawiyya-pladsen i august 2013.

Vi lægger begge vægt på både tekst og kontekst. Alligevel vægter vi dem nok lidt forskelligt. Jeg er helt enig i, at kendskab til Koranen, Hadith, islamisk historie eller islamisk jura er relevant og somme tider endda nødvendigt for overhovedet at forstå, hvad nutidige muslimer refererer til og ønsker at sige. Det er jo også spændende at se, hvordan de forlænger og forandrer traditionen – en tradition de i øvrigt godt kan have et rudimentært eller direkte fejlagtigt billede af. Der kan også undertiden være en værdi i, som du nævner, at generalisere og karakterisere. Det kan f.eks. være relevant og interessant at se shiismen som “sorgens religion” og undersøge nye manifestationer af dette tema i dag. Men derfra og så til at “predicte”, som du skrev, er der langt, og når vi generaliserer, skal vi huske, at vi gør det. Indtil den iranske revolution så nogle forskere shiismen som en særligt apolitisk religion, der fandt magt korrumpere og havde opgivet jordelivet. Efter revolutionen var der andre forskere, der i den så et stadigt potentiale til oprør. “Sorgens religion” kunne bruges til både det ene og det andet. Den bliver et bagtæppe, måske en dimension, eller en vinkel, vi kan anlægge. Men som forklaring kan teologien ikke stå alene. Og særligt når vi taler om samtidens mennesker, skal vi undersøge deres handlinger og motiver i stedet for at tillægge dem deres bevæggrunde på basis af en generel viden om religionens tekster og historie.

For 30 år siden var jeg på biltur med nogle syrere nord for Aleppo, og vi kom til sletten og byen Dabiq. Det optog mig,

fordi jeg havde læst om slaget ved Marj Dabiq i 1516. Det viste sig, at ingen af mine nogenlunde veluddannede værter kendte til slaget. Noget senere opdagede jeg, at Dabiq også var et af flere steder, hvor dommedag skal finde sted, i form af et stort slag. Det vidste mine lokale værter formodentlig heller ikke, for ellers havde de vel budt ind med den historie. Der var heller intet, der belærte os om det i byen. Mange muslimer lærte først om den tradition, fordi Islamisk Stat gjorde Dabiq til titlen på deres internet-magasin. Det engelsksprogede, vel at mærke, for ellers var det nok heller ikke blevet så udbredt. I 2014 og 2015 blev jeg derfor adskillige gange ringet op af journalister, der havde læst om denne lokalitet og ville tale om IS' apokalyptiske ideologi. Jeg forklarede om traditionen, men måtte sige, at jeg ikke havde nogen anelse om, hvor vigtig den kunne være for dem. Et hint kunne man måske få i efteråret 2016, hvor tyrkiske tropper uden videre drev IS ud af byen. Dommedag var afblæst. Islamisk Stat havde ikke samlet tropper, lavet baghold eller på nogen måde ladet det spille ind, at her skulle det store slag stå, hvor Gud hjalp de troende. Siden gav de magasinet et nyt navn.

Islamisk teologi og jura er interessant, og undertiden også relevant, for at forstå, hvad folk tænker. Men som vi skrev om i første korrespondance, kom religionsvidenskaben et stort stykke videre med Webers mere sofistikerede indførelse af begrebet om en handlingsorienteret etos, som er følt og formuleret i religiøse termer, men nok så tit har været en helt uforudsigelig udlægning af religionen. Også denne etos er desuden foranderlig. Dabiq var irrelevant som politisk viden gennem århundreder. Traditionen blev gravet frem af Islamisk Stat, og øjensynligt gik den også i graven med dem igen. Men religioner er mestre i genopstandelse.

Lad mig til sidst igen minde om, at jeg ikke siger, at islam er fredens religion. Men altså heller ikke det modsatte. Selv om der altid har fandtes voldelige muslimer, og i de sidste godt halvtreds år er fremkommet en stærkt krigerisk jihadisme, er "ufredens religion" en overmåde fjendtlig karakteristik af islam og muslimer, som er historisk overfladisk, både hvad angår fortiden og førnutiden, og sociologisk selektiv, når det kommer til nutiden. Krasnik selv har forsøgt at forsvare sin formulering.⁶ Jeg vil overlade det til læseren at bedømme, om han er sluppet synderligt godt fra det.

6. For Martin Krasniks svar til Jakob Skovgaard-Petersen og Jakob Skovgaard-Petersens modsvar, se *Udenrigs* 2:16-27, 2017 (udenrigs.dk/wp-content/uploads/2017/12/Udenrigs_2_2017_web.pdf, sidst tilgået 09.07.2018).

**Anbefalet læsning af
Jakob Skovgaard-Petersen**

- Friedmann, Yohanan. 2017. "Dar al-Islam and dar al-harb in Modern Indian Muslim Thought." In Giovanna Calasso & Guiliano Lancioni (ed.): *Dar al-Islam/Dar al-harb. Territories, People, Identities*, 341-80. Leiden: Brill.
- Kepel, Gilles. 2000. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Peters, Rudolph. 2004. *Jihad i klassisk og moderne islam*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Roy, Olivier. 2004. *Den globaliserede islam*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Schwedler, Jillian. 2012. "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis", *World Politics* 63(2).
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2010. "Islam og vulgær-weberianismen." *Kritik* 197: 21-28. academia.edu/11496264/Islam_og_vulg%C3%A6r-weberianismen.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2016. *Moderne islam*. København: Gyldendal. Bogen rummer en samling af oversatte kilder, bl.a. af Rashid Rida, Muhammad Hussein Haykal, Mahmud Shaltut, Hassan al-Banna og Sayyed Qutb.
- Skovgaard-Petersen, Jakob og Lasse Lavrsen. 2016. "Islamismen: Bolværk, bremse eller katalysator?" Anmeldelse af Shadi Hameds bog i *Føljeton*. foljeton.dk/17187/islamismen-bolvaerk-bremse-eller-katalysator-for-arabisk-demokrati
- Smith, Wilfred Cantwell. 1981. *On Understanding Islam*. Haag: Mouton.

**Anbefalet læsning af
Thomas Hoffmann**

- Cook, Michael. 2014. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Hamid, Shadi. 2016. *Islamic exceptionalism: how the struggle over Islam is reshaping the Middle East*. New York: St. Martin's Press.
- Hoffmann, Thomas. 2007. "Agonistic Poetics in the Qur'ān: Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qur'ānic Self." In Stefan Wild (ed.): *Self-referentiality in the Qur'ān*, 39-57. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Inglehart, Ronald; Pippa Norris. 2003. "The True Clash of Civilizations." *Foreign Policy* 135: 62-70.
- Koopmans, Ruud. 2014. *Religious Fundamentalism and Out-Group Hostility among Muslims and Christians in Western Europe*. WZB Discussion Paper SP VI 2014-101. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.
- More, Robert I. 2009. *The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing.
- Pedersen, Johannes. 1958-60. *Israel*. Branner og Korch.
- Schwedler, Jillian. 2012. "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis", *World Politics* 63:2.
- Smith, Jane I. 1975. *An historical and semantic study of the term "Islām" as seen in a sequence of Qur'ān commentaries*. Missoula, Mont.: Scholars Press for Harvard Theological Review.

Simon Stjernholm

Anmeldelse

Recension av Klas Grinell, Göran Larsson, Maria Löfdahl, Fredrik Skott och Lena Wenner, Röster om hajj

Göteborg: Institutet för språk och folkminnen.
ISBN 978-91-86959-41-8. 136 s.

Trots den centrala betydelse som den årliga muslimska vällfärden till Mecka och Medina tillskrivs av muslimer världen över, finns det inte mycket litteratur som fokuserar på hajj ur ett skandinaviskt perspektiv. Denna publikation, som är ett samarbete mellan tre göteborgska institutioner – Institutet för språk och folkminnen, Göteborgs universitet och Världskulturmuseet – är därför välkommen. Bokens viktigaste bidrag är ett antal intervjuer med muslimer i Sverige om deras erfarenheter av hajj, men den erbjuder även läsaren en religionsvetenskaplig introduktion till ämnet, kommentarer om specialiserade hajj-resebyråer, en finlandssvensk orientalistis ögonvittnesskildring från 1840-talet, samt en problematisering av möjligheten till hajj-resor ur ett Ahmadiyya-perspektiv.

Trots att den korta bokens framsida uppger inte mindre än fem författarnamn, är det ännu fler – minst nio – personer som bidragit till bokens texter. Religionsvetaren Simon Sorgenfrei har skrivit kapitlet om Ahmadiyya men räknas ej till bokens författare, vilket även gäller de personer som utfört och transkriberat samt språkligt bearbetat intervjuerna. Att boken har många medarbetare behöver inte vara ett problem som sådant; men då texterna även har relativt olika karaktär ger det

Simon Stjernholm er lektor på Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

ett lätt splittrat intryck. Vidare är det inte helt tydligt vem boken riktar sig till. En intresserad allmänhet? Skolelever? Potentiella hajj-resenärer? Boken är inte en forskningspublikation, då den har en mycket introducerande karaktär. Samtidigt kunde det insamlade intervjumaterialet gott användas till en vetenskaplig analys.

Intervjuerna i boken är viktiga eftersom de ger inblick i personliga ögonblick, livshistorier och upplevelser som individuella hajj-resenärer bär med sig. Kontrasten är slående mot vanliga visuella framställningar av hajj, där individer är oidentifierbara delar av en stor vitklädd anonym folkmassa. Här möter vi en blandning av tro och tvivel, hopp och förtvivlan, smärta och glädje – ofta hos en och samma person. Flera ting är slående i de personliga berättelserna om hajj. En av dem är graden av “magiskt tänkande” som ges uttryck för, inte minst angående *zamzam*-vattnets föreställda kvaliteter och effekter. Även graden av okunskap om vad som traditionellt förväntas under hajj hos flera intervjupersoner är intressant. De berättar om att de behövt bli instruerade av andra, har läst på i böcker, eller sökt information på YouTube angående hur man “ska” utföra hajj. Och så stillheten: upplevelsen av att vara ensam med Gud trots att miljoner andra människor från hela världen är tätt inpå. Just denna typ av upplevelse, personlig närhet till Gud, återkommer både i *Röster om hajj* och i andra sammanhang, inklusive forskningslitteratur. Tårar av känslorörelse nämns gång på gång.

Mindre imponerad var den finlandssvenske orientalisterna Georg August Wallin som av en händelse, närmast ofrivilligt, deltog i hajj år 1845. Hans färgstarka redogörelse, som är hämtad ur ett personligt brev, speglar sin samtid. Han besvärar av beduintjuvar, de nyrakade skallarna får honom att tänka på frenologi, *zamzam*-vattnet uppges smaka “saltigt och obehagligt” (106), och Medina beskrivs som en “liten och usel” stad (102). Samtidigt berättar Wallin att han blir hänryckt då han deltar i några av rituella handlingarna, att han vid Ka‘ba lyckades “kyssa den svarta stenen otaliga gånger” (106), samt att profetens moské är “bland de vackraste och största” (102) han sett. Wallins skildring är fascinerande att läsa jämsides med intervjuerna, men en tydligare kontextualisering av hans berättelse vore på sin plats.

Samlat sett innehåller *Röster om hajj* flera värdefulla

berättelser om och perspektiv på hajj. Boken ger den oinitierade läsaren en grundläggande introduktion till en fascinerande tradition som länkar samman nutid med förislamisk tid. Boken kunde ha getts en mer sammanhållen form och struktur samt kunde i högre grad ha relaterat till forskningslitteratur om hajj. Trots dessa invändningar borde boken kunna intressera flera läsarkategorier.