

The background of the cover is a teal color with a complex, repeating geometric pattern of lines and shapes, resembling a stylized Islamic architectural motif or a circuit board design. The pattern consists of various rectangular and angular shapes in different shades of teal, creating a sense of depth and movement.

Tidsskrift for ISLAM  
FORSKNING

Islamic Studies Journal

**SEKTERISME FØR, UNDER OG  
EFTER DE ARABISKE REVOLTER**

VOL 13 · NO 1 · 2019

**Ansvarshavende redaktør:** dr.phil., professor Garbi Schmidt

**Ledende redaktør:** ph.d., ekstern lektor 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

**Tekstredaktion:** Dorthe Bramsen (dansk) og Lucy Seton-Watson (engelsk)

#### **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), Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Martin Riexinger (suppleant), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet; Kirstine Sinclair (suppleant), Center for Mellemøststudier, 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](http://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](mailto: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](mailto:info@islamforskning.dk)

#### **Uopfordrede artikler**

sendes til redaktionen på [tifo.redaktion@gmail.dk](mailto:tifo.redaktion@gmail.dk)

# Indhold

## **Temasektion: Sekterisme før, under og efter de arabiske revolter**

- Tina Dransfeldt Christensen Indledning: Sekterisme før, under og efter de arabiske revolter 4
- Morten Valbjørn Shia-sunnisekterisme til debat i et nyt Mellemøsten 8
- Raymond Hinnebusch The Sectarian Surge in the Middle East and the Dynamics of the Regional States-System 35
- Elvire Corboz Islamisk enhedssdiskurs: Et studie af sunni-shiarelationer fra britiske shiamuslimers perspektiv 62
- Martin Riexinger Gammelt had eller nutidskonflikter?: Et *moyenne durée*-perspektiv på aktuelle sekteriske konflikter 87
- Thomas Fibiger Sekteriske myter: Lokale diskussioner om historie og sekterisme i Bahrain 112

# Indledning: Sekterisme før, under og efter de arabiske revolter

Sunni-shiasokterismens betydning for det politiske liv i Mellemøsten har de senere år optaget både forskere, politikere og journalister, og i den bredere offentlige debat udpeges modsætningen mellem sunni- og shiaislam ofte til at være en central konfliktlinje i regionens politiske liv. Men hvilken og hvor stor en rolle spiller sekterisme i Mellemøsten i dag? Er sekterisk politik i dag drevet af en historisk konflikt mellem sunni- og shiamuslimer, som kan føres helt tilbage til profeten Muhammads død og slaget ved Kerbala i 680, eller er der snarere tale om, at magthavere bruger sekterisme som mobiliseringsstrategi for at fremme egne politiske, økonomiske, sociale og religiøse interesser?

Det er nogle af disse spørgsmål, som dette nummer af *Tidsskrift for Islamforskning* stiller skarpt på. Det internationale forskningsprojekt *Sectarianism in the Wake of the Arab Revolts* (SWAR) ved Aarhus Universitet har siden august 2015 og frem til februar 2019 undersøgt årsagerne bag, former for og konsekvenserne af den såkaldte nye sekterisme i Mellemøsten efter de arabiske revolter. Gennem et interdisciplinært studie, der trækker på teorier og metoder fra statskundskab, antropologi, islamiske studier og mellemøststudier, har forskningsgruppen bag SWAR bl.a. set nærmere på, hvordan sekterisme er blevet begrebsliggjort inden for forskellige akademiske discipliner samt i den bredere offentlige debat. Det gælder f.eks. spørgsmål om, hvorvidt sunni-shiasokterisme er anderledes end andre former for sekterisme, om sunni-shiasokterisme uden for Mellemøsten adskiller sig fra den i regionen, om sekterisme kan sammenlignes med andre former for identitetspolitik og forstås ud fra generelle teorier om kollektiv identitet, samt hvilken rolle religion spiller i sekterisk politik.

Andre dele af forskningsprojektet har fokuseret på at kortlægge den såkaldte nye sekterisme efter de arabiske revolter. Formålet har her på den ene side været at sætte den ind i et komparativt historisk perspektiv og på den anden side at analysere, hvordan den påvirker og påvirkes af mellemøstlig politik i dag – hvad enten der er tale om statsdannelse, regionale konflikter og samarbejder, udsigter til demokratisering, autoritære regimers overlevelsestrategier eller udviklinger på den “islamistiske scene”.

Et gennemgående træk ved forskningsprojektet, som også afspejles i artiklerne i dette temanummer, er en bevidsthed om, at det er nødvendigt at bevæge sig ud over både primordialistiske og instrumentalistiske forklaringer af sekterisme. Primordialismen betragter kollektiv identitet – hvad enten denne er baseret på religion, etnicitet, sprog, kultur e.l. – som iboende og uforanderlig, og som noget, der kan føres langt tilbage i historien, og som er afgørende for, hvordan en gruppe opfatter sig selv og andre. Instrumentalismen betragter omvendt kollektiv identitet som konstrueret og foranderlig og som et instrument, eliter kan bruge til at tilegne sig økonomiske goder og politisk magt. I modsætning til disse to lejre udforsker SWAR-projektet, hvordan identitetsdannelse og politisk mobilisering, historiske og samtidige faktorer samt globale, regionale, nationale og civilsamfundsdynamikker spiller sammen.

Morten **Valbjørns** artikel “Shia-sunnisekterisme til debat i et nyt Mellemøsten” indleder temanummeret med at identificere nogle af de vigtigste positioner i diskussionen om sekterisk politik i et såkaldt “nyt Mellemøsten”. Det gælder ikke blot det helt grundlæggende spørgsmål om, hvad sekterisme faktisk er, og om det overhovedet giver mening at tale om shia-sunnisekterisme, men også om, hvor udbredt og ny den “nye sekterisme” egentlig er, hvordan vi kan “observere” den, hvordan man bedst kan forklare sekterisk politik (voksende) betydning i Mellemøsten, og hvilke implikationer denne “sekterisering” synes at have for en række forskellige aspekter ved mellemøstlig politik.

I “The Sectarian Surge in the Middle East and the Dynamics of the Regional States-System” ser Raymond **Hinnebusch** herefter nærmere på, hvilken betydning sekterismen har for internationale relationer i Mellemøsten i dag. Gennem en kombination af to dominerende teorier inden for internationale rela-

tioner – konstruktivisme og realisme – analyserer han, hvordan sekterismen har påvirket regional politik, og hvordan det regionale statssystem omvendt har indvirket på sekterismen.

Med Elvire **Corboz'** artikel "Islamisk enhedsdiskurs: Et studie af sunni-shiarelationer fra britiske shiamuslimers perspektiv" flyttes fokus til Storbritannien for at undersøge, hvordan shia-sunnisekterismen tager sig ud uden for Mellemøsten. Med udgangspunkt i en række foredrag analyserer hun en udbredt diskurs blandt britiske shiamuslimer, som med betegnelsen "islamisk enhed" fremhæver kulturel sameksistens blandt muslimer. I disse foredrag identificerer hun fire diskursive strategier, som hver på deres måde italesætter og genforhandler shiaislams minoritetsstatus. Én strategi insisterer på shiaislams ikkesplittende karakter, en anden strategi understreger lighederne mellem sunni- og shiaislam, en tredje fokuserer på sunniislam og fremhæver de interne forskelligheder inden for sunniislam, mens en fjerde strategi består i at foreslå en ny opdeling af muslimer, som rækker ud over den almindelige klassifikation af sunnimajoritet og shiaminoritet.

I "Gammelt had eller nutidskonflikter? Et *moyenne durée*-perspektiv på aktuelle sekteriske konflikter" anlægger Martin **Riexinger** et mellemlangt historisk perspektiv på de nuværende sekteriske konflikter i Irak, Syrien og Bahrain. I modsætning til primordialisternes lange historiske perspektiv med fokus på religiøs identitet og instrumentalisternes korte historiske perspektiv med fokus på politiske mobiliseringsstrategier ser han nærmere på, hvad et mellemlangt historisk perspektiv på 200 år kan bidrage med af ny viden om aktuelle sekteriske konflikter i Mellemøsten.

Temanummeret afsluttes med artiklen "Sekteriske myter: Lokale diskussioner om historie og sekterisme i Bahrain". Heri undersøger Thomas **Fibiger**, på baggrund af et etnografisk feltarbejde blandt shiamuslimer i Bahrain, hvordan sekteriske forhold opleves og diskuteres blandt folk i almindelighed i Bahrain. Artiklen fokuserer først og fremmest på fortællinger om sheik Muhammad Abu Ruman, hvis helgengrav er et yndet pilgrimsmål i nutidens Bahrain, og på, hvordan historiske fortællinger og myter som denne aktiveres i aktuelle diskussioner om sekteriske relationer i dag.

Med dette temanummer ønsker *Tidsskrift for Islamforskning* at markere afslutningen på et større islamorienteret forsk-

ningsprojekt og samtidig sætte fokus på et aktuelt problemfelt i såvel studiet af muslimske strømninger og bevægelser som repræsentationen af dem i den bredere offentlige debat.

# Shia-sunnisekterisme til debat i et nyt Mellemøsten

## Nøgleord

Sekterisme; Mellemøsten; shiaislam; sunniislam; identitetspolitik

---

**Abstract** Forestillingen om et sekterisk – eller “sekteriseret” – Mellemøsten, hvor en modsætning mellem shia- og sunnimuslimer – eller shia- og sunniislam – skulle udgøre en central konfliktlinje i regionens politiske liv, har figureret prominent i de seneste års debat om, hvad der vil kendetegne et såkaldt “nyt Mellemøsten”. Samtidig med – eller måske netop fordi – sekterisk politik er blevet et sådan “hot topic”, er det imidlertid også åbenbart, at debatten fortsat er præget af stor forvirring og uenighed. Denne artikel identificerer nogle af de vigtigste positioner i denne flerdimensionelle diskussion om sekterisk politik i et “nyt Mellemøsten”. Det gælder ikke blot det helt grundlæggende spørgsmål om, hvad sekterisme faktisk er, og om det overhovedet giver mening at tale om shia-sunnisekterisme, men også om, hvor udbredt og ny den “nye sekterisme” egentlig er, og hvordan vi kan “observere” den. Som det vil fremgå, deler vandene sig ligeledes, når det kommer til spørgsmålet om, hvordan man bedst kan forklare sekterisk politik (voksende) betydning i Mellemøsten, og hvilke implikationer denne “sekterisering” synes at have for en række forskellige aspekter ved mellemøstlig politik.

---

Forestillingen om et sekterisk – eller “sekteriseret” (Hashemi & Postel 2017b) – Mellemøsten, hvor en modsætning mellem shia- og sunnimuslimer – eller shia- og sunniislam – skulle udgøre en central konfliktlinje i regionens politiske liv, har figureret prominent i de seneste års debat om, hvad der vil kendetegne et såkaldt “nyt Mellemøsten” (Gerges 2013) i kølvandet på de arabiske revolter, der tog deres begyndelse tilbage i 2011.

Det gælder i den bredere offentlige og politiske debat: Danske og internationale aviser har gennem de senere år haft utal-

**Morten Valbjørn** er lektor ved Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet, hvor han siden 2015 har været leder af det interdisciplinære forskningsprojekt *SWAR: Sectarianism in the wake of the Arab revolts* ([www.ps.au.dk/swar](http://www.ps.au.dk/swar)). Ud over sekterisk politik har hans forskning især fokuseret på de arabiske revolter, forskellige former for identitetspolitik i Mellemøsten, postdemokratiseringsdebatten, islamisme og videnssociologiske problemstillinger knyttet til områdestudierkontroversen.



lige historier om, hvordan “Power Struggles in Middle East Exploit Islam’s Ancient Sectarian Rift” (Kirkpatrick 2014), og hvordan “Det sidste hul i shia-halvmånen fra Iran til Middelhavet er lukket” (Mikkelsen 2018); forsiderne på diverse current affairs-magasiner har haft tegninger af bevæbnede shia- og sunnimuslimske gejstlige (Dahan 2018); kommentatorer som Thomas Friedmann (2015) har – med henvisning til Yemen-konflikten – ladet forstå, at “the main issue is the 7th century struggle over who is the rightful heir to the Prophet Muhammad – Shiites or Sunnis”, og den tidligere amerikanske præsident Barak Obama har med henvisning til situationen i Syrien på tilsvarende vis forklaret, at “in that part of the world, there are ancient sectarian differences” (citeret i Hashemi & Postel 2017a, 2).

I den mere akademiske debat har shia-sunnisekterisme ligeledes indtaget en prominent plads i de senere års diskussioner om mellemøstlig politik. Ifølge Daniel Byman (2014) skyller der en “sekterisk bølge” ind over Mellemøsten i disse år. Geneive Abdo (2013; 2017) har i en diskussion om “den nye sekterisme og shia-sunniskellets genfødsel” erklæret, at en “Shia/Sunni sectarian conflict across the Middle East is well on its way to supplant the Palestinian occupation as the central mobilizing factor for Arab political life”. Efter Toby Dodges (2014) mening udgør “sectarian rhetoric both from above and below now a dominant ideological trend across the Middle East”, og selv tidligere skeptikere som Gregory Gause (2013) anerkender nu, at “sectarianism is a real factor in politics”.

Det er på den baggrund svært at være uenig med Toby Matthiesen (2015, 16) om, at “sectarianism has become a catchphrase in politics, media and academia”, og måske har Fred Wehrey (2013, x) en pointe, når han mener, at der ligefrem er tale om en “fixation on sectarianism in Western analyses and among Arab commentators”. Samtidig med – eller måske netop fordi – sekterisk politik er blevet et sådan “hot topic”, der har opnået stor opmærksomhed i de seneste års diskussioner om Mellemøsten, er det imidlertid også åbenbart, at debatten fortsat er præget af betragtelig forvirring og stor uenighed. Det gælder ikke blot det helt grundlæggende spørgsmål om, hvad sekterisme faktisk er, og om det overhovedet giver mening at tale om shia-sunnisekterisme, men også spørgsmålet om, hvor udbredt og ny den “nye sekterisme” egentlig er, og hvordan vi kan “observere” den. Værdene deler sig ligeledes, når det kommer til spørgsmålet om,

hvordan man bedst kan forklare sekterisk politik (voksende) betydning i Mellemøsten, og hvilke implikationer denne “sektarisering” synes at have for en række forskellige aspekter ved mellemøstlig politik.

Denne artikel har ikke til formål at komme med endegyldige svar på disse store spørgsmål, som udgør omdrejningspunktet for forskningsprojektet *SWAR: Sectarianism in the Wake of the Arab Revolts*,<sup>1</sup> der er støttet af Danmarks Frie Forskningsfond. Mens nogle af resultaterne af dette interdisciplinære projekt med politologer, antropologer og religionsforskere kan læses i de øvrige bidrag til dette temanummer,<sup>2</sup> vil denne artikel forsøge at skabe et overblik over nogle af de vigtigste temaer og positioner i den aktuelle diskussion om sekterisk politik i et nyt Mellemøsten. Som kontekst for den aktuelle diskussion vendes blikket i det følgende afsnit dog først mod spørgsmålet om, i hvilket omfang og hvordan shia-sunnisekterisme tidligere har været debatteret.

## En relativ ny debat med en lang historie – fra hvorvidt til hvorfor

Når der i den aktuelle debat om betydningen af sekterisk politik i et “nyt Mellemøsten” henvises til skellet mellem shia- og sunniislam, refereres der gerne til, hvordan denne sondrings oprindelse skulle kunne føres helt tilbage til islams grundlæggelsesperiode i det 7. århundrede. Ifølge den konventionelle fortælling opstod der en splittelse blandt muslimer efter profeten Muhammads død om, hvem der skulle være hans efterfølger (for en kritik af denne “konventionelle” fortælling, se Haidar 2014). I den ene lejr var tilhængerne af profetens fætter og svigersøn Ali (*shi‘at Ali*, heraf shia). De mente, at den politiske og religiøse autoritet blandt muslimer skulle holdes inden for profetens nærmeste slægt, og at Muhammad før sin død havde udpeget Ali som sin efterfølger. I den anden lejr var dem, som kom til at repræsentere sunniislam. De mente ikke, at profeten havde udpeget nogen specifik efterfølger, og anførte samtidig, at enhver i princippet kunne vælges som leder af de muslimske samfund. Mens den sidstnævnte gruppe opfattede den såkaldte Rashidun-periode med de “fire retledte kaliffer” som en sand “guldalder”, opfattede shia-muslimerne derimod de tre første kaliffer som illegitime tron-

1. Se mere på [ps.au.dk/swar](http://ps.au.dk/swar).

2. For en oversigt over hidtidige publikationer se også [ps.au.dk/forskning/forskningsprojekter/swar/publications-and-presentations/](http://ps.au.dk/forskning/forskningsprojekter/swar/publications-and-presentations/).

ragere. Selvom Ali faktisk kom til magten som den fjerde kalif i 656, blev han allerede myrdet fem år efter. Da hans søn Hussein udfordrede den ummayyadiske kalif Yasids autoritet, led han sammen med 71 af sine tilhængere martyrdøden i det for shiamuslimer sagnomspundne slag ved Kerbala i 680.

Hvis shia-sunniskellet således skal føres helt tilbage til islams grundlæggelse, kunne det være nærliggende at forvente, at skismaet mellem shia- og sunniislam altid har indtaget en fremtrædende plads i (vestlige) diskussioner om islam og den muslimske verden. Det er imidlertid langt fra tilfældet. Før 1979 var der således en relativ begrænset viden om shiaislam i den vestlige islamforskning. "Islam" betød i reglen "sunnislam", og i policykredse var det primært politiseringen af sunniislam, som fik opmærksomhed. Shiamuslimer blev til gengæld opfattet som apolitiske og mindre aktivistiske, hvilket gerne blev underbygget med henvisning til, hvordan mange af de ledende shiitiske religiøse ledere ofte havde blandet sig uden om politik. Det blev forklaret med, at det i (tolver) shiaislam kun var den 12. imam, der kunne være legitim autoritet. Da han var forsvundet helt tilbage i 874, burde shiamuslimer ifølge dette perspektiv derfor undgå verdslig politik indtil den dag, hvor han vender tilbage og frelser verden fra uretfærdighed.

Alt dette ændrede sig med den iranske revolution, som af fødte en eksplosiv interesse for især shiaislam, og hvorvidt og hvordan de to grene af islam adskilte sig fra hinanden, herunder deres respektive forhold til politik (Keddie 1983; McEoin 1984; Cole & Keddie 1986; Kramer 1987; for et studie af den amerikanske policy-debat om shiaislam omkring 1979, se også Biglari 2016). Mens shiaislam tidligere havde været opfattet som iboende kvietistisk, blev denne gren af islam nu set som særlig politisk og revolutionær. Det blev således fremhævet, hvordan Hussein var en person, som selv over for en overvældende overmagt havde været parat til at rejse og ofre sig i kampen mod uretfærdighed. På tilsvarende vis blev Khomeinis *velayat-e faqih*-doktrin om, at de religiøst lærde i den 12. imams fravær skulle påtage sig en politisk rolle som samfundets formyndere, nu set som udtryk for, hvordan religion og politik var uløseligt forbundet i shiaislam.

I 1990'erne aftog interessen for shia-sunniislam imidlertid igen. I stedet kredsede debatten i højere grad om, hvordan islam(ister) og muslimer *som sådan* forholdt sig til politik, demo-

kratisering, sekularisme, vold, nationalisme etc. (Esposito & Piscatori 1991; Esposito & Voll 1996; Lewis 1996). Mens Samuel Huntington (1996) opdelte den kristne verden i tre forskellige civilisationer, tildelte han meget sigende ikke distinktionen mellem shia- og sunniislam nogen større rolle i sin diskussion om civilisationssammenstød og en islamisk civilisations angiveligt særligt konfliktfyldte karakter.

I det nye årtusinde blev shia-sunnisondringen igen genstand for stor opmærksomhed. Den amerikanske invasion af Irak i 2003 havde ikke blot ført til Saddam Husseins fald, men også banet vejen for et shiitisk ledet styre i Irak og en forrykkelse af den regionale magtbalance til Irans fordel. På den baggrund blev det ivrigt debatteret, om det vitterligt gav mening at tale om, hvad den jordanske konge i 2004 betegnede som en fremvoksende "shiitisk halvmåne". Under henvisning til *The Shia Revival* forudså Vali Nasr (2007) således, at "the character of the region will be decided in the crucible of Shia revival and the Sunni response to it". Nogle iagttagere så dette bekræftet i de regionale reaktioner på Sommerkrigen i 2006 mellem Israel og Hizballah, hvor den klassiske arabiske-israelske skillelinje syntes at være blevet afløst af en ny sekterisk modsætning, hvor sunniarabiske stater som Ægypten, Jordan og Saudi-Arabien kritiserede den shiaarabiske Hizbollah-bevægelse, der til gengæld blev støttet af det shiitiske Iran og det (kvasi)shiitiske styre i Syrien (Susser 2006). Andre var langt mere skeptiske og anførte, at "den shiitiske halvmåne" med Moshe Maoz' (2007) ord var mere "myte end realitet". De regionale reaktioner blev således forklaret med henvisning til forskydninger i den regionale magtbalance. Samtidig hæftede man sig ved, hvordan de sunniarabiske regimers antishiitiske retorik ikke havde særlig stor resonans i den sunniarabiske befolkning, hvor Hizballahs leder Nasrallah på det tidspunkt nød vældig stor popularitet (Gause 2007; Valbjørn & Bank 2007; 2012).

Med de arabiske revolters udbrud i begyndelsen af 2011 aftog interessen for shia-sunnisondringen for en stund igen. I stedet blev det ivrigt diskuteret, om revolterne skulle betragtes som udtryk for postislamisme, og hvad Det Muslimske Broderskab og andre islamistiske bevægelsers inklusion, og i en række tilfælde valgsejre, ville betyde for den politiske udvikling i et "nyt Mellemøsten" (Wickham 2013; Schwedler 2013; Bayat 2013; Hamid 2014). Som det allerede er fremgået i artiklens indledning, har shia-sunniskismaet siden igen indfundet sig på dagsordenen i såvel den offentlige som mere akademiske debat.

I forhold til årtiet før 2011 er debatten på flere måder imidlertid anderledes i dag. Mens den primære debat dengang handlede om, *hvorvidt* shia-sunniskellet overhovedet spillede en rolle i mellemøstlig politik, eller om det snarere var en “myte”, synes der i dag at være en generel enighed blandt iagttagere om, at shia-sunnisekterisme er blevet “a real factor in politics”, som det udtrykkes af en af de tidligere skeptikere (Gause 2013). Som allerede antydnet betyder det dog ikke, at der ikke længere hersker nogen uenighed eller debat. Omdrejningspunktet for debatten er imidlertid rykket fra spørgsmålet om “*hvorvidt*” til snarere at handle om 1) *hvad* sekterisme egentligt er for en størrelse, og om det giver mening at tale om shia-sunnisekterisme, 2) *hvor* udbredt og ny “den nye sekterisme” i Mellemøsten er, og hvordan dette kan “observeres”, 3) *hvordan* man bedst kan forklare sekterisk politik (gen)fremkomst og endelig 4) *hvilke implikationer* denne udvikling synes at have for forskellige dimensioner af politik i et “nyt Mellemøsten”. Denne række af spørgsmål vil den resterende del af artiklen se nærmere på.

### **Hvad handler sekterisme egentligt om, og giver det overhovedet mening at tale om shia-sunnisekterisme?**

I lyset af de hyppige referencer til “sekterisme” i de senere års publikationer – *Sectarian Gulf* (Matthiesen 2013), *The New Sectarianism* (Abdo 2017), *Sectarian Politics in the Gulf* (Wehrey 2013), *The Politics of Sectarianism* (Salloukh et al. 2015), *The Gulf’s Escalating Sectarianism* (POMEPS 2016), *Sectarianization* (Hashemi & Postel 2017b) – kunne man umiddelbart forledes til at tro, at der også herskede en vis konsensus om, hvad der egentligt menes med sekterisme – og at det faktisk er meningsfuldt at tale om shia-sunnisekterisme. Det er imidlertid langt fra tilfældet. En del af uenigheden om sekterisk politiks baggrund og implikationer for Mellemøsten handler således utvivlsomt om, at folk taler om noget forskelligt, når de henviser til sekterisme. I forhold til tidligere er denne konceptuelle forvirring, der knytter sig til (shia-sunni)sekterismebegrebet, i de seneste år blevet tildelt en større opmærksomhed, om end der langt fra er opnået nogen konsensus (Gaiser 2017; Haddad 2017; Matthiesen 2015; Osman 2015).

En del af forklaringen på denne forvirring kan givetvis henføres til sekterismebegrebets oprindelse. Når man i dag taler om sekterisme, handler det i reglen om Mellemøsten og som oftest om shia-sunniskellet, men begrebet kommer faktisk fra en helt anden kontekst. Oprindeligt var sekterisme således knyttet til en debat inden for religionsvidenskaben/sociologien om kristne grupperinger i Europa, hvor "sekt" henviste til en kristen gruppe, som ikke var en del af kirken. For Max Weber og Ernest Troeltsch, der hørte til pionererne i den tidlige debat om sekterisme, adskilte "kirke" og "sekt" sig fra hinanden ved, at man var født ind i førstnævnte, som var associeret med et professionelt præsteskab og hierarkiske institutioner og var kendetegnet ved riter og en universel aspiration. Kirken var derudover tæt knyttet til den herskende klasses politik og var status quo-orienteret. Sekter derimod var noget man frivilligt valgte at være medlem af, samtidig med at det krævede særlige handlinger at blive optaget og accepteret. De var hverken hierarkiske eller havde institutioner og var apolitiske, men ofte skeptiske ift. de herskende klasser og den gældende orden (Gaiser 2017).

Eftersom sekterismebegrebet oprindeligt kommer fra en helt anden kontekst, er det naturligt at spørge, hvorvidt det er frugtbart at bruge begrebet i sin oprindelige betydning, når det drejer sig om relationer mellem shia- og sunnimuslimer i Mellemøsten. Som det ofte anføres, finder man ikke en egentlig "kirke" i islam, og "kirke-sekt"-sondringen synes heller ikke videre nyttig til at beskrive forskelle mellem sunni og shia, når det kommer til betydningen af et præsteskab, hierarkiske institutioner, universalisme, politik, frivillighed etc. På den baggrund er det ikke overraskende, at der i den aktuelle debat kun i relativt begrænset omfang henvises til den oprindelige forståelse af sekterisme. I stedet bruges begrebet til at betegne ganske forskelligartede former for grupper og relationer. Somme tider henviser det til grupperinger *inden for den samme tro* (f.eks. shia- og sunnimuslimer); andre gange angår det i stedet relationer mellem grupper fra *forskellige trosretninger* (f.eks. muslimer og koptere i Ægypten; kristne, shiamuslimer og sunnimuslimer i Libanon); andre gange inkluderes *etniske grupper* også (f.eks. shia- og sunnimuslimske kurdere, assyrere og arabere i Irak), og endeligt er der dem, som bruger termen for alle grupper med "a *shared identity, belief or ideology*" (Mabon & Ardovini 2016).

Ud over at "sekt" således associeres med meget forskellige ty-

per af grupper eller fællesskaber, finder man også vidt forskellige forståelser af, hvad "sekterisme" handler om. Som Fanar Haddad (2017) har peget på, er det uklart, om det er noget, der føles, eller en policy, der praktiseres eller er institutionaliseret, ligesom det varierer, om sekterisme handler om enhver form for hævde af en sekterisk identitet, herunder fejring af specifikke højtider og lignende, om det er knyttet til en bestemt form for "sektcentrisme", om det handler om en bestemt form for politisering af en identitet, eller det forudsætter en form for had eller udøvelse af vold mod en "sekterisk Anden".

Det er på den baggrund, at Haddad (2017) har erklæret, at der nærmest synes at være tale om en "definitional free-for-all", hvor det eneste fællestræk i brugen af termen er den negative opfattelse af sekterisme. Denne konceptuelle forvirring har i de seneste år været tildelt en voksende opmærksomhed, hvilket har affødt flere beslægtede debatter. En af disse angår spørgsmålet om, hvorvidt man fortsat bør tale om "sekterisme", eller om man i stedet enten helt bør opgive begrebet til fordel for beslægtede termer, såsom "confessionalism", "communalism", "denomination" (Matthiesen 2015), eller skal ændre begrebet til "sectarianization" for at betone det processielle element (Hashemi & Postel 2017a)?

En anden beslægtet debat handler om, hvad der skulle være så særligt sekterisk ved sekterisk politik (Phillips & Valbjørn 2018; Valbjørn forthcoming-b; Brubaker 2015). Nogle mener, at dette spørgsmål bør besvares med et "intet" under henvisning til, at sekterisme handler om "competing subnational mass-group identities (...) in essence very similar to other competing groups, be they racial, national, ethnic, or even ideological" (Haddad 2013b). Andre har derimod anført, at sekterisme har sine egne specifikke træk, som det er nødvendigt at tage højde for (Abdo 2017).

Endelig er der en tredje debat, som handler om, hvorvidt og hvordan det kan være nyttigt at sondre mellem forskellige typer sekterisme, hvis udbredelse kan variere i tid og rum. Dette har bl.a. givet sig til udtryk i en form for "komparative sekterisme"-studier, hvor fokus er rettet mod forskelle og ligheder mellem kristen, jødisk og muslimsk sekterisme, mellem shia-sunnisekterisme i en mellemøstlig, europæisk, afrikansk og asiatisk kontekst eller mellem antishiitisk og antisunnitisk sekterisme. Derudover har denne sidste debat også udmøntet sig i forskel-

lige bud på en mere generel typologisering af sekterisme. Nogle har sondret mellem “politisk vs. social sekterisme” (Ghalioun i Haddad 2011) eller en “elitær vs. ‘everyday’ sekterisme” (Fibiger 2018a; 2018b). Andre har differentieret mellem 1) banal (ikke politiseret, betoning af ritualer, forenelig med andre politiske ideologier), 2) instrumentel (politisk identitet orienteret mod et fællesskabs kollektive interesser) og 3) radikal (moralistisk, om religiøse doktriner/den ene rette tolkning, ofte voldelig) sekterisme (Hinnebusch 2016a; Haddad 2011).

Selvom denne begrebsdebat ingenlunde har udmøntet sig i en konsensus om et nyt forkromet sekterismebegreb, har den bidraget til at skabe en større bevidsthed om, hvor omstridt begrebet er, og hvorfor det er vigtigt at specificere, hvordan man i en specifik sammenhæng bruger begrebet. Det gælder eksempelvis i diskussioner om, hvor og i hvilket omfang sekterisme er blevet en væsentlig faktor i mellemøstlig politik, hvilket det næste afsnit handler om.

## **Hvor udbredt er den “nye sekterisme” egentlig, og hvordan kan vi “observere” det?**

Selvom der som tidligere nævnt i de seneste år har indfundet sig en vis enighed om, at en form for “shia-sunnisekterisme” er kommet til at udgøre “a real factor in politics”, anerkender de fleste dog også, at dette ikke gør sig gældende i samme omfang overalt i Mellemøsten. Det rejser ikke blot spørgsmålet om, hvor sekterisme er blevet en særlig væsentlig dimension i mellemøstlig politik, men også om, hvordan man bedst “observerer” dette. Med andre ord, hvordan kan man kortlægge “sekteriseringen af det nye Mellemøsten”? Alt afhængigt af, hvordan man positionerer sig i den førnævnte debat om, hvad sekterisme egentligt er, og hvilken form for faglige baggrund man i øvrigt har, vil dette spørgsmål kunne besvares på ganske forskellige måder, der i varierende omfang fokuserer på holdninger, retorik, faktisk adfærd eller institutioner, og som hver især rummer styrker og svagheder.

Én tilgang er at undersøge holdninger blandt forskellige befolkninger. Det kan ske gennem nogle af de store surveys, der har været foretaget gennem de seneste år. Her vil man f.eks. kunne erfare, at der i hele regionen synes at være en stor bekymring



for en stigende sekterisme, herunder i lande uden et demografisk miks af shia- og sunnimuslimer. Ifølge Arab Barometer (2018) er 87% af befolkningen i Libanon “great/medium concerned”, og i Tunesien er tallet 83%. På tilsvarende vis beretter Zogby (2013) i en lidt ældre undersøgelse om, at i Libanon og Irak er mellem 95-100% bekymrede, mens det i Golfen er 75-85% og i Jordan og Ægypten godt 80%. I sådanne surveys er det også muligt at få indblik i forskellige befolkningsgruppers opfattelser af sig selv såvel som andre grupper og aktører. Ifølge Pew Research Center (2012; 2014) identificerer kun 12% af den mellemøstlige muslimske befolkning sig om “just Muslim” (frem for at specificere, hvilken slags muslim, f.eks. shia- eller sunnimuslim). I lande som Ægypten og Jordan mener hhv. 53% og 43% af landets sunnimuslimske befolkning ikke, at shiamuslimer er rigtige muslimer, hvorimod dette kun gælder 14% og 21% i Irak og Libanon. Pew Research Center (2016) har ligesom Zogby (2016) også undersøgt, hvordan centrale regionale aktører og konflikter betragtes. Det viser sig således, at shiamuslimer i dag har et mere positivt syn på Iran end sunnimuslimer, som til gengæld er mere positive ift. Saudi-Arabien. Dette er nyt ift. perioden omkring den foromtalte Sommerkrig i 2006, hvor Iran også var populær blandt den sunniarabiske befolkning.

Disse surveys giver på den ene side mulighed for at sammenligne holdninger på tværs af tid og rum, men de har også mødt kritik. Justin Gengler (2017), som selv har gennemført mange surveys i Golfen, har således henledt opmærksomheden på den meget svingende kvalitet, surveys i Mellemøsten har, og at nogle af dem er lavet med en klar politisk bagtanke. Hertil kommer spørgsmålet om, hvorvidt de adspurgte faktisk giver udtryk for deres egentlige holdning. Som allerede nævnt er sekterisme således ofte forbundet med negative konnotationer. Frem for at betegne sig selv som “sekterisk” er det således ofte noget, man beskylder sine modstandere for at være. Selvom dette kunne give anledning til en forventning om, at folk i virkeligheden var mere sekteriske, end hvad de giver udtryk for, har Steven Brooke (2017) peget på, at det modsatte også kan være tilfældet. Baseret på et sofistikeret survey-eksperiment i Ægypten erfarer han således, at ægyptiske sunnimuslimer er mindre antishiitiske, hvis de er sikret fuld anonymitet, end hvis deres holdninger er offentligt kendte. Han konkluderer på den baggrund, at sekteriske udsagn i lige så høj grad kan være udtryk for et socialt og politisk

pres frem for dybtføjte individuelle præferencer. En måde at få et bedre indblik i sådanne dynamikker kan være gennem etnografisk feltarbejde, hvor man forsøger at sætte sig ind i, hvordan folk selv oplever og forstår sekterisme, således som f.eks. Thomas Fibiger har gjort det på sine feltarbejder i Bahrain og i Kuwait i forbindelse med SWAR-projektet (Fibiger & Hafidh forthcoming).<sup>3</sup>

En anden delvist relateret tilgang til at kortlægge og “observere” betydningen af sekterisk politik har været at undersøge, hvordan sekterisme på forskellige måder kommer til udtryk retorisk. I én variant har fokus været rettet mod, hvordan forskellige aktører fremstiller eller “framer” hinanden. Haddad (2013a) har f.eks. undersøgt, hvordan antishiitisk retorik i Irak har forandret sig over tid. Mens det mere etniske/nationalistiske *ajam*-begreb, forstået som af ikkearabisk/persisk afstamning, var meget brugt før 2003, hvor der til tider også blev sondret mellem de “gode arabiske shiiter” og “de dårlige iraniske shiiter”, fik retorikken klarere religiøse konnotationer i 00’erne, hvor *rafidha*-begrebet (et nedladende begreb om shiamuslimer forstået som “afviserne” af de tre første kaliffers legitimitet) for alvor vandt frem. Aaron Zelin og Phillip Smyth (2014) har på tilsvarende vis undersøgt “the vocabulary of sectarianism” i Syrien-konflikten og opregnet, hvordan parterne betegner hinanden med nedsættende sekteriske termer som *nusayri*, *rafidha*, *majus*, *safawi*, *hizb al-lat*, *hizb al-shaytan*, *nasabi*, *takfiri*, *ummayad* og *wahhabi*. Mange af disse termer genfindes i de arabiske sociale medier, hvor der gennem de senere år har udspillet sig “sekteriske twitter-krige”, hvor antishiitiske og -sunnitiske udsagn har været cirkuleret af “Twitter Sheikhs”, “YouTube-prædikanter” og automatiserede “Twitter bots” (Siegel 2015; Owen Jones 2016a; Valbjørn 2017).

I en anden variant har fokus været rettet mod, hvordan aktører, bl.a. i den nationale fortælling, fremstiller sig selv gennem myter og (selektiv) historiebrug. Som Gengler (2013) har peget på, er shiitterne således nærmest blevet “skrevet ud” af den officielle historie i lande som Saudi-Arabien, ligesom shiitiske helgengrave ikke er en del af den officielle bahrainske historie, som den f.eks. vises på Bahrains National Museum (Fibiger 2015<sup>4</sup>). På tilsvarende vis har Haddad (2011; 2016) undersøgt, hvordan det irakiske nationale narrativ med Saddam Husseins fald skiftede fra at være “sunni-” til at blive “shiacentrisk”.

3. Se f.eks. hans artikel i dette temanummer.

4. Se også Fibiger i dette temanummer.

Samtidig med at dette fokus på, hvordan en sekterisk retorik har udviklet sig, kan give et indblik i “sekteriseringen” af mellemøstlig politik, rummer det dog også sine faldgruber, idet man kan ende med både at se “for meget” eller “for lidt” sekterisme. Det er således nyttigt at erindre, at sekterisme, som nævnt ovenfor, ofte bruges som et skældsord og en betegnelse for noget, man beskylder andre for at være. I et forsøg på at delegitimere oppositionen og skabe frygt var regimerne i lande som Syrien og Bahrain eksempelvis meget hurtige til at “frame” protesterne i 2011 som “sekteriske”, selvom demonstranterne i begyndelsen havde været meget opmærksomme på at betone, at deres protester ikke handlede om sekterisme, men var et krav om demokratisk forandring for alle – “hverken shia eller sunni, men bahrainer” som et slagord lød i Bahrain (Fibiger 2012<sup>5</sup>). Ligesom man kan se “for meget” sekterisme, kan man også se “for lidt” i den forstand, at der kan være et “tabu” mod at tale om sekterisme, selvom der faktisk foregår en forfordeling af befolkningsgrupper baseret på deres sekteriske tilhørshold.

Disse indvendinger leder til en tredje mulig tilgang til, hvordan man kan “observere” og kortlægge sekterisme. Frem for at fokusere på holdninger eller retorik, rettes blikket her mod forskellige aktørers faktiske adfærd. Det kan være i form af undersøgelser af regimers sammensætning og af, hvorvidt bestemte grupper er privilegerede eller ekskluderede. Mens det syriske Ba’th-regime traditionelt har fremstillet sig som arabisk-nationalistisk og antisekterisk, har en form for sekterisme på flere måder alligevel spillet en rolle under såvel Hafiz som Bashar al-Asad, som kommer fra alawi-minoriteten. Alawier har således været overrepræsenteret i regimets inderkreds og ikke mindst i sikkerhedstjenesten og militærets eliteenheder, og samtidig var især Hafiz optaget af, hvad Raymond Hinnebusch (forthcoming, se også Hinnebusch & Valbjørn, forthcoming) har betegnet som en “sekterisk aritmetik”, der skulle sikre repræsentation af alle sekter i det neopatrimoniale politiske system. Andre har undersøgt, hvordan den sunnitiske del af befolkningen er overrepræsenteret i den offentlige sektor i Bahrain, hvor regimet også synes at fordele velfærdsgoder til forskellige dele af landet på basis af, om de er shia- eller sunnidominerede (Gengler 2015).

Frem for at rette blikket mod regimet kan man også fokusere på, hvordan forskellige politiske aktører mobiliserer og orga-

5. Se også Fibiger i dette temanummer.

niserer sig, og om samarbejds mønstre går langs eller på tværs af sekteriske skel. I den forbindelse har en række iagttagere peget på, hvordan de første demonstrationer i f.eks. Syrien og Bahrain ikke blot var præget af antisekteriske slagord, men også var organiseret på tværs af sekteriske skel. Samtidig er det også blevet bemærket, hvordan der siden har fundet en form for "sektisering" sted, hvor mobilisering i stigende grad er sket langs sekteriske skel (Matthiesen 2013; 2017; Fibiger 2012; Abdo 2017). På den internationale scene er sammenbruddet af de tidligere tætte bånd mellem Shia Hizballah og Sunni Hamas ligeledes blevet set som udtryk for en "sektisering" af regional politik, hvor det er blevet vanskeligere og mere omkostningsfuldt at lave alliancer på tværs af de sekteriske skel, selv for aktører, der ønsker det (Saouli 2013; Byman 2014).

En sidste tilgang, som er relateret til den forrige, angår institutioners indretning, og hvordan dette kan afspejle og påvirke sekteriske dynamikker. Denne tilgang er især populær i studier af Libanon, der ofte associeres med, hvad der til tider betegnes som "institutionel sekterisme" (Haddad 2017). I Libanon er sekterisme således institutionaliseret i den forstand, at landets såkaldte "consociational" politiske system er organiseret omkring eksistensen af sekter, som hver især er sikret en bestemt repræsentation i parlamentet, ligesom præsidentposten er reserveret til en kristen maronit, premierministerposten til en sunnimuslim og parlamentsformandsposten til en shiamuslim (Salloukh et al. 2015; Salamey 2016). Men også i Irak har man efter Saddam Husseins fald set fremkomsten af et politisk system baseret på sekterisme. For samtidig med at systemet er blevet beskrevet som "shiacentrisk", sikrer det såkaldte *muhasasa ta'ifa*-system en repræsentation af de sunniarabiske og kurdiske befolkningsgrupper. Ligesom i Libanon har dette bidraget til skabe et politisk miljø i Irak, der begunstiger politikere, som mobiliserer på basis af sekteriske identiteter (Dodge 2018b).

Der er således mange tilgange til, hvordan man kan observere eller kortlægge sekterisk politiks betydning i et "nyt Mellemøsten". De forskellige tilgange adskiller sig fra hinanden, hvad angår det specifikke perspektiv og "ser" derfor ikke nødvendigvis det helt samme. Uanset hvilket perspektiv man anlægger, er der dog mange indikationer på, at Gause (2013) har en pointe, når han, som tidligere nævnt, erklærer, at "sectarianism is a real factor in politics". Samtidig er det imidlertid også klart,

at det er vigtigt at have blik for, hvordan sekterisk politiks betydning ikke blot har forandret sig over tid, men også varierer mellem forskellige dele af Mellemøsten, ligesom den kan antage ganske forskellige former. Det kan derfor være nyttigt at benytte en af de førnævnte typologier til at indfange disse nuancer.

## Hvorfor synes sekterisk politik at spille en (større) rolle i dag?

Mens der hersker en generel enighed om, at (forskellige former for) sekterisk politik er kommet til at spille en (større) rolle i (nogle dele af) det “nye Mellemøsten”, betyder det imidlertid ikke, at der også har indfundet sig en konsensus om, *hvorfor* det er tilfældet. I den aktuelle sekterismedebat hersker der således meget forskellige opfattelser af, hvordan man skal vægte betydningen af religiøse vs. sociale/økonomiske/politiske faktorer, makro- vs. mikrodynamikker, eliter vs. den bredere befolkning, politikere vs. gejstlige, den hjemlige vs. den regionale/globalt kontekst og nutidige vs. historiske faktorer osv.

Ifølge det konventionelle narrativ om sekterismens baggrund er sekterismedebatten polariseret i to lejre, der vægter disse faktorer fundamentalt forskelligt. I utallige aktuelle artikler og bøger om sekterisme i Mellemøsten indledes der således med en passage om, hvordan “much of the discourse, at both academic and public level, has oscillated between two poles”, hvilket gerne efterfølges med en erklæring om behovet for at “navigate a path between these poles”, således som Fred Wehrey (2017, 5) formulerer det i indledningen til *Beyond Sunni and Shia: Sectarianism in a Changing Middle East* (se også Hashemi & Postel 2017a; Dixon 2017; Phillips 2015; Darwich & Fakhoury 2016; Colgan 2016; Valbjørn 2015a). Som det vil fremgå nedenfor, er denne fremstilling af sekterismedebatten ikke uproblematisk. Det kan alligevel være nyttigt kort at introducere til de to positioner, som ifølge det konventionelle narrativ skulle være så dominerende.

Den første af disse to – angiveligt – altdominerende positioner er primordialismen (som til tider også går under betegnelserne “essentialisme” eller “perennialism”). Fra dette perspektiv betragtes kollektive identiteter baseret på slægt, etnicitet eller religion som givne og uforanderlige. Deres oprindelse føres i reg-

len langt tilbage i tid ligesom historiske begivenheder og tvister opfattes som fortsat levende og afgørende for, hvordan folk i dag opfatter egne interesser og betragter andre. Når spørgsmålet om, hvorfor sekterisk politik i form af en shia-sunnimodsætning spiller en (større) rolle i det “nye Mellemøsten”, vil det relevante analyseniveau være samfundsniveauet, da man skal forstå sekterisme “nedefra”. Det er således noget, der er drevet af religiøse modsætninger, som kan føres helt tilbage til tiden omkring profeten Muhammads død og slaget ved Kerbala. Som eksponent for denne tilgang fremhæves gerne Friedmanns føromtaltede erklæring om, at det centrale stridspunkt i den aktuelle Yemen-konflikt handler om “the 7th century struggle over who is the rightful heir to the Prophet Muhammad — Shiites or Sunnis”, såvel som Obamas hyppigt refererede udtalelse, at Syrienkonflikten handler om “ancient sectarian differences ... rooted in conflicts that date back millennia” (citeret i Hashemi & Postel 2017a, 2; se også Wehrey 2017, 35; Byman 2014, 79; Salloukh 2017, 35). Endvidere findes tanken til dels også hos Geneive Abdo (2013, kursiv tilføjet; se også Tomass 2016; Holtmann 2014), der anfører, at den aktuelle shia-sunnimodsætning kræver, at “serious consideration be given to *religious difference in its own right*, and not simply as an epiphenomenon stemming from social, economic, or political contestation”.

Det omtrent diamentalt modsatte synspunkt finder man i instrumentalismen, hvor kollektive identiteter opfattes som moderne og så foranderlige, at de nærmest er flydende, hvilket gør dem til nyttige redskaber – eller instrumenter – for rationelle eliteaktører ifm. deres forfølgelse af økonomiske goder eller politisk magt. For at forstå betydningen af sekterisk politik kan man fra dette perspektiv nøjes med at se på den helt aktuelle kontekst, hvor blikket primært skal rettes “opad” mod aktuelle eliteaktører, og hvordan de bruger det “sekteriske kort” som del af en geopolitisk rivalisering eller regimeoverlevelsestrategi. Som Sami Zubaida (2014, kursiv tilføjet; se også Hurd 2015) udtrykker det, skal sekterisme “be understood in terms of *political maneuvering* by state actors and sectarian entrepreneurs, in relation to emerging geopolitical alignments”.

I det konventionelle narrativ efterfølges præsentationen af sekterismedebatten som polariseret mellem primordialister og instrumentalister gerne med en affærdigelse af begge positioner og en opfordring til at søge en “tredje vej”, således som det

fremgik af Wehrey-citatet ovenfor. Kort fortalt kritiseres primordialisterne for at reducere alt til at handle om “slaget ved Kerbala 680”. Som en konsekvens heraf ender de med være blinde for 1) den aktuelle og historiske betydningen af andre former for identiteter baseret på klasse, ideologi, nationalitet etc. (Davis 2008); 2) hvordan folk kan være drevet af motiver, som har mindre at gøre med religion eller en urgammel fortid end med klassiske politiske spørgsmål om, “who gets what, when and how” (Matthiesen 2013, xiii); og 3) hvordan der gennem historien såvel som i dag findes utallige eksempler på intersektærisk samarbejde og intrasektærisk konflikt (Colgan 2016; Brunner 2004).

Instrumentalisterne beskyldes til gengæld for at reducere alt til at handle om eliter, geopolitik og regimers overlevelsestrategier og for at affærdige identitet og ideer som en form for “epifænomener”, bag hvilke de “sande” motiver gemmer sig (Malmvig 2015). Herved ender instrumentalisterne nærmest med at bortforklare betydningen af sekterisme og bliver derfor blinde for 1) hvorfor elitors brug af det “sektæriske kort” nogle gange – men ikke andre – resonerer blandt befolkninger, når nu ingen tager disse identiteter seriøst; 2) hvordan også en instrumentel brug af “det sektæriske kort” over tid kan medvirke til en internalisering af identiteter, som derved kan blive ganske sejlivede og nærmest få deres eget liv (Lynch 2013; Clark & Salloukh 2013); og 3) hvordan sådanne internaliserede identiteter kan påvirke folks opfattelser af trusler såvel som interesser og gøre nogle former for adfærd mere/mindre omkostningsfulde (Darwich & Fakhoury 2016; Colgan 2016).

Mens kritikken af den “primordialistiske Skylla” og den “instrumentalistiske Karybdis” i princippet er fuldt forståelig, er problemet ved dette narrativ imidlertid, at det er ganske svært i den akademiske verden at finde særligt mange renlivede primordialister og til dels instrumentalister. De to positioner kan i et vist omfang identificeres i den bredere offentlige debat og i forskellige medier, men den altovervejende majoritet af forskere ser sig ikke som en del af en af de to lejre. I stedet indleder de i reglen deres bøger og artikler om sektærisk politik med en kritik af såvel primordialismen som instrumentalismen og en erklæring om, at netop deres bog/artikel tilbyder en “tredje vej” hinsides disse to poler.

Selvom den akademiske debat således ikke synes at være po-

lariseret på den måde, som den gerne fremstilles, betyder det dog ikke, at der ikke hersker nogen uenighed – den er bare anderledes, end hvad det konventionelle narrativ fortæller. En enighed om behovet for en “tredje vej” behøver således ikke at udmønte sig i en konsensus om, hvordan “koordinaterne” for en sådan præcis skal se ud. Ved første øjekast kan det se ud, som om alle har deres eget bud på, hvordan “*dén* overlegne tredje vej” skal se ud. Ved nærmere eftersyn er det dog muligt at gruppere disse bud i tre forskellige overordnede strategier, der lover at kunne undvige primordialismens såvel som instrumentalismens faldgruber (Valbjørn 2018a).

Den første af disse strategier kunne man kalde *Den Nye Frelser*. Den tager sit udgangspunkt i en opfattelse af, at både primordialismen og instrumentalismen er så problematiske, at de begge må afvises fuldstændigt og forlades til fordel for en helt ny tilgang. Ifølge denne strategi bør man derfor orientere sig i naboliggende discipliner og i den mere generelle debat om identitetspolitik. Gennem de seneste år har denne første strategi udmøntet sig i en import af en lang række potentielle “nye frelsere”. De tæller bredere teoretiske strømninger som konstruktivisme, historisk sociologi, etnosymbolisme, kritisk raceteori og Københavner-skolens sikkerhedsliggørelsesteori såvel som mere specifikke teoretikere såsom Michel Foucault, Edward Said, Pierre Bourdieu og Alexandra Sommer (Dodge 2018a; Jacoby 2017; Phillips 2015; Salloukh et al. 2015; Gaiser 2017; Malmvig 2015; Haddad 2011).

Den anden strategi kan kaldes *Babyen og Badevandet*. Ligesom den forrige strategi erklæres det, at primordialismen og instrumentalismen i deres “rene” versioner er problematiske, men samtidig betones det, at begge “klassiske” positioner også rummer vigtige indsigter, som man ikke må “skylle ud med badevandet”. Frem for at afvise dem, bør de derfor snarere revideres eller “opgraderes”. Dette forsøg på at “redde babyen” har dels givet sig til udtryk i tilgange, der på forskellig vis forsøger at kombinere det bedste fra primordialismen med det bedste fra instrumentalismen (Nasr 2017; Abdo 2017); dels i en række tilgange, hvor de mest åbenlyse problemer hos den ene eller anden af de to “klassiske” tilgange forsøges imødegået ved at integrere indsigter fra eksempelvis konstruktivismen eller institutionalismen (Gause 2014; Lynch, 2013; Osman 2015).

Den sidste strategi, som man kan kalde *LEGO-teoretisering*,



ligger i tråd med Rudra Sil og Peter Katzensteins (2010) opfordring til “analytisk eklekticisme” i samfundsvidenskaberne. Den tager afsæt i en opfattelse af sekterisme som et så komplekst fænomen, at man for at “bygge” en tilfredsstillende forklaring på sekterisk politiks fremkomst og udvikling i et “nyt Mellemøsten” bliver nødt til at kombinere en lang række forskellige specifikke teorier – ligesom LEGO-klodser. Denne sidste strategi har bl.a. været anvendt i analyser af “sekteriseringen” af konflikter i Syrien, Irak og Yemen, hvor indsigter fra bl.a. primordialismen, instrumentalismen, institutionalismen og konstruktivismen på eklektisk vis har været kombineret for at forklare forskellige faser i eller aspekter ved denne proces (Hinnebusch 2016a<sup>6</sup>; Valbjørn, 2018b).

Frem for at tilhøre en primordialistisk eller instrumentalistisk “lejr” kan størstedelen af den mere teoretisk informerede litteratur om sekterisk politik i dag grupperes inden for en af disse tre strategier. De er fælles om at søge en “tredje vej” i studiet af sekterisk politik, men som det også er fremgået, er der dog tale om ganske forskellige strategier, ligesom der kan være stor forskel inden for de tre, f.eks. på, hvem der er “den nye frelser”. Med andre ord er der stor diversitet og uenighed i debatten om, hvordan man skal forklare sekterisk politik (gen)fremkomst i et “nyt Mellemøsten”, men de reelle skillelinjer ligger ved nærmere eftersyn et andet sted, end hvad der hævdes i det konventionelle narrativ.

## Hvilke implikationer har sekterisme for mellemøstlig politik?

Mens forrige afsnit angik debatten om, hvordan man kan forklare sekterisk politik (gen)fremkomst i et “nyt Mellemøsten”, vendes fokus i dette sidste afsnit så at sige på hovedet i den forstand, at sekterisme skifter fra at være *explanandum* til at blive *explanans*. Nærmere bestemt rettes fokus mod debatten om, hvilke implikationer en voksende sekterisme har for forskellige aspekter af mellemøstlig politik, og hvorvidt effekterne af sekterisk politik adskiller sig signifikant fra de former for identitetspolitik, som man bl.a. tidligere har kendt i mellemøstlig politik (Phillips & Valbjørn 2018; Valbjørn forthcoming-b).

Et af de aspekter, som har været skænket opmærksomhed, er samspillet mellem sekterisme og forskellige regimeformer i

6. Se også hans artikel i dette temanummer.

Mellemøsten. I det generelle studie af mellemøstlig politik findes der en lang tradition for at diskutere udsigten til fraværet af demokratisering og forskellige former for autokrati og autokratiske regimebevarelsesstrategier (Hinnebusch 2006; Valbjørn & Bank 2010). De arabiske revolter med de tilhørende (bristede) håb om, at de folkelige protester ville bane vejen for en demokratisering, har på mange forskellige måder påvirket denne såkaldte (post)demokratiseringsdebat (Valbjørn 2015b).

En af disse angår spørgsmålet om demokrati(ering) i en “sekteriseret” kontekst. Her har det bl.a. været diskuteret, om demokrati kræver særlige former for institutioner for at kunne fungere steder, hvor sekterisk politik spiller en (voksende) rolle. Den klassiske debat om, hvad Arend Lijpart (1969) i sin tid kaldte “consociationalism”, er eksempelvis blevet genopdaget, ligesom der har været stor opmærksomhed på Libanons tidligere omtalte særlige form for “consociational democracy”, hvor alle sekter er sikret repræsentation. Her har nogle iagttagere anført, at i et Mellemøsten, hvor sekterisk politik spiller en voksende rolle, udgør Libanon en model, som andre lande burde lade sig inspirere af (Salamey 2016). Andre har derimod været meget mere skeptiske. Ifølge Bassel Salloukh (2015) repræsenterer Libanon således snarere alt, hvad man bør undgå, hvis man ønsker et reelt demokrati uden klientelisme, stilstand og korrupsion.

Et andet, men beslægtet, aspekt ved denne demokratiseringsdebat er, hvorvidt og hvordan sekterisme kan påvirke “vejen til demokrati”. Med henvisning til Dankwart Rustows (1970) klassiske erklæring om, at “the people cannot decide until somebody decides who are the people” har det således været anført, at en succesfuld demokratiseringsproces forudsætter eksistensen af en form for nationalt fællesskab, og uden et sådant vil valg risikere at lede til fragmentering og polarisering. Dette har rejst spørgsmålet om implikationerne af at gennemføre tidlige valg i sekterisk splittede samfund, hvilket er en bekymring, man også genfinder hos befolkningerne. I Arab Barometers’ surveys over holdninger til demokrati finder man generelt en positiv holdning til demokrati i den arabiske verden. Lindsay Benstead (2015) har imidlertid peget på, at befolkninger i heterogene samfund, herunder især mindretal, har en tendens til at være mere skeptiske over for, om demokrati “dur” i deres eget land. Det hænger ikke mindst sammen med en frygt for ustabilitet og for at miste indflydelse.

Som illustreret i Steven Heydemanns (2013) udsagn om, at “the future of Arab authoritarianism will be darker, more repressive, more *sectarian* and even more deeply resistant to democratization than in the past” har den relaterede klassiske debat om autokratisk persistens i Mellemøsten også været påvirket af sekterismedebatten. På den ene side hersker der generel enighed om, at autokratiske regimer på et væld af områder har brugt “det sekteriske kort” som en del af deres regimebevarelsesstrategi. Det gælder for, hvordan man har rekrutteret til militær-/sikkerhedstjenester og søgt ekstern støtte, hvordan man har praktiseret “sectarian gerrymandering” ved valg til repræsentative institutioner, har tildelt/frataget statsborgerskab, har fordelt velfærdsgoder, har søgt at delegitimere oppositionen og skabe frygt i befolkningen osv. (Hinnebusch & Valbjørn forthcoming; Al-Rasheed 2011; Gengler 2016; Owen Jones 2016b). På den anden side finder man dels også en voksende opmærksomhed omkring, hvordan regimer – såsom det bahrainiske og kuwaitiske – bruger “det sekteriske kort” som en del af ganske forskelligartede regimebevarelsesstrategier, og dels en gryende debat om, hvorvidt og hvordan regimers brug af et sekterisk skel adskiller sig fra andre velkendte former for identitetspolitik, således som man f.eks. har set det med det hashemitiske regimes brug af det “transjordanske/palæstinensiske” skel i Jordan (Valbjørn forthcoming-b).

Det er ikke kun på den indenrigspolitiske scene og i debatter om autokrati/demokrati, at sekterismens effekt på mellemøstlig politik har været diskuteret. Det gælder i lige så høj grad på den regionale eller internationale scene. Mens man – især i medierne – til tider støder på udsagn om, hvordan fremtidens internationale politik i Mellemøsten vil blive præget af sunni- og shiaalliancer, konflikter langs sekteriske skillelinjer og en ny religiøs “30-årskrig”, eller det diametralt modsatte udsagn om, at “det hele bare handler om magt” (Haass 2014; Mikkelsen 2018; Ibish 2015), er forskningsdebatten (ikke overraskende) mere nuanceret. Fremfor at diskutere, om sekterisme betyder alt eller intet, finder man her snarere en anerkendelse af, at sekterisme er blevet en faktor, samtidig med at det betones, at det langt fra er hele historien (tænk blot på den aktuelle krise mellem Qatar over for Saudi-Arabien og UAE, som alle er sunnitiske). Interessen kredser således i stedet om vægtningen og ikke mindst om, hvordan sekterisme spiller en rolle i et Mellemøsten, hvor

7. Se også Hinnebuschs artikel i dette temanummer.

betydningen af det internationale anarki fortsat er åbenbart, samtidig med at forskellige aktørers sekteriske tilhørsforhold synes at være blevet vigtigere.

Dette har bl.a. givet sig til udtryk i analyser, der henter stor inspiration fra den realistiske tradition i International Politik-teori, samtidig med at denne tilgang nuanceres eller modificeres for at kunne fange sekterismens betydning. Et eksempel er Hinnebuschs “constructivist realism” (Hinnebusch 2016a; 2016b),<sup>7</sup> der undersøger, hvordan samspillet mellem realismens “magt-balanceregler” og “sekteriske regler” over tid har udviklet sig i førstnævntes favør, samtidig med at forskellige former for sekterisme har sat sit klare præg på regional politik. Andre eksempler er Gause (2014) og Salloukh (2013), som med afsæt i den “neoklassiske realisme” inden for International Politik-teori har betonet, hvordan den saudisk-iranske rivalisering basalt set er drevet af en velkendt geopolitisk logik. Samtidig har de peget på, hvordan denne udspiller sig som en “ny regional kold krig”, idet rivaliseringen sker per stedfortræder i svage stater med porøse grænser (såsom Syrien, Irak, Yemen, Libanon), hvor det “sekteriske kort” bruges ifm. mobilisering af lokale “proxies”.

Beskrivelsen af den aktuelle rivalisering som en form for “ny regional kold krig” har affødt en anden debat, som kredser omkring spørgsmålet om, hvorvidt forskellige typer af identiteter har den samme effekt på regional politik. Giver det eksempelvis mening at drage paralleller mellem i dag og den klassiske “arabiske kolde krig” i 1950-60’erne, hvor arabismen var den dominerende “suprastatslige” identitet (Valbjørn forthcoming-a). På tilsvarende vis diskuteres det, om det i Syrien-konflikten, som er præget af et komplekst samspil mellem en række lokale og eksterne aktører, gør en forskel, om der mobiliseres på basis af sekteriske, etniske, nationale eller andre former for identiteter (Phillips & Valbjørn 2018). Beslægtet med disse spørgsmål finder man endelig også en debat om, hvorvidt en sikkerhedsliggørelse af sekteriske identiteter adskiller sig kvalitativt fra nogle af de former for sikkerhedsliggørelsesprocesser, som den såkaldte Københavner-skole inden for sikkerhedsstudier tidligere har beskæftiget sig med (Malmvig 2015; Darwich & Fakhoury 2016).

Både når det kommer til indenrigspolitik og regional/international politik, synes debatten således at have skiftet fokus fra perioden før 2011. I dag hersker der en udbredt enighed om, at

sekterisme har haft en form for effekt på mellemøstlig politik, men der er også en stor opmærksomhed på betydningen af andre faktorer, hvorfor debatten i stigende grad handler om, i hvilken grad og præcist hvordan sekterisme påvirker autokratiske regimeoverlevelsestrategier, alliancemønstre, konfliktformer mv.

## Konklusion

Som indledningsvist bemærket har Matthiesen en pointe, når han erklærer, at “sectarianism has become a catchphrase in politics, media and academia”. Samtidig er det også klart, at sekterisme ikke er noget helt nyt emne i studiet af mellemøstlig politik, om end det nok snarere er omkring 1979 end 680, at den (vestlige) akademiske debat for alvor tager sin begyndelse. Selvom debatten om sekterisk politik således ikke begrænser sig til perioden efter 2003 eller 2011, er det dog vigtigt at være opmærksomhed på, hvordan den på flere måder har udviklet sig. Gennem de seneste årtier har det ikke blot varieret, hvor fremtrædende en rolle sekterisme har haft i forhold til andre spørgsmål på den mellemøstlige forskningsdagsorden. Debatten har også ændret sig gennem årene. I nogle perioder har det været ivrigt diskuteret, om shia- eller sunniislam(isme) skulle være særlig kvietistisk, politisk eller revolutionær, mens vandene i andre perioder har delt sig angående spørgsmålet om, hvorvidt udsagnet om en fremvoksende “shiitiske halvmåne” var mere “myte end realitet”. I de senere års debat har der været en udbredt anerkendelse af, at sekterisk politik er blevet én – blandt andre – faktorer i mellemøstlig politik, hvilket imidlertid ikke betyder, at der ikke har været diskussioner. Tværtimod. De har dog i højere grad kredset om, hvad sekterisme egentlig er for en størrelse, hvor i regionen sekterisk politik er kommet til at spille en større rolle, hvordan man kan “observere” dette, hvortil kommer spørgsmålene om, hvordan man kan forklare denne udvikling, og hvad den kommer til at betyde for et “nyt Mellemøsten”.

## Abstract in English

The notion about a sectarian – or “sectarianized” – Middle East, where a divide between Shia and Sunni Muslims – or Shia and Sunni Islam – constitutes a major cleavage in politics, has become a “hot topic” in recent years’ debate about the nature of a so-called “new Middle East”. While it is generally agreed that sectarian politics has become a factor in the Middle East today, it is at the same time obvious that the debate on sectarianism is marked by considerable confusion and disagreement. Against this background, this article provides an overview of this multidimensional debate by identifying and discussing some of the prominent positions to the currently most contested issues on sectarian politics. In addition to the basic questions about how to conceptualize and observe sectarianism, these concern the questions about where and how sectarianism matters in today’s Middle East, why the region has experienced a “sectarian surge” and what the consequences of this “sectarianization” will be for various aspects of Middle East politics.

### Litteratur

- Abdo, Geneive. 2013. “The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi’a-Sunni Divide.” *Brookings Inst. – Saban Center Analysis Paper* 29.
- Abdo, Geneive. 2017. *The New Sectarianism: the Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi’a-Sunni Divide*. New York: Oxford University Press.
- Al-Rasheed, Madawi. 2011. “Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring.” *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11(3): 513-26.
- Bayat, Asef (ed.). 2013. *Post-Islamism – The Many Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Benstead, Lindsay J. 2015. “Why do some Arab citizens see democracy as unsuitable for their country?” *Democratization* 22(7): 1183-208.
- Biglari, Mattin. 2016. “Captive to the Demonology of the Iranian Mobs’: U.S. Foreign Policy and Perceptions of Shi’a Islam During the Iranian Revolution, 1978-79.” *Diplomatic History* 40(4): 579-605.
- Brooke, Steven. 2017. “Sectarianism and Social Conformity: Evidence from Egypt.” *Political Research Quarterly* 70(4): 848-60.
- Brubaker, Rogers. 2015. “Religious Dimensions of Political Conflict and Violence.” *Sociological Theory* 33(1): 1-19.
- Brunner, Rainer. 2004. *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism Between Rapprochement and Restraint*, Leiden: Brill.
- Byman, Daniel. 2014. “Sectarianism Afflicts the New Middle East.” *Survival* 56(1): 79-100.
- Clark, Janine A. & Bassel F. Salloukh. 2013. “Elite strategies,

- civil society, and sectarian identities in postwar Lebanon.” *International Journal of Middle East Studies* 45(4): 731-49.
- Cole, Juan & Nikki Keddie (eds.). 1986. *Shiism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press.
- Colgan, Jeff. 2016. “How sectarianism shapes Yemen’s war.” *POMEPS Briefings* 28 (The Gulf’s Escalating Sectarianism): 41-2.
- Dahan, Nadine. 2018. “Sunni vs Shia: The New Statesman’s latest cover draws ire.” *Middle East Eye*. March 1. [middleeasteye.net/news/sunni-vs-shia-new-satesmans-lazy-shorthand-way-reducing-regions-complexity-123032806](http://middleeasteye.net/news/sunni-vs-shia-new-satesmans-lazy-shorthand-way-reducing-regions-complexity-123032806).
- Darwich, May & Tamirace Fakhoury. 2016. “Casting the Other as an existential threat: The securitisation of sectarianism in the international relations of the Syria crisis.” *Global Discourse* 6(4): 712-32.
- Davis, Eric. 2008. “Pensé 3: A Sectarian Middle East?” *International Journal of Middle East Studies* 40(4): 555-8.
- Dixon, Paul. 2017. “Beyond Sectarianism in the Middle East? Comparative Perspectives on Group Conflict.” In Frederic Wehrey (ed.): *Beyond Sunni and Shia: Sectarianism in a Changing Middle East*. London: Hurst Publishers.
- Dodge, Toby. 2018a. “‘Bourdieu goes to Baghdad’: Explaining hybrid political identities in Iraq.” *Journal of Historical Sociology* 31(1): 25-38.
- 2018b. “Tracing the Rise of Sectarianism in Iraq after 2003.” *LSE Middle East Centre – Blog*. September 13. [blogs.lse.ac.uk/mec/2018/09/13/tracing-the-rise-of-sectarianism-in-iraq-after-2003/](http://blogs.lse.ac.uk/mec/2018/09/13/tracing-the-rise-of-sectarianism-in-iraq-after-2003/).
- 2014. “Seeking to explain the rise of sectarianism in the Middle East: The case study of Iraq.” “*Visions of Gulf Security*” *POMEPS workshop*. March 9. [pomeps.org/2014/03/19/seeking-to-explain-the-rise-of-sectarianism-in-the-middle-east-the-case-study-of-iraq/](http://pomeps.org/2014/03/19/seeking-to-explain-the-rise-of-sectarianism-in-the-middle-east-the-case-study-of-iraq/).
- Esposito, John & James Piscatori. 1991. “Democratization and Islam.” *Middle East Journal* 45(1).
- Esposito, John & John O. Voll. 1996. *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Fibiger, Thomas. 2018a. “Everyday Experiences of Sectarianism in Kuwait and Bahrain.” *Maydan*. August 15. [themaydan.com/2018/08/everyday-experiences-sectarianism-kuwait-bahrain/](http://themaydan.com/2018/08/everyday-experiences-sectarianism-kuwait-bahrain/).
- 2018b. “Sectarian Non-Entrepreneurs. The Experience of Everyday Sectarianism in Bahrain and Kuwait”. *Middle East Critique* 27(3): 303-16.
- 2015. “Heritage erasure and heritage transformation: how heritage is created by destruction in Bahrain.” *International Journal of Heritage Studies* 21(4): 390-404.
- 2012. “Ikke Sunni, Ikke Shia, Blot Bahraini.” *Babylon – Nordisk Tidsskrift for Midtøstenstudier* 10(1): 10-21.
- Fibiger, Thomas & Hasan Hafidh. 2019. “Civic Space and Sectarianism in the Gulf States: Dynamics of informal civil society in Kuwait and Bahrain beyond state institutions.” *Studies in Ethnicity and Nationalism* 19(1).
- Friedman, Thomas. 2015. “Tell Me How This Ends Well.” *New York Times*, April 1.
- Gaiser, Adam. 2017. “A Narrative Identity Approach to Islamic Sectarianism.” In Nader A. Hashemi & Danny Postel (eds.): *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst Publishers.
- Gause, F. Gregory. 2014. “Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War.” *Brookings Doha Center – Analysis Paper* 11. [brookings.edu/research/beyond-sectarianism-the-new-middle-east-cold-war/](http://brookings.edu/research/beyond-sectarianism-the-new-middle-east-cold-war/).
- 2013. “Sectarianism and the Politics of the New Middle East.” *Brookings Upfront Blog*. June 8. [brookings.edu/blogs/up-front/posts/2013/06/08-sectarianism-politics-new-middle-east-gause](http://brookings.edu/blogs/up-front/posts/2013/06/08-sectarianism-politics-new-middle-east-gause).
- 2007. “Saudi Arabia: Iraq, Iran, the Regional Power Balance, and the Sectarian Question.” *Strategic Insights* 6(2).
- Gengler, Justin. 2017. “The dangers of unscientific surveys in the Arab world.” *Washington Post – The Monkey Cage*. [washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/10/20/the-dangers-of-weaponized-survey-research-in-the-arab-world/](http://washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/10/20/the-dangers-of-weaponized-survey-research-in-the-arab-world/).
- 2016. “How Bahrain’s crushed uprising spawned the Middle East’s sectarianism.” In POMEPS (ed.): *POMEPS Studies: Reflections Five Years After the Uprisings*. [pomeps.org/wp-content/uploads/2016/03/POMEPS\\_Studies\\_18\\_Reflections\\_Web.pdf](http://pomeps.org/wp-content/uploads/2016/03/POMEPS_Studies_18_Reflections_Web.pdf).
- 2015. *Group Conflict and Political Mobilization in Bahrain and the Arab Gulf – Rethinking the Rentier State*. Bloomington: Indiana University Press.
- 2013. “Understanding Sectarianism in the Persian Gulf.” In Lawrence G. Potter (ed.): *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst and Company.

- Gerges, Fawaz (ed.). 2013. *The New Middle East: Protest and Revolution in the Arab World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haass, Richard N. 2014. "The New Thirty Years' War." *Project Syndicate*. July 21. [project-syndicate.org/commentary/richard-n-haass-argues-that-the-middle-east-is-less-a-problem-to-be-solved-than-a-condition-to-be-managed](http://project-syndicate.org/commentary/richard-n-haass-argues-that-the-middle-east-is-less-a-problem-to-be-solved-than-a-condition-to-be-managed).
- Haddad, Fanar. 2017. "Sectarianism and Its Discontents in the Study of the Middle East." *Middle East Journal* 71(3): 363-82.
- 2013a. "The Language of anti-Shiism." *POMEPS Studies* 4 (The Politics of Sectarianism): 11-3.
- 2013b. "Sectarian Relations and Sunni Identity in Post-Civil War Iraq." In Lawrence G. Potter (ed.): *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst and Company.
- 2011. *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. London: Hurst Publishers.
- Haidar, Najam. 2014. *The Origins of the Shi'a – Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamid, Shadi. 2014. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in a New Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Hashemi, Nader A. & Danny Postel. 2017a. "Introduction: The Sectarianization Thesis." In Nader A. Hashemi & Danny Postel (eds.): *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst Publishers.
- (eds.). 2017b. *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst Publishers.
- Heydemann, Steven. 2013. "Syria and the Future of Authoritarianism." *Journal of Democracy* 24(4): 59-73.
- Hinnebusch, Raymond. 2016a. "The Sectarian Revolution in the Middle East." *R/evolutions: Global Trends & Regional Issues* 4(1): 120-52.
- 2016b. "The sectarianization of the Middle East: Transnational identity wars and competitive interference." In Marc Lynch (ed.): *POMEPS Studies: Transnational Diffusion and Cooperation in the Middle East and North Africa*. Washington DC: POMEPS. [pomeps.org/wp-content/uploads/2016/09/POMEPS\\_Studies\\_21\\_Transnational\\_Web-REV.pdf](http://pomeps.org/wp-content/uploads/2016/09/POMEPS_Studies_21_Transnational_Web-REV.pdf).
- 2006. "Authoritarian persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique." *Democratization* 13(3): 373-95.
- Holtmann, Philipp. 2014. "A Primer to the Sunni-Shia Conflict." *Perspectives on Terrorism* 8(1): 142-5.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the remaking of world order*. N.Y.: Touchstone.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2015. "Politics of Sectarianism: Rethinking Religion and Politics in the Middle East." *Middle East Law and Governance* 7(1): 61-75.
- Ibish, Hussein. 2015. "Saudi Arabia's New Sunni Alliance." *New York Times*. July 31.
- Jacoby, Tim. 2017. "Culturalism and the rise of the Islamic State: faith, sectarianism and violence." *Third World Quarterly* 38(7): 1655-73.
- Keddie, Nikki. 1983. *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Kirkpatrick, David. 2014. "Power Struggles in Middle East Exploit Islam's Ancient Sectarian Rift." *New York Times*. July 5.
- Kramer, Martin (ed.). 1987. *Shi'ism, resistance, and revolution*. London: Mansell.
- Lewis, Bernard. 1996. "Islam & democracy – a historical overview." *Journal of Democracy* 7(2).
- Lijphart, Arend. 1969. "Consociational Democracy." *World Politics* 21(2): 207-25.
- Lynch, Marc. 2013. "The Entrepreneurs of Cynical Sectarianism." *POMEPS Studies* 4 (The Politics of Sectarianism): 3-6.
- Mabon, Simon & Lucia Ardovini. 2016. "People, sects and states: interrogating sectarianism in the contemporary Middle East." *Global Discourse* 6(4): 551-60.
- Malmvig, Helle. 2015. "Coming in from the Cold: How we may take sectarian identity politics seriously in the Middle East without playing to the tunes of regional power elites." *POMEPS Studies* 16 (International Relations and a new Middle East): 32-36.
- Maoz, Moshe. 2007. "The 'Shi'i Crescent': Myth and Reality." *Brookings Inst. – Saban Center Analysis Paper* 15.
- Matthiesen, Toby. 2017. "Sectarianization as Securitization: Identity Politics and Counter-Revolution in Bahrain." In Nader A. Hashemi & Danny Postel (eds.): *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst Publishers.
- 2015. *The Other Saudis – Shiism, Dissent and Sectarianism*. Cambridge: Cambridge



- University Press.
- 2013. *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that wasn't*. California: Stanford University Press.
- McEoin, Denis. 1984. "Aspects of militancy and quietism in Imami Shi'ism." *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin* 11(1): 18-27.
- Mikkelsen, Jørn. 2018. "Det sidste hul i shia-halvmånen fra Iran til Middelhavet er lukket." *Jyllands-Posten*. October 7.
- Nasr, Vali. 2017. "International Politics, Domestic Imperatives, and Identity Mobilization." In Nader A. Hashemi & Danny Postel (eds.): *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst Publishers.
- 2007. *The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future – with a new Afterword*. N.Y.: W.W. Norton.
- Osman, Khalil. 2015. *Sectarianism in Iraq – The Making of State and Nation Since 1920*. Routledge: London.
- Owen Jones, Marc. 2016a. "The Automation of Sectarianism: Are Twitter Bots Spreading Sectarianism in the Gulf?" *Marc Owen Jones Blog*. June 21. [marcownjones.wordpress.com/2016/06/21/the-automation-of-sectarianism/](http://marcownjones.wordpress.com/2016/06/21/the-automation-of-sectarianism/).
- 2016b. "Saudi Intervention, Sectarianism, and De-Democratization in Bahrain's Uprising." In Thomas Davies et al. (eds.): *Protest, Social Movements and Global Democracy Since 2011: New Perspectives*. Emerald Group Publishing Limited. DOI: [dx.doi.org/10.1108/S0163-786X20160000039011](https://doi.org/10.1108/S0163-786X20160000039011).
- Pew Research Center. 2016. "The Middle East's sectarian divide on views of Saudi Arabia, Iran." *PEW FactTank*. January 7. [pewresearch.org/fact-tank/2016/01/07/the-middle-east-s-sectarian-divide-on-views-of-saudi-arabia-iran/](http://pewresearch.org/fact-tank/2016/01/07/the-middle-east-s-sectarian-divide-on-views-of-saudi-arabia-iran/).
- 2014. "The Sunni-Shia divide: Where they live, what they believe and how they view each other." *PEW FactTank*. [pewresearch.org/fact-tank/2014/06/18/the-sunni-shia-divide-where-they-live-what-they-believe-and-how-they-view-each-other/](http://pewresearch.org/fact-tank/2014/06/18/the-sunni-shia-divide-where-they-live-what-they-believe-and-how-they-view-each-other/).
- 2012. "The World's Muslims: Unity and Diversity." *Pew Forum on Religion & Public Life*. August 9.
- Phillips, Christopher. 2015. "Sectarianism and conflict in Syria." *Third World Quarterly* 36(2): 357-76.
- Phillips, Christopher & Morten Valbjørn. 2018. "What is in a Name?: The Role of (Different) Identities in the Multiple Proxy Wars in Syri." *Small Wars & Insurgencies* 29(3): 414-33.
- POMEPS. 2016. "The Gulf's Escalating Sectarianism." *POMEPS Briefings* 28. January 5.
- Rustow, Dankwart. 1970. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics* 2(3): 337-63.
- Salamey, Imad. 2016. "The Double Movement & Post-Arab Spring Consociationalism." *The Muslim World* 106(1): 187-204.
- Salloukh, Bassel F. 2017. "The Sectarianization of Geopolitics in the Middle East." In Nader A. Hashemi & Danny Postel (eds.): *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst Publishers.
- 2015. "Lebanese protesters united against garbage ... and sectarianism." *Washington Post – The Monkey Cage*. September 16. [washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2015/09/14/lebanese-protesters-united-against-garbage-and-sectarianism/](http://washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2015/09/14/lebanese-protesters-united-against-garbage-and-sectarianism/).
- 2013. "The Arab Uprisings and the Geopolitics of the Middle East." *The International Spectator* 48(2): 32-46.
- Salloukh, Bassel F. et al. 2015. *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon*. London: Pluto Press.
- Saouli, Adham. 2013. "Hizbullah, Hamas, and the Arab Uprisings: Structures, Threats, and Opportunities." *Orient II*: 37-43.
- Schwedler, Jillian. 2013. "Islamists in Power? Inclusion, Moderation, and the Arab Uprisings." *Middle East Development Journal* 5(1): 1350006-1-1350006-18, DOI: [10.1142/S1793812013500065](https://doi.org/10.1142/S1793812013500065)
- Siegel, Alexandra. 2015. "Sectarian Twitter Wars: Sunni-Shia Conflict and Cooperation in the Digital Age." *Carnegie Middle East Program*. December.
- Sil, Rudra & Peter Katzenstein. 2010. *Beyond Paradigms: Analytic Eclecticism in the Study of World Politics*. NY: Palgrave.
- Susser, Asher. 2006. "Aufgang des schiitischen Halbmonds – Der Krieg im Libanon under der Neue Nahe Osten." *Internationale Politik* 61(9): 68-73.
- Tomass, Mark. 2016. *The religious roots of the Syrian conflict: the remaking of the Fertile Crescent*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Valbjørn, Morten. Forthcoming-a. "Studying identity politics in Middle East international relations before and after the Arab uprisings." In Raymond Hinnebusch & Jasmine Gani (eds.): *Ashgate Research*

- Companion to Middle East Politics*. London: Ashgate.
- Forthcoming-b. “What is so Sectarian about Sectarian Politics: Identity Politics and Authoritarianism in a New Middle East.” *Studies in Ethnicity and Nationalism* 19(1).
- 2018a. “Studying sectarianism while beating dead horses and searching for third ways.” *LSE Middle East Centre – Blog*. September 17. [blogs.lse.ac.uk/mec/2018/09/17/studying-sectarianism-while-beating-dead-horses-and-searching-for-third-ways/](https://blogs.lse.ac.uk/mec/2018/09/17/studying-sectarianism-while-beating-dead-horses-and-searching-for-third-ways/).
- 2018b. “Unpacking a puzzling case: on how the Yemeni conflict became sectarianised.” *Orient* 59(2): 65-73.
- 2017. “Tittersheiker og tvivlsomme motiver.” *Weekendavisen* 34. August 25.
- 2015a. “Det sekteriske Mellemøsten.” In Morten Winther Bülow & Tonny Brems Knudsen (eds.): *International Politik NU – magtbalance, værdier og samarbejde*. Aarhus: Systime.
- 2015b. “Reflections on Self-Reflections – On framing the analytical implications of the Arab uprisings for the study of Arab politics.” *Democratization* 22(2): 218-38.
- Valbjørn, Morten & André Bank. 2012. “The New Arab Cold War: rediscovering the Arab dimension of Middle East regional politics.” *Review of International Studies* 38(1): 3-24.
- 2010. “Examining the ‘post’ in Post-democratization – The future of Middle Eastern political rule through lenses of the past.” *Middle East Critique* 19(3): 183-200.
- 2007. “Signs of a New Arab Cold War: The 2006 Lebanon War and the Sunni-Shi’i Divide.” *Middle East Report* 242 (Spring): 6-11.
- Wehrey, Frederic. 2017. “Introduction.” In Frederic Wehrey (ed.): *Beyond Sunni and Shia: Sectarianism in a Changing Middle East*. London: Hurst Publishers.
- 2013. *Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings*. N.Y.: Columbia University Press.
- Wickham, Carrie Rosefsky. 2013. *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*. Princeton: Princeton University Press.
- Zelin, Aaron & Phillip Smyth. 2014. “The Vocabulary of Sectarianism.” *Foreign Policy – The Middle East Channel*. January 29. [foreignpolicy.com/2014/01/29/the-vocabulary-of-sectarianism/](https://foreignpolicy.com/2014/01/29/the-vocabulary-of-sectarianism/).
- Zogby, James. 2013. “Looking at Iran – How 20 Arab & Muslim Nations View Iran & Its Policies.” *Zogby Research Services*. March 5.
- Zogby Research Services. 2016. “Middle East 2016 – Current Conditions & the Road Ahead.” *Prepared for the Sir Bani Yas Forum*. November.
- Zubaida, Sami. 2014. “Sectarian Dimensions.” *Middle East Journal* 68(2): 318-22.

Raymond Hinnebusch

Theme section

# The Sectarian Surge in the Middle East and the Dynamics of the Regional States-System

**Keywords**

sectarianism; Middle East; regional system; Arab Uprisings; realism; power struggle

---

**Abstract** This article explores the role of sectarianism in the international relations of the Middle East. How has sectarianism altered the conduct of regional politics, and how has the regional states-system impacted on sectarianism? A framework combining constructivism and realism is designed and deployed to analyse the enduring dual features (material power balance, identity contests) of the regional states-system and then to dissect the interaction of sectarianism and the current regional power struggle.

---

This article explores the interaction between the surge of sectarianism and regional politics in the Middle East. It poses the question: how and how much does sectarianism matter for contemporary regional international relations? It seeks less to explain the sectarianisation of the region than to ask how this – as manifest in the agency of actors constructing and instrumentalising sectarian worldviews – has affected the practices of the regional system and how the systemic structure – the realist rules of anarchic systems – alters (exacerbates or dilutes) sectarianism's impact.

The article begins by arguing that the topic requires a synthesizing approach that links the role of ideational factors (such as identity, specifically sectarianism) with material structure

**Raymond Hinnebusch** is professor of International Relations and Middle East politics at the University of St. Andrews. Among his most recent works are *The Syrian Uprising: Domestic Origins and Early Trajectory* (2018, co-edited with Omar Imady) and *Syria: From Reform to Revolt* (2014). He has among many other things edited *After the Arab Uprisings: between democratization, counter-revolution and state failure* (2016), and co-edited *The Foreign Policies of Middle East States* (2014). He has been a co-researcher in the project *SWAR: Sectarianism in the Wake of the Arab Revolts* based at Aarhus University.

(specifically that of the regional system); and that this can be achieved by bringing together realist and constructivist approaches to international relations, each of which respectively focuses on one of these two factors. Following the outline of a combined constructivist–realist framework, the article examines the enduring two-sided features of Middle East regional politics – an inter-states system embedded in supra-state identities. It then analyses the interrelations between the Middle East regional power struggle and the sectarian surge following the Arab Uprisings starting in 2011. The conclusion summarises the findings regarding the interaction of material and ideational factors (and realist and constructivist analysis).

To prefigure the argument, the article shows how regional rivalries built into the states-system, and inflamed by the Arab Uprisings, led regimes to instrumentalise sectarianism in their power struggles, and specifically in their competitive interventions in the civil wars that followed the Uprisings. This, in turn, rendered formerly recessive sectarian identities salient down to the grassroots level and drove a move towards the sectarian bipolarisation of the regional system. However, the insecurity thereby unleashed led all states to prioritise state security interests, overshadowing sectarian identities in the Sunni camp. The dynamics of an anarchic regional system trumped the power of sectarian identity.

### **Framework of analysis: towards a constructivist–realist synthesis**

Sectarianism can usefully be understood as a version of identity, hence it can be framed by the debate as to whether and how identity counts in international relations. In the international relations of the Middle East, the debate is mirrored in two classic texts: Steven Walt’s realist analysis, *The Origin of Alliances* (1987), and Michael Barnett’s constructivist work, *Dialogues in Arab Politics* (1998). While the dominant major theories, realism and constructivism, tend to emphasise either the material or the ideational, each to the neglect of the other, analysts have increasingly come to accept that both material and ideational forces such as identity matter (Sorensen 2008). Thus Barkin (2003), deploring the false material–ideational dichotomy, argued for mar-

rying realism and constructivism. Each offers indispensable insights into the two factors that this article aims to address in analysing the current Middle East crisis: namely, the regional power struggle (realism) and identities, including sectarianism (constructivism).

For realism, it is material structure that matters most. The insecurity produced by the anarchy of states-systems drives power struggles in which states defend their national interests by building up military capabilities and forming alliances; the main constraint on their behaviour is the material balance of power. Constructivism, by contrast, sees identity as shaping interests and norms that determine what behaviour states see as appropriate. States' identities are constructed such that contests, both domestic and regional, over appropriate identities and derivative norms are regular occurrences. Differing norms in turn shape different kinds of anarchy, whose impact on Middle East states shape quite different propensities to conflict or cooperation (Wendt 1992).

Grasping the complexity of Middle East international relations requires combining realist and constructivist narratives. The most obvious reason for this is that the international relations of the Middle East embody, as realists would predict, a struggle for power. The Middle East is the world region with the highest level of militarisation. Only here does state-to-state war remain a regular occurrence; civil wars, proxy wars and rebellion are also endemic, creating high insecurity. Additionally, however, this is the region where contests between rival identities play the largest role in the power struggle, such that (as constructivists argue) identities are key drivers, constraints, and tools in that struggle. The power struggle is shaped by the interaction between agents that promote identities and systemic structure, mostly material, that constrains (or, alternatively, empowers) these; yet, further requiring a synthesis between realist and constructivist approaches, both agency and structure have interlinked material and ideational components. The inter-relation of the material and ideational can be seen in three aspects of regional international relations:

*Identity, interest and insecurity.* Agency in the regional power struggle refers chiefly to state actors (but also to certain trans-state actors, especially insofar as they acquire attributes of statehood, e.g. Hizbollah) which are locked in power competitions

in which identity plays a pivotal role. State leaders have an interest in constructing identities that will legitimise their rule and enhance their competitive position in regional politics. In inter-state power struggles, states' identities shape how they see their interests (and thus threats to those interests). If I identify myself as an Arab leader, I am likely to see it as in my interest to defend Arab causes against the West and Israel; if I identify as a Sunni threatened by Shia Iran, I may ally with the West/Israel in order to balance against Iran. Identity and interests mutually feedback on each other, but, as a rule, in a high-insecurity anarchic system security (survival) imperatives usually take priority. More than that, in an anarchic regional system, state identity is typically shaped by insecurity, constructed against an "Other" – a different ethnic or religious identity or (usually) a neighbouring state (given how proximity elevates threat perception and how borders are often in dispute).

*The two sides of power.* To be effective, agents must deploy both material and ideational power. States need a well-rounded combination of material power assets, but to prevail in regional power struggles, they also need soft power, and they must be internally consolidated: and, crucially, enjoy legitimacy, the bedrock of which is a cohesive (national) identity congruent with territory that enables states to count on the loyalties of their populations. Weak and, especially, failing states that lack such assets present power vacuums that make them the targets of stronger states, particularly in proxy wars in which identities and material means (arms, money) are combined.

*Agent and structure.* Agents' actions are constrained by "anarchic" systemic structures. As traditionally conceptualised by realism, structure is predominantly constituted by the distribution of material power (state capabilities). But it is also made up of regional norms, which regimes can ignore only at risk to their legitimacy, and which they can promote or use against each other. And, as Wendt (1992) points out, structure is not uniform or fixed: rather, states' behaviour affects the kind of anarchy produced. This can vary considerably depending on the norms promoted in inter-state power struggles – from Lockean versions, in which rivals acknowledge each other's vital interests and cooperation is therefore possible, to Hobbesian ones, in which an unrestrained struggle for power is the norm. For realism, it is hegemonic states possessing preponderant hard and

soft power that are best able to impose “regimes” – rules of the game – that shape normative variations in anarchy. Yet in a multipolar system, other states will tend to combine in order to prevent such hegemony. If a dominant normative order is nevertheless established, its stability depends on a congruence of material structure and legitimating norms; but to the extent that these are incongruent or that hegemonic power declines, revisionist movements or states will challenge the status quo.

### **The Middle East regional system: a states-system embedded in supra-state communities**

This material–ideational duality is nowhere more manifest than in the Middle East regional system. The Middle East inter-state system is embedded in trans-/supra-state identity communities; thus both of the largely “material” features of the inter-state system – state capabilities and the balance of power – interact with the dynamics of identity.

The Middle East regional inter-state system is inherently semi-Westphalian: that is, it is a multipolar system defined by largely material balances of power among semi-sovereign states that engage in balancing against security threats, these being perceived predominantly as emanating from neighbours, particularly if territory is in dispute between them. Balancing mainly takes the form of self-help through building up military deterrent capabilities, but can also involve joining alliances against shared threats. Balancing tends to foster a security dilemma: as all states seek to increase their capabilities, all become less secure. The main basis of order in the system is (as realism predicts) either the balance of power congruent with the norm of sovereignty, or a “regime” imposed by a hegemonic power. In the Middle East, stronger states have regularly sought hegemony, while other states have tended to combine in order to balance and blunt such bids. The weakest states – mini-states lacking military capacity – have sought security either by appeasing (or “bandwagoning” with) stronger regional states or by “omni-balancing” – allying with a protective patron at the global level.

What makes the Middle East states-system distinctive is that it is embedded in an exceptionally potent trans-/supra-state public space or community defined by the ingredients of com-

mon identity, namely the Arabic language and the Islamic religion. Within this public space there are ongoing struggles over norms, foreign policy roles and regime legitimacy. These are conducted by means of discourse wars. Trans-state identities are widely instrumentalised in inter-state power struggles, since regional states are exceptionally permeable to trans-state media, networks and movements (Lynch 1999; Barnett 1993; Salloukh, et. al. 2004).

This situation originates in the formation of the regional system: specifically, in the historical imposition by Western imperialism of a Westphalian-like system of territorial states in the Middle East region in a manner that paid little attention to identity and thus fragmented what had formerly been a single large political space constructed over centuries by successive Muslim empires with a shared culture, indeed with all the ingredients of nationhood. In this process, often-arbitrary borders cut across existing sub- and supra-state identities, creating territorial states, but not nation-states with identities sharply differentiating them from their neighbours (Kienle 1990, 15–35). Thus the loyalties of populations were divided between supra-state and sub-state identities, with the result that individual states have never been able to count on their unreserved loyalty, as sub-/trans- or supra-state identities are often promoted against the state elite by opposition groups. Most states were therefore “born” already suffering from some degree of legitimacy deficit. Consequently most states feel some threat from their own populations, such that threats to regime security from within are often governments’ most immediate priority (Gause 2003/2004). Further, these threats often take the form of subversion by rival states wielding trans-state identity discourses aimed at internal legitimacy (David 1991; Gause 2003/2004), in which case the main defence is also soft power – the construction of opposing identities (enmities) against the threat.

It is important to note, however, that the power of sub-/trans-state identities is inversely related to the strength of states. Over time, variation in state strength in the region has described a bell-shaped curve. In the post-independence years, states were weak and highly permeable to trans-state movements and discourses, notably in the 1956–67 pan-Arab period. As state formation advanced in the 1970s and 1980s, in good part owing to the new availability of rent (from the oil boom) for co-opting



populations and financing the formation of large armies able to harden borders, states came to be less threatened by trans-state subversion, and more by their neighbours' armies. In the period 1975–90 the system appeared to be moving towards a classical realist system of material (military) power-balancing. However, this peaked as, after the late 1980s, economic crisis weakened states' co-optative and repressive capacities and in parallel they became more permeable to subversion via trans-state identities. State decline reached a nadir in the slew of state failures resulting from the Arab Uprisings. These opened states up both to the overt manipulation of identities such as sectarianism and the conduct on their soil of proxy wars by rival external powers.

As a result of the regional system's distinctive formation – that is, the incongruence between material (states and their borders) and normative (identity) factors – instability is built into its very fabric, manifest in the unusual incidence in the region of revisionist states. At the state level, where state territory and identity are frequently incongruent, irredentist and revisionist impulses drive states in powerful “pan” movements to reunite individual states in a larger community, or alternatively, where these cut across sub-/trans-state identities, to rework borders. Incongruence has also empowered more powerful states to use trans-state identities to interfere in the politics of other regional states. Indeed, the Middle East is arguably distinctive in that the region is perceived as a single political space, such that ambitious states regularly bid for regional hegemony in the name of a supra-state identity – historically either Arabism or Islam – and, often to this end, back sub- or trans-state opposition movements in rival regional states (Harkness and Van den Berg 1997).

Being seen to act on behalf of dominant regional norms is normally a requisite for the hegemonic bids of ambitious states. Thus would-be Middle East hegemonics regularly challenge the multipolar distribution of power in the name of a supra-state identity. Nasser's Egypt made the most successful bid for hegemony, in the name of pan-Arabism, establishing a normative pan-Arab “regime” that lasted over a decade. Iran made a bid for hegemony framed in pan-Islamic terms after its revolution, and Saddam Hussein tried to assume the dropped banner of pan-Arab leadership from Egypt after Nasser. Most recently, Turkey and Saudi Arabia have made bids for region-wide leadership in the name of a largely Sunni-framed Islamic identity.

However, such ambitions regularly provoke counter-balancing by coalitions of status quo powers in the name of sovereignty or a rival supra-state identity. This dynamic of a multipolar system has operated to ensure that no aspirant hegemon has been able to sustain hegemony beyond limited periods (Hinnebusch 2013). Ultimately the multipolar material balance is so intractable that such efforts are frustrated and the norm of sovereignty is reasserted. Bids for hegemony are dependent on how far a state can deploy a combination of material resources (such as a large population, army or oil) together with a historical identity congruent with the state's borders, such that it is relatively impervious to trans-state penetration and can hence instrumentalise a supra-state identity against others at minimal risk to itself (Egypt, Iran). Conversely, the most likely victims of the region's frequent identity wars are "artificially created" identity-fragmented states, readily subverted from without and lacking material resources. Historically these have included Lebanon, Yemen, Jordan, and now Syria.

Finally, the "anarchy" of the Middle East states-system varies from a relatively benign "Lockean" form that does not exclude inter-state cooperation to more Hobbesian, conflict-ridden forms. These variations depend, to a great extent, on identity and norms: on whether shared norms constrain aggression, and whether states construct their identity in opposition to the other (hence shaping notions of enmity), or else share an identity (Arab or Muslim) as a basis for amity. In the Middle East (Buzan and Waever 2003), enmity has historically been associated with the ethnic fault lines between the Arab and non-Arab states (Iran, Israel) – but largely to the extent that these coincide with struggles over tangibles, particularly territory involving disputed borders or irredentism. For some decades the threat from the non-Arab peripheries was compatible with the construction of a relatively Lockean order in the Arab core of the system, especially when the Egyptian hegemon was enforcing pan-Arab norms which confined the most egregious Hobbesian practices (notably war) to the fault lines between Arab and non-Arab actors in the system. The Iraqi invasion of Kuwait was, however, indicative of a penetration of Hobbesian practices to the Arab core of the regional system. Since then, with the rise of sectarianism that has cut across ethnic fault lines and has divided the region into Sunni and Shia, Hobbesian practices, notably

proxy wars, have thoroughly permeated much of the regional system. Multi-sectarian states such as those in the Levant and Yemen are now the epicentres of such enmity. The regional system provides the context within which the contemporary sectarian surge was unleashed – and, to an extent, has now receded.

### **The variability of identity: the road to sectarianisation**

Identity has thus always mattered for Middle East regional politics, but not in a straightforward way, since there are multiple, often competing, identities in play (Patel 2010, 136): at the sub-/trans-state level (where communal minorities and tribes are often scattered across borders), the state level (when the state is seen by its citizens as representing the political community, legitimised by the norm of sovereignty), and the supra-state level (embracing many states via pan-Arabism, pan-Islam and, within the latter, sectarian trans-state Sunni and Shia identities). None of these identities can be said to be hegemonic, and identifications with the individual Middle East states, with Arabism and with Islam have, over time, each normally claimed the primary loyalty of about one-third of the Arab populations. There was, however, some variation as to which was dominant in a particular period.<sup>1</sup> Until 2011, the identities instrumentalised in inter-state rivalry were relatively inclusive pan-Arab or pan-Islamic identities. Pan-Arabism, nearly hegemonic from the 1940s to the 1970s, thereafter declined, and especially with the Iranian revolution, Islam became dominant. Political Islam, while in some ways as inclusive as Arabism in promoting religious identity as the basis of regional normative order (unlike pan-Arabism, it also includes non-Arab Turkey and Iran), nevertheless opened the door to conflict over the “true” Islam, in other words, to the potential for sectarianisation (Rubin 2014).

However, Sunni–Shia sectarianism had not played a major regional role since the instrumentalisation of these differences in the seventeenth and eighteenth centuries under Ottoman–Safavid rivalry, and for long periods the main line of movement was towards ecumenical coexistence. The main promoter of Sunni sectarianism, Saudi-fostered Wahhabism, was for long periods a marginal movement, contested by secular Arabism and

1. See the surveys of identity by Shibley Telhami's yearly Arab public Opinion polls undertaken with Zogby international: [brookings.edu/research/2010-arab-public-opinion-poll-results-of-arab-opinion-survey-conducted-june-29-july-20-2010/](https://www.brookings.edu/research/2010-arab-public-opinion-poll-results-of-arab-opinion-survey-conducted-june-29-july-20-2010/)

by moderate or modernist versions of Islam. Sectarianism had little resonance in the more identity-homogeneous societies of the region, and while it has always been a feature of the multi-sectarian Levant, sectarian identities there were often unpoliticised, “private” identity markers, or were overshadowed by more inclusive identities that were therefore compatible with sectarian coexistence. In a few multi-sectarian states, in certain periods at least, sectarian identities had been politicised and instrumentalised by political entrepreneurs in order to mobilise support and/or empower groups competing for power or resources. Such practices, however, not being founded in religious doctrine, lent themselves to compromise by adjusting shares among the contenders, and accordingly were often carried on without violent conflict. Most overt in Lebanon, sectarianism in Syria and Iraq also served to an extent as *assabiyeh* – a mechanism of solidarity binding groups that were struggling for power or over ideology – but this remained covert, because it lacked legitimacy in the public sphere. During the Iran–Iraq war, the overt identities in contestation were Iraq’s secular Arab nationalism (with Iran depicted as the Persian enemy) versus Iran’s revolutionary pan-Islam. Here the Sunni versus Shia cleavage was latent, but not overtly instrumentalised by either side, since this would have weakened both: it could have fragmented Iraq internally, as well as degrading Iran’s claim to lead all Muslims.

What is distinctive about the current period is that the Sunni–Shia dichotomy is increasingly taking the overt and explicit form of what might be called “militant” or high-intensity sectarianism. Militant sectarianism seeks to impose, if need be by force, a single true interpretation of Islam in the public sphere. It demonises those who do not comply as infidels, embraces martyrdom for the cause, and promotes public religious visions that cannot readily be compromised (Brubaker 2015). Militant sectarianism tends to be trans-state, operating across state boundaries; it flourishes in contexts of intense power struggles and insecurity, and particularly in societies that are sharply polarised by sectarian cleavages with little by way of cross-cutting cleavages to dilute them. It tends to provoke a defensive militancy in communities that are threatened as apostates or heretics (Malmvig 2012). At the inter-state level, it may be largely instrumentalised in the pursuit of material goals such as security or power, but its effect is to harden lines of enmity and amity be-

tween states into a “we” and “they” that may come to shape the actual identity of the actors.

How did this militant sectarianism become such a salient identity? A major igniting spark was the US invasion of Iraq, which set off a Sunni–Shia civil war in the country that spilled over into sectarian enmity all across the region. This was intensified by Saudi Arabia and Iran’s instrumentalisation of sectarianism in their own regional power struggles, which escalated following Saudi alarm at the empowering of the Iraqi Shia – and thus of Iran – brought about by the overthrow of the Saddam regime. Then, after 2010, the civil wars unleashed by the Arab Uprisings in several failing states propelled the spread of Salafist fundamentalism, which readily slipped into jihadism. As jihadism proliferated amid violent conflict, other previously majority non-violent versions of Sunnism that had accepted coexistence with other religions and versions of Islam were weakened. This included Sufis, whose “sectarianism” tends to be non-political and accommodationist with secular authorities and other religions; but it also included even the modernist political Islam of the Muslim Brotherhood brand, which, squeezed, notably in Syria, between regime repression and jihadi *takfiri* mobilisation, struggled to sustain its modernist discourse of a fairly inclusive civil state. In parallel with this, Sunni jihadism also stimulated more militant versions of Shia sectarian consciousness, notably in the phenomenon of Shia militias in Lebanon, Syria and Iraq.

The historical variation in the region’s dominant supra-state identities resulted in quite different consequences for the states-system. Arabism tended to be unifying, both within states and in the regional public space, and at least until Iraq’s invasion of Kuwait in 1990, it had placed some normative constraints on the power struggle between Arab states over its leadership and proper interpretation. By contrast, contemporary radical sectarianism prescribes an uncompromising and violent jihad within the Islamic *umma* against “false” religions and their state backers. It has promoted a Sunni–Shia bipolarisation of the region, in which all peoples and states are pushed to take sides and among whom compromise is difficult. It has generated a shift from a relatively benign Lockean to a Hobbesian system of intense enmity, in parallel with a move from discourse wars to violent proxy wars that tear societies apart. In this process, rival states have used sectarianism to introduce cleavages into target soci-

eties; while multi-sectarian societies suffering from some degree of state failure have become highly permeable to penetration by sectarian discourse, networks and movements.

### **The sectarianisation of the regional power struggle and its consequences: from sectarian agency to structural constraint**

The post-Arab Uprisings regional struggle for power was not initially chiefly sectarian in character, yet the dynamic of the regional power struggle was decisive in soon empowering sectarianising agents that bifurcated the regional power system along identity lines. However, the structure of the states-system, in which rival states pursued interests and balanced against threats, ultimately restored the old realist rules of the multipolar game. The following section traces out the phases and watersheds in the rise of sectarianism and its interrelation with the regional power struggle.

#### **Regional bifurcation in the 2000s**

The sectarianisation of regional politics was initiated by the US invasion of Iraq. The invasion generated alignments that bifurcated the regional system of the 2000s into two rival camps, framed as the pro-Western “moderate” Sunni bloc (Saudi Arabia, Egypt, Jordan) and the resistance axis (Iran, Syria, Hizbollah, Hamas), dubbed the “Shia Crescent” by its opponents (Valbjørn and Banks 2011). The two camps fought for influence in sectarian-divided Lebanon and Iraq, and took sides over Israel’s wars against Hizbollah and Gaza. In the regional discourse wars, the resistance camp gained the upper hand by portraying its rivals as pushed by their alliances with the United States to betray the Arab cause and side with Israel in the latter’s wars in Lebanon and Gaza. The moderate bloc, its legitimacy damaged so long as the dominant identity was Arab–Islamic nationalism, fought back by portraying the issue as interference by Shia Iran in the Arab world against Sunnis. In the Arab street, however, this instrumentalisation of sectarianism at the state level initially acquired only limited resonance. Here the main enemy was seen as Israel, rather than Iran; for the Sunni masses, the non-

Sunni Muslim leaders of the resistance axis – Hizbollah’s Hasan Nasrallah, Syria’s Asad and Iranian president Ahmadinejad – were popular heroes in that they effectively combined Arab nationalist and Islamist discourses in a struggle against Israel and the United States (Valbjørn and Banks 2011). Nevertheless the invasion of Iraq was, at the same time, preparing the way for deeper sectarianisation. It unleashed a sectarian civil war that soon spilled over regionally, polarising the discourse in the more Islamist parts of the regional public sphere. In bringing Shia movements to power in Iraq at Sunni expense, the aftermath of the invasion seemed to empower Iran. This particularly alarmed Saudi Arabia, which redoubled its instrumentalisation of Sunni sectarian discourse against Iranian involvement in the Arab world. This “New Arab Cold War” (although the players were no longer only Arab, at stake was dominance in the Arab world) was still largely fought via media (not yet proxy) wars. It did not destabilise any of the rival regimes, which appeared able to contain trans-state activism, except for Iraq, where the US destruction of the state apparatus had unleashed near-sectarian civil war, and, to a lesser degree, Lebanon, where a low-intensity struggle paralysed a weak government.

Meanwhile a new actor had entered on the regional stage, initially, at least, to the advantage of the resistance axis. Turkey’s ruling party, the AKP, and its leader Tayyip Recep Erdoğan reversed the tendency of secular Atatürkist governments to eschew involvement in the Arab world (except insofar as it was seen as a security threat). Turkey under the AKP now sought “zero problems” with its neighbours; it also seemed to entertain what was termed a “neo-Ottomanist” ambition to restore Turkey’s status as hegemon of the post-Ottoman space, including in the Middle East. This resulted in the erosion of the 1990s alliance that the Turkish military had established with Israel and against the resistance axis. In the 2000s, by contrast, Turkey established a close alliance with Syria and posed as champion of the Palestine cause against Israel, both moves that were congruent with its new ambition for regional leadership. Turkey now moved into closer alignment with the resistance axis than the pro-Western camp.

In this period, therefore, the instrumentalisation of sectarianism was beginning, but was contained by nationalist counter-narratives that in the context of the time, including the struggle with Israel, were more persuasive than sectarianism at the grass-roots level.

### The early post-Uprising regional struggle (2011–2013)

The post-Arab Uprisings regional power struggle initially appeared to be a continuation of the “New Arab Cold War”: the contending blocs were similar, the struggle still essentially over legitimacy. Yet the immediate issues at stake were now less those of relations with the West and Israel than the threats and opportunities issuing from the revolt against authoritarian regimes. The blocs had also been somewhat reconfigured, insofar as the Uprisings that debilitated foreign policy agency in Egypt and Syria (against the background of the prior debilitation of Iraq by the US invasion) knocked these historic powers of the Arab core out of the power game, leaving a vacuum that Turkey, Iran, and Saudi Arabia – the powers on the regional periphery – competed to fill. For this reason, this period might be better framed as a Middle East Cold War, even though the battleground was still chiefly the Arab world. Each of these “periphery powers” had enough power resources, internal coherence and immunity to the Uprising to be able to instrumentalise trans-state legitimacy discourses at reasonable risk. The main battlegrounds were the states that experienced the Uprisings; and the prospect of the moderate bloc losing Egypt and the resistance axis losing Syria made the competition to influence their trajectories pivotal to the power struggle. By comparison with the New Arab Cold War of the 2000s, the means employed now took the more intrusive form of “competitive interference”. Rival contenders sought to bring to power (or prevent the fall of) friendly forces inside Uprising states and hence to expand (or protect) their spheres of influence.

What was most different, however, in this round of the New Arab/Middle East Cold War was that the resistance axis lost the upper hand it had enjoyed in the 2000s. The dominant early discourse of demands for democracy and freedom in the Arab countries served to marginalise the traditional pan-Arab, anti-imperialist, anti-Zionist concerns on the back of which the resistance axis had risen (Rahim 2011; Tamlali 2011). The eclipse of Arab nationalism left an ideological vacuum that Islamism seemed initially to effectively fill. In parallel, the weakening of the largely secular Arab republics potentially empowered not only trans-state Islamist movements, but also the Arab monarchies that promoted Islamism, notably Saudi Arabia and Qatar. The Arab satellite media expressed the agendas of these monar-



chies, spreading discourse (whether “democratic” or Islamist) that was intended to undermine the authoritarian republics (Hijjawi 2011). The decline of secular ideologies and the rise of religious discourses, while not identical with sectarianisation, was a prerequisite for it.

Although Islamism appeared to benefit from the Uprisings, this was not uniformly so of its various rival variants. In particular, the anti-imperialist Islamic movements, notably Hamas and Hizbollah, were weakened. Hizbollah’s and Iran’s support for the Asad regime damaged their previous high standing in public opinion and made them vulnerable to accusations they followed a Shia sectarian agenda (Mohns and Bank 2012). Popular perceptions changed dramatically. In 2006, 75% of Arabs had approved of Iran, including 85% of Saudis, but by 2012 Iran’s approval ratings had plummeted to less than 25%, and in Saudi Arabia, to less than 15% (Zogby 2013). The main initial beneficiary of Islamism’s empowerment was the Muslim Brotherhood. Its organised branches in most Arab states, with their extensive charitable and educational networks, seemed poised to rise to power on the back of democratic transition in authoritarian regimes, most notably in Tunisia, Egypt and Morocco; it also benefited from the patronage of Turkey and Qatar, which viewed it as a vehicle for their regional influence. In parallel, Saudi Arabia, other Gulf states and rich individuals funded Salafists entering the political arena, partly as tools of Saudi influence, notably in Egypt, Tunisia and Syria (Haddadi 2011). The rise of Sunni Islamist parties and the debilitation of Hizbollah’s Arab nationalist discourse, seeming to expose it as a “Shia” movement fighting Sunni protestors in Syria, began to arouse sectarian consciousness in the Arab public sphere.

In parallel to this ideological transnational shift away from traditional Arab nationalism, at the inter-state level a similar tilt occurred in the balance of power in favour of Turkey and the GCC (the Gulf Cooperation Council of the Arab countries). The monarchies proved more resilient than the republics in dampening the domestic threat posed by the Uprisings, using a combination of repression (most obvious in Bahrain), political concession (most obvious in Morocco), and economic blandishments to citizens (most obvious in Saudi Arabia, where \$97 billion worth of jobs and benefits were promised, the equivalent of \$5,000 per citizen). The GCC was upgraded into a “Holy Alli-

ance” to contain the democratic threat, with the richer monarchies transferring billions to the poorer (Morocco, Jordan, Oman and Bahrain) and using petrodollars to promote Salafism, for instance against democratic youth in Egypt. The GCC also took advantage of the Uprising to weaken and undermine the legitimacy of the authoritarian republics. It used the pan-Arab media and the Arab League to legitimise Western intervention against Qaddafi, an old monarchic foe, and tried to do the same with Asad’s Syria. As the Arab Uprising began, Turkey (after an early misstep when it appeared to oppose the Uprising in Libya) seemed to successfully promote its own soft power as an Islamic democracy with economic prowess, and hence its status as a successful model to replace the authoritarian regimes threatened by the Arab Uprising. Erdoğan was welcomed as a big brother and inspiration in Egypt and Tunisia, where – briefly – the AKP’s ideological kin, the Muslim Brothers, held power. In general, the rise of Islamism at the expense of secular nationalism at all levels – states, social movements, and publics – prepared the way for sectarianism, since, even though the two were not identical, once religion is politicized the door is open to political conflicts over its proper interpretation i.e. over heresy, apostasy, etc.

Also preparing the way for sectarianization of the regional power struggle was the fact that the two main sites of the regional power struggle were sectarian-divided societies and specifically in the two states in which each rival bloc was most vulnerable: Bahrain and Syria. Bahrain was where the monarchy-led pro-Western bloc was most vulnerable, ruled as it was by a Sunni monarchy that discriminated against the large Shia majority. Having “lost” Iraq to Shia power as a result of the US invasion, the Sunni Gulf monarchies feared that Iran would benefit further from Shia empowerment in Bahrain. The GCC’s military intervention and escalating repression checked the Bahraini Uprising and inflamed Sunni–Shia tensions in the Gulf, to the benefit of the Sunni monarchies (Mathiesen 2013).

Syria, on the other hand, was the weak spot of the resistance axis. The Uprising turned it into a battleground, pitting Iran against Turkey and the GCC, which saw an opportunity to break the resistance axis. Qatar’s Al-Jazeera TV encouraged the Uprising, and Saudi Arabia financed anti-regime tribes and Islamist factions. Turkey’s Erdoğan turned against his former ally,

Bashar al-Asad, objecting to the violence with which pro-democracy protestors were repressed and urging that he share power with the Syrian Muslim Brotherhood. When Erdoğan was rebuffed, Turkey gave safe haven and support to exiled Syrian opposition politicians, and helped to train and back the “Free Syrian Army” that contested Asad militarily. Meanwhile, with the debilitating of the republics, the GCC assumed the leadership of the Arab League, where Qatar engineered the suspension of Syria’s membership and economic sanctions against it, amid calls for the internationalisation of the crisis. When Russia and China blocked internationalisation at the UN Security Council, the GCC states and Turkey turned to funding and arming insurgents, contributing to the militarisation of what was becoming a Syrian civil war with sectarian undertones. The most effective insurgents quickly proved to be, not Asad’s secular opponents, but Islamists; and the more jihadist they were, the greater their fighting prowess. This and ideological affinity with Gulf (often private) funders resulted in the bulk of external anti-Asad funding being channelled to jihadists such as *Ahrar al-Sham* and an al-Qaida offshoot, *Jabhat al-Nusra* (Abboud 2015). On the defensive, Iran sought to create a corridor connecting Iranian territory to Syria and the Lebanese coast via Iraq (where, in the wake of the US withdrawal, the Maliki regime’s repression of its Sunni rivals had made it increasingly dependent on Iran), allowing Tehran to supply Hizbollah and providing the Asad regime with a two-sided buffer that could help it survive (Goodarzi 2011). Thus Syria was becoming the incubator of what would quickly turn into a sectarian polarisation of the region.

### Sectarian proxy wars amid state failure: from instrumentalisation to grassroots sectarianisation (2013–15)

In this middle Arab Uprising period, Saudi Arabia, Turkey, Qatar and Iran all deepened their competitive intervention, with arms, money and fighters sent to governments and insurgents in the identity-fragmented and failing states – above all in Syria, Iraq, Libya and Yemen. Crucially, each regional power increasingly instrumentalised sectarianism in their discourse and in their choice of proxies in the intervention.

The strategies of the main rival states differed, with consequences accordingly for sectarianisation. Saudi Arabia framed Iran as Shia, heretical, and non-Arab, hence as not entitled to involvement in inter-Arab politics. It sought thereby to mobilise the demographically superior Sunnis (85% across the region) on its side. Iran, on the other hand, heading the minority Shia camp, initially sought to portray itself as a pan-Islamic leader of resistance against US and Zionist imperialism, a construction wherein it would have the advantage over US-aligned Saudi Arabia. As, however, sectarianism deepened and as the appeal of this stance declined, Iran took up the role of defender of minorities against Sunni *takfiris*. Iran therefore sought to compensate for Shia demographic inferiority by means of more mobilised, unified Shia sectarian networks, at the same time taking advantage of what soon became greater divisions within the Sunni camp (Byman 2014).

The instrumentalisation of sectarianism was a continuation of the struggle of the 2000s, but what had changed was the Arab street. Hitherto relatively immune to sectarianism, now public opinion was mobilised by it – especially in the failing states, but also regionally, where for example sections of publics in states with small Shia populations came to view them with suspicion, if not actually as enemies. A vicious cycle set in between sectarianism and state failure. The existential struggle for power amid civil wars in the failing states incentivised both regimes and opposition to instrumentalise sectarianism in order to rally supporters and demonise opponents. This sectarian discourse precipitated unprecedentedly high levels of armed mobilisation, and exceptional levels of violence in several states wracked by civil war. These developments, above all in Syria and Iraq, also occurred to a lesser degree in Yemen. In Syria, Bashar al-Asad responded to the protests that were threatening to overwhelm his regime by characterising the opposition as Sunni jihadists to rally his base among the minorities. At the same time, Al-Qaida's various avatars instrumentalised sectarianism in its opposition to several regimes. In Iraq, for example, Zarqawi's Al-Qaida and its ISIS successor deliberately sought to provoke sectarian war by attacking Shia mosques, in the belief that this would force all Sunnis to rally around the jihadist leadership (Matthiesen 2015a). As states lost the capacity to maintain order, sectarianism seeped downward to the grassroots, activating the secu-

rity dilemma, so that ordinary people were forced to fall back on their primordial communities for protection amid fears of sectarian “cleansing” and massacres as exemplified in Syria and Iraq (Posen 1993). Jihad and martyrdom were embraced, as normal life gave way to a war economy in which sectarian warlords provided the means of survival; the most motivated fighters, fired by sectarian zeal and hatred, attracted the greatest external funding. Amid high levels of violence, radical sectarian voices, whether in social media or among armed factions on the ground, tended to marginalise those in the middle, whether these were non-sectarian secularists or moderate Sunnis.

As the curve of state formation reached its nadir in a slew of failed states, armed non-state/trans-state movements with a sectarian or ethnic character became empowered in an unprecedented way; not only were they becoming autonomous actors within states, breaking states’ monopoly of legitimate violence, but they were also challenging their borders and sovereignty (Stanfield 2013). What had been two key Arab nationalist powers, Iraq and Syria, became, with the Arab Uprising, an interconnected field of sectarian contestation across which trans-state sectarianised groups moved back and forth as the power struggle dictated. State borders and ruling regimes (of the other sect) were contested in an utterly unprecedented way. Sunni fighters from across the region and beyond swarmed into Syria to fight the apostate regime that was killing Sunnis; in reaction, Iran mobilised Iraqi and Afghan Shia militias (Knights 2012; Tamimi 2015). The collapse of Syrian and Iraqi state control over their territories allowed the ISIS movement to seize control over wide areas of western Iraq and eastern Syria, declaring the abolition of the Syrian–Iraqi border as part of the construction of a transnational “caliphate” that framed the Shia as the main immediate enemy. At the states-system level, sectarianism precipitated a bipolarisation of state alignments: all states were under normative pressure to take sides along sectarian lines.

### Intra-sectarian contestation and the re-shifting of the regional power balance (2015–18)

If the main axes in the early Uprising years had by 2013 taken on a sectarian Sunni–Shia bipolarisation, this was soon diluted by growing fragmentation in the “Sunni” camp at both state and

non-state levels. This resulted from inter-Sunni rivalry and the overreach of several Sunni state actors.

First, inside the failing states, intra-Sunni contestation began, in which the radicals tended to squeeze out the moderates. Thus in the Syrian civil war the Syrian Muslim Brotherhood and the “Free Syrian Army” were marginalised by jihadists who then embarked on internecine battles. Rival jihadist movements such as Ahrar as-Sham battled for supremacy with Jabhat an-Nusra, as did the latter with ISIS, despite their similar ideologies.

Second, three years after the Uprising, Turkey’s bid for regional hegemony on moderate Islamist grounds had run aground on the rocks of the Syrian conflict. Erdoğan had envisaged installing a client Muslim Brotherhood-run Islamist democracy in Damascus, but he grossly underestimated the tenacity of the Asad regime, bolstered by its allies, Iran, Hizbollah and Russia. By 2014, Turkey appeared impotent even to manage the spillover from the Syrian crisis – refugee flows, Kurdish empowerment – on its borders. In deploying Sunni Islamic identity and backing the jihadists against Asad, Ankara had contributed to the radical sectarianisation that was destabilising the region. Indeed its tolerance, if not encouragement of ISIS provoked blowback against it once ISIS turned against Turkey. Turkey was also soon on bad terms with other Sunni states after objecting to the Saudi/UAE-backed military overthrow of President Morsi in Egypt and to Egypt’s subsequent moves to isolate Hamas in Gaza. When the Muslim Brotherhood had seemed to be mounting to power regionally, Turkey’s “no problems” strategy towards its neighbours and stance as a democratic Islamist hegemon in the Arab world had given it considerable reserves of soft power; but its regional position was debilitated by the marginalisation of the Brothers by both secularist and jihadist opponents, by the backlash against Turkish sponsorship of Sunni jihadists in Syria (notably the United States’ co-optation of the Syrian Kurds against ISIS), and by Ankara’s involvement in protracted warfare against the Kurds. Turkey’s military intervention, on the other hand, had carved out a Turkish sphere of influence in northern Syria but also further embroiled it as a partisan in the Syrian conflict.

In parallel, Saudi Arabia under its new King Salman and his son had ambitions to make Riyadh a more muscular power capable of counter-balancing Iran. It relied on its wealth to co-opt

allies and to “buy” soft power via pan-Arab media and trans-state educational and charity networks. While its Wahhabi version of Salafism, once marginal, had been effectively spread by Saudi-financed activists since the 1970s oil boom, it had nevertheless been contained by rival versions of Islam. In the new world of sectarian rivalry, however, Saudi Salafism came to command greater grassroots support in the region. Also for the first time, the Saudis tried to add hard offensive military power to the equation with their intervention in Yemen. This seemed to check Riyadh’s rising fortunes, for not only did the intervention get bogged down in protracted conflict that made Yemen’s Houthis more dependent on Iran, but also in wreaking great damage on Yemen the campaign seemed likely to generate enduring animosities that would blowback against the Saudis (Reidel 2017).

At the regional system level, each of the Sunni powers was promoting a version of Sunni identity that corresponded to regime interests, increasing against their fellow sectarians. Thus the affinity of the ruling AKP in Turkey with the modernist form of political Islam promoted by the Muslim Brotherhood and Qatar’s similar support put them at odds with the Saudis and the UAE, which, seeing the Brotherhood as a threat to the legitimacy of dynastic rule, branded it a terrorist group. Regime interests also cross-cut sectarian solidarity. Regimes whose interests would be damaged by the pressure for sectarian bipolarisation resisted it, including Egypt, which did not want to see Sunni Islamists empowered, and Oman, which was reluctant to antagonise Iran. Indeed, the al-Sisi regime in Sunni Egypt was brought closer to the non-Sunni Asad regime in Syria by the shared Islamist threat to their secular authoritarian regimes. Qatar’s oversized ambitions were being cut down to size as its main surrogate, the Muslim Brotherhood, suffered multiple setbacks. The crisis of 2017 in which other GCC states sought to isolate and punish Doha for backing the Brotherhood and for its hedging between Iran and Saudi Arabia – a crisis that precipitated a Turkish–Qatari counter-balancing, as well as tilting both states towards Iran – marked another major fracture within what had formerly been seen as a Sunni axis against Iran. These developments underscored how far the normative power of sectarian identities over the foreign policies of Sunni states was being over-ridden by regime/state interests – as realists would have predicted.

Iran recovered its position in the regional power balance, as

much from its rivals' mistakes as its own successes. It mobilised cross-state Shia militias and demonstrated its prowess in asymmetric warfare. For the Shia, there was no alternative regional leadership hence the main issue dividing them was whether Shia in other states such as Iraq or Lebanon would give political allegiance to Iran or to their own states. Those who saw Iran's *velayat al-faqih* as a transnational leadership had to contend with more "national" versions of Shiism, such as the moderate version promoted in Iraq by Ayatollah Sistani and the politicised populist version of Muqtada as-Sadr in the same country. But all Shia were driven together by the threat from Sunni *takfiris*, who legitimised killing them, and Iranian leadership was indispensable to the common defence. It was the greater solidarity of the Shia compared to the growing divisions among Sunnis, as well as the targeting of the Sunni ISIS movement by global powers, that allowed the Shia bloc to compensate for its considerable demographic inferiority and, indeed, to recover the initiative in the later post-Uprising power struggle. Iran's positioning as the major power-broker in Syria, Lebanon and Iraq, whether via its allies or its forces on the ground, had given, by this period, a new material reality to the "Shia Crescent". If Iran benefited from the "under-balancing" of the Sunni states against it, as Gause (2016) argues, it is because the Shia–Sunni divide had become increasingly cross-cut and diluted by the Islamist–secular and intra-Sunni cleavages, and because the different factions backed by Sunni states in the proxy wars had become rivals for power within those states. The Iranian advances provoked attempts at counter-balancing by the United States under Trump, forcing Iran in turn into greater reliance on Russia, particularly in Syria, where their interests were aligned but not identical.

### **Conclusion: material structure over sectarian agency**

The sectarian surge in the Middle East was, in the first instance, an outcome of regional geopolitics: that is, of the interrelation of identity-promoting agents with the multipolar structure of regional politics, notably the enduring tendency for rival stronger states to bid for hegemony in the name of a dominant identity, and for their opponents to counter-balance against them.



However, this struggle was itself precipitated by an extra-systemic intrusion, the US invasion of Iraq. This, in deconstructing the Iraqi state, inflamed sectarian civil war that spilled over into regional rivalries in which sectarianism was instrumentalised. A further string of (at least partial) state failures precipitated by the Arab Uprisings created further power vacuums in which states instrumentalised sectarianism in “competitive interference”, by which they sought to affect outcomes in key states that were thought likely to affect the regional power balance, notably Syria and Bahrain.

Although instrumentalised, it does not follow that these sectarian identities were artificial. On the contrary, instrumentalisation presupposes the prior existence of authentic, if non-politicised (“everyday”) sectarian differences. But the politicisation and radicalisation of these identities was the outcome of region-wide political struggles, driven by geopolitical forces that seemed to sectarianise identity in dramatic ways. The rise of overtly sectarian jihadist movements, combined with divisive regional media discourse and internal civil wars, created an environment in which the grassroots of sectarian-divided societies, and even the rival regimes that were playing with the fire of sectarianism, came to perceive existential threats in the sectarian “other”.

The impact of sectarianism on the system was to destabilise states, further driving intervention, and to greatly intensify the power struggle in the regional system. In an earlier phase of identity wars, the period of Arab nationalism, actors had deployed media and subversion to overthrow rival governments in what were usually bloodless military coups. Now, by contrast, armed trans-state movements, often state-sponsored, were agents in violent proxy wars that enveloped whole societies along sectarian fault lines. If pan-Arabism had been compatible with a Lockean normative order, sectarianism now set the region on a transition to a Hobbesian system in which unlimited animosity, unconstrained by shared identities, started to become the norm. Although the agency of sectarian actors – jihadist movements and instrumentalising states – was pivotal in the surge of sectarianism, it was the regional structural situation – notably, failing states that lay open to proxy wars – that empowered them, making sectarianism appear a winning card when it had rarely been seen as such before. In normative terms, sectarianism had previously been widely seen as illegitimate; now, those who failed to

align with their sectarian peers became the ones who had to justify themselves. Thus for a period it seemed that sectarian identity might trump individual state interests. This became manifest in the Sunni–Shia bipolarisation of the region.

But sectarianism did not, in the end, manage to transform the regional system. The normative consequences of sectarianisation proved less enduring than the structural dynamic of the multipolar regional system, in which power-balancing “realist rules” came to trump “sectarian rules”. First, attempts by the main state rivals to use exclusivist sectarian identities to achieve regional hegemony provoked robust counter-balancing by those attached to the rival identity (in a way that had not been preordained when inclusive pan-Arab or pan-Islamic identities had been instrumentalised by would-be hegemons largely against outside powers). While this counter-balancing along sectarian lines might have locked the region into sectarian bipolarity, in fact this did not endure. Rather, by greatly deepening instability and chaos and thereby raising the level of threat perceived by all states, radical sectarianism amplified the tendency to self-help in an anarchic system, so that state/regime survival interests overrode sectarian identity and fragmented the “Sunni” camp whose nominal “members” began balancing against each other. The way the whole regional and global order came together to defeat ISIS was symptomatic of the resilience of the multipolar system to this most radical attempt to transform it. Thus although structure – hegemonic rivalry – had initially empowered sectarian bipolarisation, in the end, as the dynamic inherent in the multipolar system reasserted itself, structure was also decisive in constraining the Middle East’s sectarian surge.

In theoretical terms, the Middle East case demonstrates that constructivism is essential to understanding how agents’ identities shape their interests and behaviour in the short term. In the long term, however, as realism argues, the material structure prevails.

## **Abstract på dansk**

Denne artikel undersøger sekterismes rolle i Mellemøstens internationale relationer. Hvordan har sekterisme ændret den måde regional politik udspiller sig på, og hvordan har det regi-

onale statssystem påvirket sekterisme? Artiklen udarbejder en analytisk ramme, som kombinerer konstruktivisme og realisme. Dette viser langvarige, dobbeltsidede aspekter (som materiel magtbalance og identitetskamp) i det regionale statssystem og belyser samtidig interaktionen mellem sekterisme og aktuel regional magtkamp.

## Literature

- Abboud, Samer. 2015. *Syria*. London: Polity Press.
- Barkin, J. S. 2003. "Realist constructivism." In *International Studies Review* 5(3): 325–42.
- Barnett, Michael. 1998. *Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order*. New York: Columbia University Press.
- 1993. "Institutions, Roles and Disorder: The Case of the Arab States System." In *International Studies Quarterly* 37(3): 271–96.
- Brubaker, Roger. 2015. "Religious Dimensions of Conflict and Violence." In *Sociological Theory* 33(1): 1–19.
- Buzan, Barry and Ole Wæver. 2003. *Regions and Powers: the Structure of International Security*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Byman, Daniel. 2014. "Sectarianism Afflicts the New Middle East." In *Survival* 56(1): 79–100.
- Cox, Robert W. 1981. "Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations Theory." In *Millennium: Journal of International Relations*, 10(2): 126–55.
- David, Steven. 1991. "Explaining Third World Alignment." *World Politics* 43(2): 233–56.
- Dodge, Toby. 2014. "Seeking to Explain the Rise of Sectarianism in the Middle East: The Case Study of Iraq." Project on Middle East Political Science. [pomeps.org/2014/03/19/seeking-to-explain-the-rise-of-sectarianism-](http://pomeps.org/2014/03/19/seeking-to-explain-the-rise-of-sectarianism-in-the-middle-east-the-case-study-of-iraq/)
- [in-the-middle-east-the-case-study-of-iraq/](http://pomeps.org/2014/03/19/seeking-to-explain-the-rise-of-sectarianism-in-the-middle-east-the-case-study-of-iraq/)
- Gause, Gregory. 2016. "Why Isn't There an Anti-Iran Alliance?" In *The Gulf's Escalating Sectarianism*, POMEPS Briefing 28, Jan 5. – 2003/2004. "Balancing What? Threat Perception and Alliance Choice in the Gulf." In *Security Studies* 13(2).
- Goodarzi, Jubin. 2011. "Syria and Iran at the Crossroads." In *Muftah*, Nov 30, [muftah.org/?p=2081](http://muftah.org/?p=2081)
- Haddad, Fanar. 2011. *Sectarianism in Iraq*. London: Hurst.
- Haddadi, Anissa. 2011. "The Arab Spring and Islam: Politics, Religion, Culture and the Struggle for Identity." [m.ibtimes.com/the-arab-spring-and-islam-politics-religion-culture-and-the-struggle-for-identity-236538.html](http://m.ibtimes.com/the-arab-spring-and-islam-politics-religion-culture-and-the-struggle-for-identity-236538.html)
- Harkness, Richard and Jeffery VanDenBerg. 1997. "Alignment Theory and Interrelated Threats: Jordan and the Persian Gulf Crisis." In *Security Studies* 6(3): 112–53
- Hijjawi, Aref. 2011. "The Role of Al-Jazeera (Arabic) in the Arab Revolts of 2011." In *Perspectives*, May, Heinrich Boll Stiftung: 68–79.
- Hinnebusch, Raymond. 2016. "The Politics of Identity in Middle East International Relations." In Louise Fawcett (ed.): *The International Relations of the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- 2015. "Structure over Agency: The

- Arab Uprising and the Regional Struggle for Power." In Spyridon N. Litsas (ed.): *The Eastern Mediterranean in Transition: Multipolarity, Politics and Power*. London: Ashgate.
- 2014a. "Historical Sociology and the Arab Uprising." In *Mediterranean Politics* 19(1): 137–40.
- 2014b. "The Arab Uprising and the MENA Regional States System." In *Uluslararası İlişkiler [International Relations]* 11(42): 7–27.
- 2013. "Failed Regional Hegemons: the Case of the Middle East's Regional Powers." In *Journal of Diplomacy and International Relations* 15(2).
- Katzenstein, Peter and R. Sil. 2004. "Rethinking Asian Security: A Case for Analytical Eclecticism." In J. J. Suh, P. J. Katzenstein and A. Carlson (eds.): *Rethinking Security in Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kienle, Eberhard. 1990. *Ba'th vs Ba'th: the Conflict Between Syria and Iraq, 1968–89*. London: I. B. Tauris.
- Knights, Michael. 2012. "Syria's Eastern Front: The Iraq Factor." Washington Institute Policy, July 6, [washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/syrias-eastern-front-the-iraq-factor](http://washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/syrias-eastern-front-the-iraq-factor)
- Lynch, Marc. 1999. *State Interests and Public Spheres: the international politics of Jordan's Identity*. New York: Columbia University Press.
- Malmvig, Helle. 2012. "Coming In From the Cold: How We May Take Sectarian Identity Politics Seriously in the Middle East Without Playing to the Tunes of Regional Power Elites." Project on Middle East Political Science, [pomeps.org/2015/08/19/coming-in-from-the-cold-how-we-may-take-sectarian-identity-politics-seriously-in-the-middle-east-without-playing-to-the-tunes-of-regional-power-elites/](http://pomeps.org/2015/08/19/coming-in-from-the-cold-how-we-may-take-sectarian-identity-politics-seriously-in-the-middle-east-without-playing-to-the-tunes-of-regional-power-elites/)
- Mathiesen, Toby. 2015a. "The Islamic State Exploits Entrenched Shia Incitement." In *Sada*, July 21, [carnegieendowment.org/sada/60799](http://carnegieendowment.org/sada/60799)
- 2015b. *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism*, Cambridge and NY: Cambridge University Press.
- 2013. *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that Wasn't*. Stanford, CA: Stanford University Press
- Mohns, Eric and Andre Banks. 2012. "Syrian Revolt Fallout: End of the Resistance Axis?" In *Middle East Policy* 19(3): 25–35.
- Mufti, Malik. 1996. *Sovereign Creations: Pan-Arabism and Political Order in Syria and Iraq*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Patel, David Siddharta. 2010. "Identity and Politics." In Michelle Penner Angrist (ed.): *Politics and Society in the Contemporary Middle East*. Boulder, CO: Lynne Rienner publishers.
- Posen, Barry. 1993. "The Security Dilemma and Ethnic Conflict." In *Survival* 35.
- Reidel, Bruce. 2017. "Iran Outflanking Saudi Arabia in Yemen." 1 Aug. [al-monitor.com/pulse/originals/2017/08/iran-saudi-arabia-war-yemen-houthis-outflanking.html#ixzz4ocQapWc8](http://al-monitor.com/pulse/originals/2017/08/iran-saudi-arabia-war-yemen-houthis-outflanking.html#ixzz4ocQapWc8)
- Rahim, Ahmad H. 2011. "Whither Political Islam and the Arab Spring." In *The Hedgehog Review*, Fall.
- Rubin, Laurence. 2014. *Islam in the Balance: Ideational Threats in Arab Politics*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Salloukh, Bassel. 2016. "Overlapping Contests and Middle East International Relations: the Return of the Weak State." In *The Gulf's Escalating Sectarianism*. POMEPS Briefing 28.
- 2015. "Sectarianism and the Search for New Political Orders in the Arab World." Middle East Institute, July 17, [mei.edu/content/map/sectarianism-and-search-new-political-orders-arab-world](http://mei.edu/content/map/sectarianism-and-search-new-political-orders-arab-world)
- Salloukh, Bassel and Rex Brynen (eds). 2004. *Persistent Permeability?: Regionalism, Localism and Globalization in the Middle East*. London and New York: Routledge.
- Sorensen, Georg. 2008. "The Case for Combing Material Forces and Ideas in the Study of IR." In *European Journal of International relations* 14(1): 5–32.
- Stanfield, Gareth. 2013. "The Remaking of Syria, Iraq and the Wider Middle East." RUSI Briefing Paper, July.
- Tamimi, Ayman Jawad. 2015. "Shia Militias in Iraq and Syria." Rubin Center, July 29, [rubincenter.org/2015/07/shii-militias-in-iraq-and-syria/](http://rubincenter.org/2015/07/shii-militias-in-iraq-and-syria/)
- Tamlali, Yasmin. 2011. "The 'Arab Spring': Rebirth or Final Throes of Pan-Arabism?" In *Perspectives*, Heinrich Boll Stiftung: 46–9.
- Valbjørn, Morten and Andre Bank. 2011. "The New Arab Cold War: Rediscovering the Arab Dimension of Middle East Regional Politics." In *Review of International Studies*, 38(1): 3–24.
- Varshney, Ashutosh. 2007. "Ethnicity and Ethnic Conflict." In C. Boix and S. Stokes (eds): *Oxford Handbook of Comparative*

*Politics*. Oxford and New York: Oxford University Press.  
Walt, Stephen. 1987. *Origins of Alliances*. Ithaca NY: Cornell University Press

Wendt, Alexander. 1992. "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics." In *International Organization* 46(2).

Zogby, James. 2013. "The Rise and Fall of Iran in Arab and Muslim Public Opinion." *Middle East Online*, [middle-east-online.com/english/?id=57461](http://middle-east-online.com/english/?id=57461)

# Islamisk enhedsdiskurs

## Et studie af sunni-shiarelationer fra britiske shiamuslimers perspektiv

### Nøgleord

muslimer i Storbritannien; sunni-shiarelationer; islamisk enhed; shiaminoritet.

---

**Abstract** Denne artikel undersøger en udbredt diskurs blandt britiske shiamuslimer, som med betegnelsen "islamisk enhed" fremhæver kulturel sameksistens blandt muslimer. Analysen af denne diskurs belyser shiitiske opfattelser af selv og andre samt magtrelationerne inden for islams mangfoldighed. Artiklen placerer denne diskurs inden for en ramme af majoritets-minoritets magtrelationer, hvor shiaislam traditionelt har minoritetsstatus (og i en britisk kontekst som dobbeltminoritet). Derudover identificerer og undersøger artiklen fire strategier inden for denne diskurs, som den argumenterer for, er et forsøg på at redde shiaislam fra sin minoritetsstatus ved at "mainstreame" denne retning. Denne mainstreaming handler dog ikke om at opløse shiaislam i en eksisterende mainstream, men snarere om at normalisere shiitiske særtræk.

---

Therefore, what I want to say is that we should have no doubt, no doubt whatsoever, it should be clear to us that as Muslims, whether we are Shia or Sunnis, any move, any step, any word, any act that we take towards creating problems among Muslims, towards bringing about issues which have been commanded to the history, and trying to create problems, this is something disapproved by Allah, by the Qur'an, by the Prophet, disapproved by the Shi'i Imams themselves, disapproved by 'Ali, disapproved by Husayn.<sup>1</sup>

1. Muhammad Bahmanpour, "The Concept and Importance of Unity", The Global Islamic Awakening Conference, Islamic Centre of England, februar 2012.

Hvordan kan et studie af et foredrag holdt af en shiareligiøs lærd i et shiaislamisk center i London, imod interne muslimske stri-

**Elvire Corboz** er lektor ved Department of Islamic and Middle Eastern Studies, University of Edinburgh. Hendes speciale er kontemporær shiisme, og hun har bl.a. skrevet *Guardians of Shi'ism: Sacred Authority and Transnational Family Networks* (2015). Hun har været tilknyttet forskningsprojektet *SWAR: Sectarianism in the Wake of the Arab Revolts* ved Aarhus Universitet.

digheder, bidrage til vores forståelse af sekterisme? De stigende sekteriske spændinger i og uden for Mellemøsten har i de senere år fået en hel del akademisk og offentlig opmærksomhed. Der har i denne sammenhæng været en tendens til at fokusere på, hvordan modsætninger mellem sunni- og shiamuslimer manifesterer sig. Som Fanar Haddad (2017) har bemærket, bruges begrebet sekterisme meget forskelligt og derfor ofte upræcist, men samtidig gives det ofte en meget negativ klang associeret med had, diskrimination, vold osv. Men faktisk er relationerne mellem sunni- og shiamuslimer mangefacetterede i både fortid og nutid, med skiftende mønstre af eksklusion, tilnærmelser såvel som blot og bar ligegyldighed (Bengio og Litvak 2011a). Perioder med større spændinger, som i dag, indebærer ofte også "antisekteriske" reaktioner (Siegel 2017; i en vestlig kontekst se også Linge 2016 og Takim 2009, 136-9).

Denne artikel søger at ændre fokus fra sunni- eller shiapolitik mod hinanden (se f.eks. Ende 1990; Hasson 2009; Haykel 2011; Litvak 2009; Olsson 2017) til de diskurser blandt britiske shiamuslimer, som fremhæver den kulturelle sameksistens blandt muslimer – benævnt "islamisk enhed". Analysen af disse diskurser har til formål at belyse shiamuslimers forståelse af sig selv og andre og magtrelationerne inden for islams mangfoldighed.

Ligesom diskurser og praksisser, som søger konflikt, kan sådanne økumeniske initiativer være politiske instrumenter for religiøse og politiske eliter. I sin bog om den tumultariske historie om tilnærmelsen (*taqrib*) mellem al-Azhar – hjertet i sunni-islamisk akademisk lærdom og religiøs autoritet – og shialærde gennem det 20. århundrede har Rainer Brunner (2004) vist, hvordan aktørerne i den økumeniske bevægelse ikke kun var teologisk og retsligt motiverede, men også var under indflydelse af og havde indflydelse på de politiske strømninger i deres samtid. Den politiske instrumentalisering af *taqrib* nåede nye højder efter den iranske revolution i 1979. Lige siden sin grundlæggelse har Den Islamiske Republik Iran brugt *taqrib* som et udenrigspolitisk middel (Buchta 2001; Van den Bos 2018). Saudi-Arabien har ligeledes støttet visse *taqrib*-aktiviteter, sideløbende med antishiapolitikker, som en strategi i rivaliseringen med Iran om det islamiske lederskab. Den diplomatiske afspænding mellem de to lande i 1990'erne havde positive "bivirkninger på det religiøse niveau", men de forsonlige gestusser i for-

hold til den anden trosretning var politiske fremfor egentlig teologisk-juridisk tilnærmelse (Brunner 2004, 376-9). Et andet væsentligt økumenisk initiativ var Amman Budskabet i 2004, som var støttet af Jordans monarki i et forsøg på at styrke dets egen position såvel nationalt som regionalt og internationalt (Browsers 2011; Gutkowski 2016).

Et rent instrumentalistisk perspektiv, som fokuserer på politiske strategier, overser imidlertid væsentlige aspekter af sådanne økumeniske initiativer. I tråd med en mere konstruktivistisk tilgang bør disse initiativer også ses i lyset af bredere interne og eksterne processer. Ideer om *taqrib* dukkede op henimod slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, som en del af nye intellektuelle tendenser, såsom islamisk modernisme og pan-islamisme (Ende 2012). F.eks. var skiftet i shiitisk reformtænkning fra shiapartikularisme til islamisk universalisme en del af det libanesiske og irakiske religiøse establishments svar på modernitetens udfordringer. Reformlærde besvarede modernistiske og sekulære ideer blandt shiitiske lægfolk ved at fremhæve en "renset" og progressiv ide om islam for alle (Machlis 2014).

På samme måde kan de aktuelle økumeniske initiativer blandt britiske shiamuslimer belyses ud fra forskellige perspektiver. Fremstillingen af islamisk enhed, som denne artikel fokuserer på, udgår især fra, hvad jeg vil kalde "Iran-orienterede" institutioner i London. Med et instrumentalistisk blik kunne dette analyseres som en transnational manifestation af den islamiske republiks politiske brug af *taqrib*. Men i stedet for at fokusere på den instrumentelle dimension vil jeg i denne artikel analysere konstruktionen af denne shiitiske diskurs om islamisk enhed i en bredere kontekst og i lyset af shiismens minoritetsstatus.

Shiamuslimer vurderes at udgøre 10-15% af verdens muslimer og nogenlunde den samme andel af britiske muslimer (PEW 2009, 39-41). Minoritetsstatus er imidlertid ikke kun et spørgsmål om antal. I tråd med sociologiske definitioner må det også ses i sammenhæng med magtrelationer. Altså er shiismens minoritetsstatus relateret til sunniislams position som "mainstream" og dermed til shiaislams egen position som alternativ. Desuden har sunnimajoriteten magt til at definere shiaminoriteten og til at bestemme dens status og de indbyrdes relationer. Sociologisk set gælder dette både forsonende og fjendtlige attituder over for shiamuslimer. Som et yderligere tegn på ulig-



hed i relationerne mellem majoritet og minoritet kan shiamuslimer vanskeligt opnå sunnimuslimers magt til inkludere og ekskludere, i hvert fald ikke med samme vægt. Ud over disse generelle forhold for magtbalancen mellem sunni- og shiamuslimer og majoritets-minoritetsrelationer er det også relevant at inddrage de særlige forhold for en islamisk enhedsdiskurs i Storbritannien, som denne artikel omhandler. I denne ikkemuslimske kontekst er shiaislams minoritetsstatus skærpet endnu mere. Shiamuslimer udgør en "minoritet inden for minoriteten" (Sachedina 1994; Scharbrodt 2011), omend en internt heterogen minoritet (Scharbrodt 2018). I det større samfund er de samtidig en usynlig underminoritet, og den muslimske befolkning ses generelt som en homogen helhed defineret med udgangspunkt i sunniislam.

På denne baggrund vil jeg argumentere for, at den islamiske enhedsdiskurs blandt britiske shiamuslimer er et forsøg på at adressere og udfordre shiaislams minoritets- og underminoritetsstatus og dermed også på at gøre op med magtrelationer inden for islam. Mit argument bygger på en tematisk analyse af en serie foredrag, der omhandler intramuslimske relationer. Jeg vil fremhæve fire centrale temaer, som kan udledes af disse foredrag, og som fungerer som diskursive strategier, der skal gøre shiaislam "mainstream", ikke for at opløse shiaislam i "mainstream sunniislam", men snarere for at normalisere shiaislamske særtræk som mainstream.

## Sunni-shiarelationer i Storbritannien

Vores viden om relationerne mellem sunni- og shiagrupper i Europa generelt og Storbritannien specifikt er fortsat meget begrænset. Muslimer har en lang historie som en del af Storbritannien, men denne synes ikke at have været præget af intrareligiøs konflikt. Der har været sporadiske rivaliseringer og spændinger, men de må vurderes med sund skepsis. F.eks. har McLoughlin (2005) identificeret et tilfælde fra sidst i 1990'erne, hvor et sunnimoskeprojekt mødte modstand fra ledelsen i en shiamoske. Ved nærmere undersøgelser viste det sig dog, at denne moskekonflikt ikke var religiøst motiveret, men snarere skyldtes konkurrence om bestemt jord.

I de senere år har der dog været problematiske udviklinger,

som inkluderer offentlige manifestationer af antishiisme. Ifølge et studie fra et akademisk center tilknyttet det (shiaislamiske) al-Khoei Foundation (Clarkson 2013, 13-4) var en demonstration afholdt i London i midten af 2013 en afgørende hændelse. Demonstrationen fandt sted i forbindelse med den syriske krise og på initiativ af en muslimsk aktivist, der senere blev dømt for at støtte Islamisk Stat. Som det også blev bemærket i britiske medier (Elgot 2013b), viste demonstrationen et banner med teksten "shia er islams fjender", og lignende slogans blev råbt under demonstrationen, hvor også en shiamuslimsk forbipasserende blev slået ned af en gruppe demonstranter. Der har været andre anti-shiahændelser, f.eks. (graffiti)angreb mod shiamoskeer og døds-trusler mod shiareligiøse ledere (Hanif og O'Neill 2015a; Hanif og O'Neill 2015b). Sådanne hændelser giver grobund for en følelse af usikkerhed blandt shiamuslimer, også selvom de faktiske motiver for sådanne angreb bør undersøges grundigt frem for blot at antage, at de (kun) er udtryk for sekterisk had.

Et andet fænomen, som både kan betragtes som en manifestation af, såvel som en grund til sunni-shiaspændinger, er udsprelsen af sekterisk propaganda fra "hadprædikanter" (Clarkson 2013, 23-4). I 2013 fik to højtprofilerede sager med henholdsvis en sunni- og en shiaprædikant en del medieopmærksomhed. Det første tilfælde (Elgot 2013a; Milmo 2013) angik en rundrejse i Storbritannien foretaget af Mohamed al-Arefe, en saudisk religiøs lærd kendt for sin antisekteriske retorik (Siegel 2017, 175). Det er uklart, hvorvidt han brugte den slags propaganda i sine foredrag på denne rundrejse, men al-Arefe blev i 2014 forment adgang til Storbritannien på grund af sin støtte til jihad i Syrien. Også Degli Esposti (2018, 20) beretter fra sit feltarbejde blandt Londons irakiske shiamuslimer om en bekymring hos en af sine informanter over den måde, en fremtrædende sunnimoske har givet plads til talere, der opfattes som stærkt antishia. Den anden højtprofilerede sag drejer sig om den shiitiske lærde Yasser Habib. Habib er berøgtet for sine nedsættende bemærkninger om islams første kaliffer og andre figurer særligt værdsat af sunnimuslimer, og i sit hjemland Kuwait er han tidligere blevet dømt og frataget sit statsborgerskab. Den måde, han i 2013 åbnede en moske i den engelske by Gerrards Cross, skabte bekymring (Milmo 2013). Antisunni- og antishiapropaganda spredtes også på sociale medier (Clarkson 2013, 25-6).

Sunni-shiarelationer påvirkes også af negative forestillinger og stereotyper, som shia- og sunnimuslimer har om hinanden. Dette er udbredt i Storbritannien enten pga. sekterisk propaganda eller uafhængigt heraf. At sådanne stereotyper findes er blevet dokumenteret i en undersøgelse foretaget blandt muslimske universitetsstuderende (Thorne and Stuart 2008, 49-51), omend spørgsmålene i denne undersøgelse muligvis er metodologisk problematiske. Ifølge Olsson (2017) kan stereotyper potentielt udvikle sig til mere konkret og voldelig handling, omend Larsson (2016) pointerer, at effekten af stereotyper sandsynligvis afhænger af andre sociopolitiske faktorer i en given kontekst.

En anden udvikling, som er blevet bemærket af det gryende akademiske fokus på shiaislam i Storbritannien, er øget shiamuslimsk selvbevidsthed. Ifølge Degli Esposti (2018) har den massive stigning i antallet af steder, hvor shiamuslimer kan bede og udføre deres religiøse praksis, såvel som skoler og velgørenhedsforeninger i det nordvestlige London, medført en "sekterisering af rum", som medvirker til konstruktionen af en stærk shiamuslimsk identitet. Hvis denne sekterisering af rum også isolerer shiamuslimer fra andre muslimer i London (ibid.), er der behov for mere forskning i, hvordan (u)bevidst adskillelse (Clarkson 2013, 29) eller simpelthen ligestyldighed kan påvirke relationerne mellem sunni- og shiamuslimer.

Selvom det kan være vanskeligt at måle en faktisk forværing af forholdet mellem sunni- og shiamuslimer i Storbritannien, er der – i hvert fald i dele af det muslimske miljø – en øget bevidsthed om, at det er et emne, som det er nødvendigt at tage op. Intrareligiøse og antisekteriske initiativer er vundet frem. Det kan være alt fra at arbejde for den muslimske paraplyorganisation MINAB (The Mosques and Imams National Advisory Board) over at støtte intramuslimsk samarbejde, fælles udtalelser fra sunni- og shiainstitutioner som svar på sekterisme til aktiviteter som skal bringe sunni- og shiamuslimer sammen, såsom fælles *iftar* når fasten brydes under Ramadan (Clarkson 2013, 30-3; Bowen 2014, 160-2). Konferencer og foredrag, der som i denne artikel diskuterer islamisk enhed, er et initiativ målrettet det shiamuslimske samfund.

## En islamisk enhedsdiskurs i Storbritannien, dets entreprenører og dets publikum

Den islamiske enhedsdiskurs i Storbritannien har rod i to relaterede shiamuslimske institutioner i London – Islamic Centre of England (ICE) og Ahlul-Bayt Islamic Mission (AIM). ICE og AIM er hvad jeg vil kalde Iran-orienterede institutioner. Det vil sige, at de er forbundet med og fremhæver Irans øverste leder Ali Khamenei. ICE blev etableret i 1995 og fungerer som Khameneis officielle repræsentation i Storbritannien. AIM er i højere grad et græsrods- og ungdomsinitiativ, som også er inspireret af Khameneis lederskab og sandsynligvis modtager støtte fra ham. I efteråret 2016 opstod en konflikt mellem ICE og AIM, men inden da organiserede de mange fælles arrangementer, ligesom AIMs egne arrangementer ofte fandt sted hos ICE, idet AIM ikke har egne lokaler.

Forskellige begivenheder organiseret af ICE og AIM har skabt mulighed for foredrag om islamisk enhed. Det bør bemærkes, at de to institutioner ikke synes at have en formel og konsistent strategi vedrørende islamisk enhed, men at dette emne er blevet adresseret ad hoc som en del af forskellige arrangementer. Jeg har i arbejdet med denne artikel undersøgt ICEs og AIMs online videoarkiver og udvalgt optagelser af engelsksprogede foredrag med en titel, der eksplicit relaterer til studiet af sunni-shiarelationer, f.eks. ved at bruge ord som enhed, *umma* (det muslimske fællesskab) og broderskab, såvel som sekterisme. Tidsrammen for mit udvalg er perioden efter de arabiske revolter i 2011 og frem til 2018, en periode som er kendetegnet ved en bølge af sekteriske spændinger i og uden for Mellemøsten. Mit udvalg af foredrag – et lille dusin i alt – skal ikke opfattes som udtømmende, men udgør et repræsentativt udsnit til en kvalitativ analyse af særlige temaer i den islamiske enhedsdiskurs, som den fremlægges i ICE og AIM.

Nogle af de udvalgte foredrag blev afholdt som en del af en række konferencelignende arrangementer. I februar 2012 afholdtes “Global Islamic Awakening Conference” – med henvisning til det såkaldte Arabiske Forår – bl.a. med et foredrag med titlen “The Concept of Unity in Islam”. Denne konference blev afholdt i anledning af to begivenheder, som hvert år markeres af ICE og AIM, og som dette år fandt sted på samme tid.

Den ene af disse er “Enhedsugen” (Week of Unity), som blev

lanceret af Den Islamiske Republik Iran i 1982 for at bidrage til enhed mellem muslimer i anledning af profeten Muhammads fødselsdag. Et andet foredrag var en del af konferencen “Muhammad (saw): Prophet of Peace, Justice and Mercy”, som blev afholdt under Enhedsugen i januar 2015, få dage efter angrebet på Charlie Hebdo i Paris.

Den anden begivenhed, som ICE og AIM fejrer hvert år i februar, er årsdagen for den iranske revolution. I 2015 var temaet for konferencen “A Revolution against Extremism and Sectarianism” – de to begreber forbindes ofte med hinanden og flyder somme tider sammen.

ICE og AIM har også organiseret konferencer hvert år i juni ved årsdagen for Ayatollah Khomeinis død. I 2014 havde denne konference temaet “Imam Khomeini’s personality and the future of Muslim Ummah”, og et af foredragene handlede om ideen om islamisk enhed i ayatollahens tænkning.

Konferencer har også været organiseret i forbindelse med særlige datoer i den shiareligiøse kalender, og også her har der været foredrag om islamisk enhed. Dette var f.eks. tilfældet på konferencen “A Unified Ummah Preparing for the Saviour”, som blev afholdt i 2013 i anledning af den tolvte shiaimams fødselsdag.

Ud over disse konferencelignende arrangementer har ICEs nu ophørte “Thought Forum” og AIMs “Platform Series”, som begge var interaktive diskussionsfora omkring nutidige islamske spørgsmål, haft adskillige møder om sunni-shiarelationer. Disse møder har haft åbningsforedrag med titler som “Denomination in Religions”, “Sunni, Shia Difference”, “Brotherhood in Islam”,<sup>2</sup> “The Event of Ghadeer: Divisive or Unifying”, “Should we celebrate Milaad un-Nabi?”, og “Unity and the Sectarian Divide: Do We Really Believe in Islamic Unity?” Disse blev efterfulgt af spørgsmål fra salen, men da spørgsmålene ikke altid er del af videoptagelserne, er de ikke taget med i denne artikel.

Den islamiske enhedsdiskurs kan beskrives som en elitediskurs. Talerne i de udvalgte foredrag – som man kunne kalde islamiske enhedsentreprenører – har lederstatus i det shiamuslimske miljø i London. De er næsten alle sammen religiøst lærde. Et af foredragene blev afholdt af ICEs direktør Dr. Muhammad ‘Ali Shomali, og flere andre af Sheik Bahmanpour, der kan betragtes som centrets næstvigtigste lærde. Endnu et foredrag blev afholdt af en af centrets andre sheiker, Ahmed Haneef. ICEs og AIMs arrangementer har også haft gæstetalere på listen. Ikke

2. Sunni-shiaforhold blev ikke omtalt i selve dette foredrag, men under den efterfølgende spørgerunde.

alle disse kan siges at være "Iran-orienterede". F.eks. er Sayyid Muhammad al-Musawi en vigtig religiøs lærd i London og tilhører et netværk forbundet med det traditionelle klerikale lederskab i Najaf, Irak. Det er værd at bemærke, at et af de udvalgte foredrag blev afholdt af en lægmand, Alexander Khaleeli. Han har gennemført uddannelsesforløb på religiøse seminarier, men bærer ikke det typisk klerikale antræk (kåbe og turban).

Hvor foredragene om islamisk enhed er produceret af medlemmer af den klerikale elite i London, er de målrettet lægfolk. På den måde adskiller de sig fra de økumeniske initiativer, som hidtil har været forskningsmæssigt undersøgt, idet disse initiativer primært har været holdt inden for de klerikale kredse. Selvom nogle få sunnimuslimer nu og da kommer til ICEs og AIMs arrangementer, er størsteparten af tilhørerne til foredragene shiamuslimer fra London (interview med 'Ali Shomali 2018; interview med Muhammad Bahmanpour 2017). Det vil sige, at den islamiske enhedsdiskurs er orienteret indadtil mod det shiamuslimske samfund.

Ligesom andre former for islamiske prædikener har foredragene om islamisk enhed en didaktisk funktion. På den ene side ønsker foredragene at fremhæve intramuslimsk sameksistens for de britiske shiamuslimer selv. Selvom det ikke omtales direkte, er et relateret mål i denne sammenhæng at give et modnarrativ til den antisunni-retorik, som på den britiske scene fremføres af kendte shiafigurer som Yasser al-Habib. På den anden side er foredragene optaget af behovet for at give shiamuslimer gode argumenter i diskussioner med sunnimuslimer om islam generelt og shiaislam specifikt. Derfor kan den interne minoritetsdiskurs om islamisk enhed også have betydning uden for det shiamuslimske fællesskab.

## **Reformulering af shiaislams minoritetsstatus gennem islamisk enhed: fire diskursive strategier**

Den tematiske analyse af disse foredrag peger på fire diskursive strategier, som tilsammen kan ses som et forsøg på at adressere og reformulere shiaislams minoritetsstatus. Den ene diskursive strategi insisterer på shiaislams ikkesplittende karakter. En anden strategi, som er meget fremherskende i disse foredrag, understreger lighederne mellem sunni- og shiaislam. En tredje dis-

kursiv strategi fokuserer på sunniislam og fremhæver de interne forskelligheder inden for sunniislam. En fjerde strategi består i at foreslå en ny opdeling af muslimer, som rækker ud over den almindelige klassifikation af sunnimajoritet og shiaminoritet.

### Enhed som kernen i shiaislam

Den første diskursive strategi er indadvendt på den måde, at den henviser til shiitisk tradition i et forsøg på bekræfte shiaislams ikkesplittende karakter. Ved at portrættere shiaislam som en tradition, der beskytter enheden i ummaen, er håbet at korrigere den opfattelse, at shiaislam som minoritetsretning i sin hele oprindelse er ansvarlig for at splitte islam.

Kernen i den shiitiske tradition er de tolv imamers praksis (sunna). Ifølge shiamuslimer er disse imamer de legitime efterfølgere som religiøse og politiske ledere efter profeten Muhammads død. Diskursen om islamisk enhed fremhæver imamerne eksempel som bevis på deres dedikation til princippet om enhed. I sin forelæsning henviser al-Musawi (2012) f.eks. til de to første imamer, Imam Ali og hans søn Imam Hasan. De gjorde et "stort offer", som det omtales, da de gav afkald på deres krav på politisk lederskab til fordel for henholdsvis kalifferne Abu Bakr og Mu'awiyya. Dette gjorde de for at undgå et ellers sandsynligt sammenbrud for det gryende muslimske fællesskab: "Only and only for the sake of saving Islam!" (ibid). At trække på disse imamers eksempel er en måde at vise shiaislam som fredselskende og ikkesplittende, idet disse imamer bedst repræsenterer shiismens kvietistiske retning (McEoin 1984, 18).

Det er straks vanskeligere at lave den samme pointe med Imam Husayn. Han er et arketypisk eksempel på modstand mod det sunnimuslimske umayyadestyre; en modstand, som kulminerede med hans martyrium i slaget ved Kerbala i 680. Et par af foredragene (al-Musawi 2012; Bahmanpour 2012) adresserer dog dette direkte. De fortolker Imam Husayns bevægelse på en måde, som kan støtte enhedsparadigmet, omend på to forskellige måder. Al-Musawi foreslår, hvad man kan kalde en defensiv fortolkning af Husayns holdning. Først redegør han for, hvordan imamen det første årti forholdt sig passivt og således overholdt den aftale, som hans bror havde indgået med Mu'awiyya, den første umayyadecalif, da denne havde vundet magten fra ham.

[Imam Husayn] was also knowing that fighting with Mu'awiyya could lead to the collapse of the Muslim community. And all what he did, was to save Islam. Imam Husayn dealt with his opponents, who came to kill him, [as all] belonging to the same umma. [...] Look at the extent of the one umma aspect. One umma remains one umma, up to the end (al-Musawi 2012).

Men, fortsætter han, “when they physically come and kill you, then you must defend yourself.” (ibid). Dette portræt af Husayns reaktion på – snarere end skaber af – intern strid indebærer, at det ikke er ham, der kan bære ansvaret for splittelsen.

Den anden taler, Bahmanpour (2012), foreslår en mere aktivistisk læsning af Husayns bevægelse, men med det mål at blotlægge dens sande natur. Han afviser enhver fortolkning af Husayns opstand som en sekterisk kamp:

Now sometimes the example of Husayn is brought up: okay, he fought against the Sunni ruler, so we have to stand and follow Imam Husayn. [But] who says that he fought against the Sunni ruler? Who says that he ever in his life mentioned one thing that just hints at a sectarian issue? Never ever. (ibid)

Det Husayn gjorde var snarere “to bring the umma together against oppression” (ibid). Ifølge denne læsning havde Husayn ikke alene ingen sekterisk motivation. Ved at bekæmpe umayyadekaliffen Yazid arbejdede han aktivt for at samle det muslimske samfund.

Denne første diskursive strategi har et stærkt didaktisk potentiale for foredragenes publikum. Imamerne er figurer fra fortiden, men de er fortsat aktive rollemodeller for samtidige shiamuslimer (Deeb 2006). Ved at fremhæve deres eksempel i kampen for at bevare muslimernes umma opfordrer denne diskurs til aktivt at arbejde for islamisk enhed. Imamerens pacifistiske og enhedsorienterede attitude er netop relevant på grund af den forfølgelse, de selv oplevede under sunnimuslimske magthavere. En sådan offertænkning i fortid såvel som i nutidige sekteriske spændinger vækker genklang hos mange shiamuslimer. Imamerne har også givet praktiske retningslinjer til lægfolk om intramuslimske relationer. F.eks. lægger både Bahmanpour og al-Musawi i deres foredrag vægt på de instruktioner, som imamerne gav deres følgere om, hvornår man kunne bede med an-



dre muslimer. Med et citat fra en hadith fra den sjette imam: “I tell, for the sake of the unity of the umma, if you go and pray with your Sunni brothers, you will have the reward of prayer with the Prophet peace be upon Him,” konkluderer Bahmanpour (2012): “What clearer statement could they make to clarify what is the position of the Shia towards the unity.” Spørgsmålet om fælles bøn er relevant i en britisk kontekst, hvor muslimer fra forskellige retninger kan komme til at bede sammen, f.eks. på deres studie eller arbejdsplads.

Alt i alt er denne diskursive strategi en første illustration af denne artikels overordnede argument: at shiamuslimeres diskurs om islamisk enhed er et forsøg på at gøre shiaislam mainstream uden at undervurdere eller kompromittere shiaislams særtræk. Fokus på den shiaislamiske tradition kan i sig selv anskues som en måde for shiamuslimer at hævde sig selv. Men eftersom denne tradition støtter det muslimske fællesskabs enhed, er denne selvhævdelse ikke splittende ifølge diskursens egen logik.

### Fællestræk mellem sunni- og shiatraditionerne

Den anden diskursive strategi, som bruges i foredragene om islamisk enhed, er mere udadvendt og betragter shia- og sunnitrosforestillinger og -praksisser i forhold til hinanden. Denne strategi lægger vægt på fællestræk mellem de to retninger inden for islam og betoner samtidig, at der ikke er tale om et homogeniserende projekt. Dette illustreres i et af foredragene, hvor al-Musawi således forklarer:

We never said that unity needs to have photocopies. That all of us will just be a photocopy. [...] Even among those who lived with the Prophet, you never found the same copy, a certified photocopy. No, differences must be there. But, why ignore the common areas? Differences cannot destroy the fact that we still have a lot of common things. (al-Musawi 2012; se også al-Hilli 2013)

På den baggrund kan man sige, at “mainstreaming” ikke handler om at udvande shiaislam i en sunnimajoritets mainstream, men snarere om at ligestille de to retninger.

Denne diskurs fremhæver fællestræk med hensyn til de grundlæggende muslimske trosforestillinger og -praksisser, men også det mere shiaspecifikke. Eksempler på det første angår bl.a.

troens centrale grundprincipper såsom troen på Gud. Både sunni- og shiamuslimer følger ligeledes profeten og Koranen. På samme måde er de fælles om at praktisere islams søjler (al-Musawi 2012; Bahmanpour 2013a). Disse fællestræk er relativt basale, men talerne erindrer alligevel tilhørerne om dem. De adresserer samtidig nogle af de udbredte beskyldninger, der i nogle sunnikredse rettes mod shiamuslimers "afvigende" praksisser. I en (kontroversiel) survey blandt muslimske universitetsstuderende i Storbritannien indikeres det således, at gruppen af ikke-shiitter, som mener, at shiamuslimer ikke er rigtige muslimer og ikke følger Koranen og sunna, er større end dem, der mener, at de gør det (Thorne and Stuart 2008, 50-1). I et foredrag adresserer Bahmanpour (2013a) beskyldningen om, at shiamuslimer følger en anden Koran end sunnimuslimer. Han afviser ikke blot denne påstand som en vildfarelse, men kommer også med et modbevis. Han erindrer således om, hvordan de, der mundtligt har overleveret den hellige tekst, var både shia- og sunnimuslimer, hvilket gør "the Qur'an we have now [...] a combined effort by Sunni and Shia scholars" (ibid). Taleren udruster således sine tilhørere med færdigsyede svar, som de selv kan bruge til at korrigere fejllopfattelser om shiamuslimernes tro.

En anden taler, Khaleeli (2015), brugte endda et arrangement i anledning af profeten Muhammads fødselsdag til at erindre sine tilhørere om, hvordan profeten kan være med til at forene muslimer: "We, as Muslims, whether Sunnis or Shi'as, are all united by our love for the Prophet. We all claim to follow the Prophet" (ibid). Dette foredrag blev holdt kort tid efter Charlie Hebdo-angrebet i januar 2015. I den forbindelse beklagede Khaleeli, "it has taken an event such as this for Muslims to finally start showing concern for the Prophet" (ibid). Det er i den forbindelse værd at hæfte sig ved, hvordan han også talte dunder til sine "shiabrødre og -søstre" for deres tendens til at få alt til at handle om imamerne uden at tildele profeten Muhammad tilstrækkelig opmærksomhed:

There are times when we talk about the prophet, when we look at his life, and unfortunately it seems as though the prophet could be just a supporting character in his own story. We only talk about him when we talk about the hadith of Ghadir, the hadith of Thaqaalayn, the event of Mubahala. What about everything else? (ibid)

Ghadir, Thaqaalayn og Mubahala refererer til tre begivenheder, hvor profeten Muhammad, ifølge den shiitiske fortolkning, tildelede medlemmerne af sin egen familie (*ahl al-bayt*) en særlig status. Som Khaleeli kritiserer i sin tale, påkalder shiamuslimer sig ikke profeten i sin egen ret, men kun når de har brug for at underbygge deres tro på imamernes retmæssige lederskab. De kan derfor komme til at bidrage til de misforståelser, der skabes om dem, såsom beskyldninger om, at de ikke følger profeten, men snarere deres imamer. En sådan selvkritik er imidlertid ikke almindelig, og i mange andre taler er den, hvis noget overhovedet, højest latent.

Diskussioner om fællestræk mellem sunni- og shiamuslimer er ikke begrænset til spørgsmål om de grundlæggende trosforestillinger eller -praksisser. En mere delikat variant består i at fremhæve, hvordan man kan finde et fælles grundlag mellem shia og sunni, selv når det kommer til mere grundlæggende stridsspørgsmål. Villigheden til også at tage fat på nogle af de spørgsmål, der repræsenterer de mere distinkte træk ved shiaislam, viser, at enhed ikke behøver at være ensbetydende med at gå på kompromis med sin shiitiske tro. Et af disse stridspunkter angår episoden i den tidlige islamiske historie, der kendes som al-Ghadir. Ifølge den shiitiske tro refererer dette til det tidspunkt, hvor profeten Muhammad mest tydeligt udpeger sin fætter og svigersøn 'Ali til at være sin efterfølger. Ikke lang tid før sin død erklærer Muhammad, ved et sted kaldet Ghadir Khumm, at "for enhver, der regner mig som deres *mawla*, er 'Ali hans *mawla*". I sunnitraditionen bestrider man ikke, at denne begivenhed har fundet sted. Men den sunnitiske og shiitiske fortolkning af, hvad profeten sagde, er forskellig. Ifølge den shiitiske forståelse, betyder *mawla* "herre", forstået sådan, at profeten overdrager sin autoritet over det muslimske fællesskab til 'Ali. I den sunnitiske fortolkning var profetens ord blot udtryk for hengivenhed og kærlig til 'Ali (Veccia Vaglieri 2012).

I den forbindelse kan det være nyttigt at beskrive argumentationen i Bahmanpours foredrag "Al-Ghadir: Divisive or Unifying?" (2013c). Bahmanpour sætter sig her for at vise, hvordan Ghadir-episoden, trods al uenigheden, rummer et samlende potentiale. Ifølge Bahmanpour er det nemlig muligt at finde en fællesnævner mellem shiitiske og sunnitiske fortolkninger af ordet *mawla*. Det er ideen om "love for 'Ali at least, because all Muslims extend their love to the Prophet" (ibid.). Det afgørende i

denne del af argumentet dekonstruerer også den opfattelse, som ofte fremsættes af shiamuslimer, at sunnimuslimer generelt mangler respekt for 'Ali og *ahl al-bayt*. Som det også anføres af Bahmanpour, er den teologiske implikation af de forskellige fortolkninger af profetens ord relevant. Det henviser således til spørgsmålet om, hvem der har autoriteten til at fortolke Koranen og profetens sunna (ibid). For shiamuslimer er det Imam 'Ali og de andre imamer, som efterfølger ham, men det er sunnimuslimer ikke enig i. Bahmanpours ambition i dette foredrag ligger således på linje med målsætningen i denne anden diskursive strategi, som forsøger at betone fællestrækkene mellem sunni- og shiaislam – herunder kærligheden til 'Ali – samtidig med at man ønsker at undgå en homogenisering.

Ligesom shiamuslimer på intet tidspunkt bliver bedt om at gå på kompromis med deres tro, er der heller ikke noget eksplicit krav i den islamiske enhedsdiskurs om, at sunnierne skal kompromittere deres tro. Det synes at være tilstrækkeligt, at de accepterer shiitiske særtræk. Som det udtrykkes af Bahmanpour i et andet foredrag med titlen "Sunni, Shia Difference" (2013):

So what is that meaningful difference? It is about the authority and spiritual guidance and interpretation of the Qur'an and the Sunna after the prophet. [...] The Sunnis believe that all the companions collectively had this authority – we respect that. The Shia have the view that Ali had a deeper knowledge than the companions. [...] But even though we say there is a meaningful difference, that does not mean that we should kill each other, to combat each other, to weaken each other's position. When I say there is a meaningful difference, it means that we have to discuss it out. We should not argue, we can explain to each other. Each side presents their point of view, and if we don't convince – of course it is very difficult to convince – we just respect each other, that we differ but that we all follow the same book, prophet, and worship. (ibid)

### Sunniernes egen splittelse

Den tredje diskursive strategi fokuserer på sunniislams interne splittelse og opdelinger. Dette bidrager på følgende vis til en

“mainstreaming” af shiaislam: ved at fremstille sunnimajoriteten som fragmenteret formindskes shiaislams status som minoritet. Med andre ord bliver shiismen blot et af mange andre elementer i en mangfoldig islam.

De typer af splittelse inden for sunniislam, som ofte nævnes i foredragene, knytter an til debatter blandt lærde fra den tidlige periode, som siden har udkrystalliseret sig i forskellige retninger. Inden for det teologiske felt finder man bl.a. henvisninger til mutazilitter eller asharitter og til tider maturider og murjiitter. Juridiske splittelser har også ført til fremkomsten og den fortsatte eksistens af fire sunniislamiske lovskoler. Som det nævnes i et foredrag, finder man hos disse sunniskoler derfor også forskellige former for religiøs praksis, hvad angår f.eks. *hajj* og bøn. I lyset af disse juridiske forskelle mellem sunniskolerne følger det logisk, at en forskel mellem shiaskolen og sunniskolerne ikke bør betragtes som mere problematisk (Bahmanpour 2013a). En anden taler, al-Musawi (2012), erindrer sine tilhørere om, at der gennem den muslimske historie er blevet udgydt blod mellem de forskellige skoler: “One of the fights that kept repeating was in Baghdad, between the Hanbali sect and other Sunni sects. Hanbalis attacked the Shaf‘i mosques, and killed the Shaf‘i Sunni Muslims.”

Bahmanpour henviser også i sine taler (2013a, 2013c) til forskellige opfattelser blandt sunnilærde i forbindelse med en diskussion om nogle af stridspunkterne mellem sunni- og shiaislam. Det underliggende formål er at vise, at det er muligt at finde synspunkter inden for sunnitraditionen, som er sammenfaldende med shiitiske opfattelser. Det gælder f.eks. nogle af de tidlige lærdes kritiske opfattelser af Mu‘awiyya, A‘isha og lignende i forbindelse med kampen mod ‘Ali, mens han var kalif. Gengivelser af forskellige historiske beretninger bestyrker yderligere narrativet om, hvordan stridigheder inden for det tidlige muslimske fællesskab ikke blot foregik mellem en protosunni og protoshia lejr: “In the battle of Siffin”, slaget som i 657 blev indledt mod ‘Ali af hans modstandere, “there were 18,000 [Sunni] companions in the camp of ‘Ali, and only 4-5 in the camp of Mu‘awiyya” (Bahmanpour 2013a). Som indikeret i dette citat, fremhæver denne tredje diskursive strategi ikke blot heterogeniteten inden for sunniislam. Den slører samtidig sondringen mellem sunni og shia og bidrager hermed til en “mainstreaming” af shiaislam.

Mens teologiske og juridiske splittelser inden for sunniislam således betones, forbigås shiismens egen interne heterogenitet til gengæld i tavshed i denne islamiske enhedsdiskurs. En undtagelse er en tale med titlen “Denomination in Religions”, hvor Bahmanpour (2013b) anerkender opdelingen inden for shiaislam i tolvere, isma‘ili og zaydi. Men han modificerer dem til at være “historical divisions, rather than divisions based on theology or based on jurisprudence”.

### En ny skillelinje inden for islam

Den fjerde diskursive strategi bygger på en opfattelse af, at islam er opdelt i forskellige grupperinger. Men i stedet for den klassiske sondring mellem sunni- og shiaislam introducerer denne strategi en anden form for skillelinje. Denne alternative konfiguration består af en gruppe, som både tæller shia og sunni, og som kontrasteres med en anden gruppe, der består af sekteriske (sunni)salafister, wahhabitter, *takfiri* (en muslim, som anklager andre for ikke at være sande muslimer) og ekstremister – for blot at nævne de hyppigst nævnte termer i disse foredrag. Denne diskursive strategi tegner således et billede af en ny majoritet inden for islam, som shia er del af, og over for denne finder man så en anden gruppe muslimer, der blot udgør en minoritet.

Etableringen af denne skillelinje inden for islam indebærer to forhold. For det første en distinktion mellem mainstream sunniislam og den mere specifikke salafistiske og wahhabitiske tendens. Denne sondring er ikke unik inden for den islamiske enhedsdiskurs, men findes ofte inden for både shiitiske økumeniske og polemiske diskurser (Buchta 2001, 346-7; Bengio and Litvak 2011b; Zelin and Smyth 2014). Fra et shiitisk perspektiv er det ikke tilfældigt, at netop salafismen og wahhabismen fremhæves og angribes, da der er indbygget en stærk antishiisme i begge disse doktriner (Steinberg 2011). Nutidig online sunnisekterisk polemik stammer således ofte fra disse strømninger (Abdo 2015; Larsson 2016; Siegel 2017; Olsson 2017; se også Linge 2016 vedrørende salafi-websites i Skandinavien), og det samme gælder målrettet vold mod shiitiske grupper i forskellige dele af den muslimske verden.

I denne islamiske enhedsdiskurs fremsættes der flere typer af argumenter til at afvise eller marginalisere den wahhabitiske/

salafistiske “anden”. Disse ideologiske strømninger beskrives således som nye fænomener. Som det forklares af Haneef:

When you look at Wahhabism, it started around the 17th century and only gained international prominence recently, in our lifetime. Until the 1970s, Wahhabism was not widespread in the world as it is today. [...] It is unfortunate, but because many of those who want to be scholars in the Sunni community think that the best place to go to study is Medina, they go there and come back brainwashed [...]. (Haneef 2014)

I forskellige foredrag beskrives deres ideologer og tilhængere endvidere som “snæversynede”, “naive” og “kortsigtede” (al-Musawi, 2012; Bahmanpour, 2012; Shomali, 2016). Bahmanpour har yderligere advaret mod at forveksle deres opfattelser med den mere veletablerede sunnitradition: “Well, you should not judge ideas by what you hear from people. You have to go to the books, and then investigate and find out what scholars of all schools have actually discussed about these issues” (Bahmanpour, 2013a). I et andet argument nedtones wahhabismens og salafismens appel, men uden at ignorere den trussel, som de udgør. Med Haneefs ord udgør de “a minority opinion” selvom de har “a louder voice than everybody else” (Haneef 2014).

Det andet forhold, som denne diskursive strategi søger at bekræfte, er, at shiamuslimer og mainstream sunnimuslimer tilhører den samme gruppe, og at de tilsammen udgør en majoritet. Dette søger de at opnå ved at bruge forskellige negative argumenter, dvs. at denne gruppe ikke er defineret i sin egen ret, men som en direkte kontrast til og derfor også gennem den salafistiske og wahhabitiske “anden”. En type af argument opfordrer til enhed med henvisning til salafisters og wahhabitters antagonistiske holdning til alle andre muslimer. Som det udtrykkes af Bahmanpour (2015): “Wahhabism is a cult against Hanafis, Malikis, Hanbalis, Shafi’is, and Shia. So let’s be together.” På samme måde forklarer al-Musawi (2012): “No doubt we have nowadays very hard type of people who say, Shi’a are *kafir* [vantro]. And even that anyone who does not believe that the Shi’a are *kafir*, that they themselves are *kafir*.” Denne diskurs anerkender endvidere, at sunnimuslimer og ikke blot shiamuslimer har været mål for sunniekstremisme: “By the way we see that our Sunni brothers and sisters have suffered more from the *takfiris* – even more than the

Shia – by numbers” (Abdulghani 2015). Denne forestilling om en fælles lidelse udgør et grundlag for enhed.

En anden type argument består i at konfigurere sunni-shiagruppen som en modsætning til den ekstremisme og vold, som, ifølge denne diskurs, kendetegner wahhabi- og salafimuslimer. Med andre ord er skillelinjen mellem gode og dårlige muslimer. Denne god muslim/dårlig muslim-kategorisering har haft stor indflydelse i den offentlige debat og i policydiskursen såvel som i kulturalistiske læsninger af islam og islamisk terrorisme i Vesten (Mamdani 2004). Muslimske grupper i Europa har i forlængelse heraf tilsluttet sig denne retorik for at medvirke til at skabe et positivt billede af islam i de samfund og i de stater, de lever i. Et eksempel er arrangementet, som blev afholdt i anledning af profeten Muhammads fødselsdag, og som fandt sted i konteksten af Charlie Hebdo-angrebet. Efter at have leveret en kritik af den vestlige offentlige mening om islam (se også Abdulghani 2015) spørger Khaleeli (2015) således:

And why is it that these three extremists are taken to represent Islam more than the ordinary Muslims who showed exemplary heroism in confronting them. What about the Muslim police officer, Ahmad Marabet [who was killed during the attack on Charlie Hebdo]? What about the Muslim employee at the Kosher supermarket who took customers to safety? Why do they represent Islam less than the extremists?

Her portrætteres den gode muslim som ikke blot den sande repræsentant for islam, men også som en, der aktivt arbejder mod de dårlige muslimer.

Andetsteds i foredraget retter Khaleeli opmærksomheden mod de shiamuslimer, der somme tider også kommer til at forveksle sunniislam med muslimsk ekstremisme:

Because when events like this happen, you hear people saying things [...] either in private or on the podium. They say our Sunni brothers are the problem. They say that Daesh is a Sunni phenomenon, that is something particular to Sunni Islam that produces such people. [...] If we give in to this logic, this logic of sectarianism, of division, of harbouring prejudices towards other Muslims because they hold slightly different beliefs than ours,



then the extremists have won, because we have become just like them. (ibid.)

Shiagrupper, som dem Scharbrodt (2011) har studeret i Irland, har f.eks. forsøgt at komme ud af deres usynlige dobbeltminoritetsstatus ved at konstruere et offentligt billede af sig selv som “moderate muslimer”. Herved blandes radikal-moderatsondringen sammen med den generelle sunni-shiadistinktion (ibid.), hvilket netop var, hvad den førnævnte taler advarede mod. I modsætning hertil lægger man i den islamiske enhedsdiskurs mere vægt på, hvordan den gode, moderate muslimske majoritet også består af mainstream sunnimuslimer.

Af det ovenstående står det klart, at konstruktionen af en sunni-shiamajoritet baserer sig på en marginalisering af en muslimsk “anden”. Det bør dog noteres, at denne diskursive strategi ekskluderer de muslimer, som regnes for ekstremister, fra den muslimske majoritet, men ikke fra islam som sådan. Som det bemærkes af al-Musawi (2012): “We believe that those who think we are not Muslims are still Muslims. But they are being misled, misguided.” I den henseende, adskiller talerne i foredragene om islamisk enhed sig ikke fra den generelle tilbageholdenhed, som man finder i klassiske og nutidige shiaislamiske polemiske tekster i forhold til at gribe til *takfir* (Haddad 2018, 2-3).

## Konklusion

Ud fra en præmis om, at økumeniske initiativer kan bidrage til studiet af sunni-shiarelationer, har denne artikel undersøgt, hvordan spørgsmålet om islamisk enhed er blevet diskuteret på den britiske shiitiske scene. Jeg har argumenteret for, at den islamiske enhedsdiskurs, således som den er udtrykt i foredrag, er præget af shiismens minoritetsstatus og dens status som en subminoritet i den britiske muslimske minoritetskontekst. Mere specifikt har diskursen til formål at løfte shiaislam ud af sin minoritetsstatus og føre den ind i majoritetsgruppen via en mainstreamingproces.

De fire distinkte strategier, som har været anvendt til dette formål, kan grupperes i to overordnede strategier. På den ene side finder man en bestræbelse på at nedtone forskelle og splittelser inden for islam. Den første diskursive strategi fokuserer på shiismens samlende og forenende karakter. Den anden stra-

tegi betoner fællestrækkene mellem shiitiske og sunnitiske trosforestillinger og foreslår endda, at det er muligt at finde et fælles grundlag vedrørende nogle af de centrale stridspunkter.

På den anden side er denne mainstreaming af shia også forbundet med en diskursiv strategi, der betoner sondringer og splittelser inden for islam. Men ifølge den islamiske enhedsdiskurs er disse splittelser og sondringer anderledes end den klassiske skillelinje mellem sunni- og shiaislam. Teologiske og juridiske forskelle inden for sunniislam er i fokus i den tredje diskursive strategi. Den fjerde strategi etablerer en ny skillelinje blandt muslimer. Almindelige sunni- og shiamuslimer udgør den moderate majoritet, mens den muslimske minoritet er skabt af en sunni-wahhabi/salafi/ekstremistisk strømning, som netop er kendetegnet ved at have en ekskluderende holdning til shiamuslimer.

Ændrer denne diskurs så de faktiske magtrelationer inden for islams mangfoldighed, herunder den ulige position, som shiismen traditionelt har haft i forhold til den sunnitiske majoritet? I vidt omfang udtrykker diskursen, hvad Fanar Haddad (2011, 26) har betegnet som en selvhævdende – eller “assertive” – form for sekterisk identitet. Der er ikke tale om, at man undviger – eller er ukomfortabel ved – at udtrykke en shiitisk identitet, som ifølge diskursen bør anerkendes uden at blive udvandet i en homogen islam. Haddad sondrer mellem “assertive” og “aggressive” former for sekterisk identitet, hvor den førstnævnte er kendetegnet ved, at den anden sekt er så godt som fraværende, hvorimod den angribes i den anden variant (ibid.). Den islamiske enhedsdiskurs præsenterer et alternativt scenarie, hvor en shiacentrisk selvhævdelse bliver udtrykt gennem en økumenisk position i forhold til sunniislam.

Der er imidlertid et paradoks. Forsøget på at imødegå marginaliseringen af shiaislam til fordel for en mainstreaming sker i vidt omfang i relation og med reference til sunniislam. Ifølge diskursen er shiismens ikkesplittende karakter godtgjort af de shiitiske imamers tilpassende holdning til sunnikalifferne. Det betones, hvordan shiaislam deler grundlæggende trosforestillinger og -praksisser med sunniislam, og hvordan shiaspecifikke synspunkter også finder støtte i sunnitraditionen og hos deres lærde. Endvidere er diskursen om en ny moderat sunni-shiamajoritet skabt gennem en modstilling til en wahhabitisk/salafistisk/ekstremistisk “anden”. Selvom den islamiske enhedsdis-

kurs forsøger at ændre magtrelationerne, kan det konkluderes, at den er funderet på de selvsamme magtrelationer, hvorigennem sunniislam har “defineret” shiismens relation til mainstream. Om denne shiadiskurs også har haft en effekt i praksis er et spørgsmål, som endnu kræver at blive undersøgt.

## Tak

Jeg ønsker at takke alle medlemmer af SWAR-projektet, såvel som den anonyme reviewer, for feedback på denne artikel. En særskilt tak til Thomas Fibiger og Morten Valbjørn for at oversætte artiklen til dansk.

## Abstract in English

This article examines a discourse disseminated on the British Shi‘i scene which promotes a culture of coexistence between Muslims – Islamic unity as it is called. The analysis of this discourse aims to capture a Shi‘i conception of self and others, and of power relations within Islam’s diversity. Situating this discourse in a majority-minority power relations framework in which Shi‘ism traditionally holds the minority (and, in the British context, a double-minority) status, I argue that the discourse constitutes an effort to rescue Shi‘ism from its minority status by “mainstreaming” it. This mainstreaming of Shi‘ism is not about diluting it into the existing mainstream, however. It rather entails a normalisation of Shi‘i specificities. The article identifies four main discursive strategies in the Shi‘i discourse on Islamic unity. One discursive strategy insists on the non-divisive character of Shi‘ism by providing evidence from within the Shi‘i tradition in support of Islamic unity. Another strategy stresses the commonalities between the Sunni and Shi‘i branches of Islam, even identifying common ground with regard to the main stumbling blocks which are at the core of Shi‘i beliefs and practices. A third strategy focuses on the internal divisions within Sunni Islam itself, thereby helping Shi‘ism loose its exceptional character as a sect and presenting it as just one constitutive element of Islam’s diversity. A fourth strategy consists of proposing a new line of division among Muslims that transcends the

common division between Sunni and Shi'i Muslims. It is a new categorisation which singles out the so-called Salafis, Wahhabis, extremists, and the like as a minority, and puts regular Sunnis and Shi'a together in the mainstream majority.

## Litteratur

### Primære kilder

#### Video-foredrag

- Abdulghani, Usama. 2015. "Charlie Hebdo and the Teachings of the Prophet", *Muhammad (saw): Prophet of Peace, Justice and Mercy Conference*, Islamic Centre of England, 11. januar, youtube.com/watch?v=I2ZKy136jCU.
- Bahmanpour, Muhammad. 2015. "Mercy of the Prophet", *Muhammad (saw): Prophet of Peace, Justice and Mercy Conference*, Islamic Centre of England, 11. januar, youtube.com/watch?v=hYP205NDXPo.
- 2013a. "Sunni, Shia Difference", *Thought Forum*, Islamic Centre of England, youtube.com/watch?v=X8epOmcm7Zk.
- 2013b. "Denomination in Religions", *Thought Forum*, Islamic Centre of England, youtube.com/watch?v=xAMSoXPI5Tg).
- 2013c. "The Event of Ghadeer: Divisive or Unifying", *Thought Forum*, Islamic Centre of England, youtube.com/watch?v=rnxulPjJnVvk.
- 2012. "The Concept and Importance of Unity", *The Global Islamic Awakening Conference*, Islamic Centre of England, februar, youtube.com/watch?v=A3OPEa4RRuk.
- Haneef, Ahmad. 2014. "Should we celebrate Milaad un-Nabi?" *The Thought Forum*, Islamic Centre of England, youtube.com/watch?v=5GQ3ZOG7YMw.
- Al-Hilli, Muhammad. 2013. "[Untitled lecture]", *Imam Mahdi*

*Conference (A Unified Ummah Preparing for the Saviour)*, juni, youtube.com/watch?v=K33NqA1rQiQ.

Khaleeli, Alexander. 2015. "A Response to Charlie Hebdo", *Muhammad (saw): Prophet of Peace, Justice and Mercy Conference*, Islamic Centre of England, 11. januar, youtube.com/watch?v=P84OICY8a3U.

Al-Musawi, Muhammad. 2012. "Unity and the Sectarian Divide: Do We Really Believe in Islamic Unity?", *AIM Platform Series*, Islamic Centre of England, 6. oktober, youtube.com/watch?v=Iy3vomD9XTw.

Shomali, Muhammad 'Ali. 2016. "Bias: The Root of Sectarianism, Extremism and Disunity", *Conference A Revolution against Extremism and Sectarianism*, Islamic Centre of England, 7. februar, youtube.com/watch?list=PLD91w\_p7CJ7cVHoLfAupfOkdVMiumCTz&v=SWmGyIYIHDU.

### Interviews

- Bahmanpour, Muhammad. 2017. Interview, London, 31. august.
- Shomali, Ali. 2018. Interview, London, 25. januar.

### Sekundære kilder

- Abdo, Geneive. 2015. *Salafist and Sectarianism: Twitter and Communal Conflict in the Middle East*. Washington D.C.: Saban Center for Middle East Policy The Brookings Institution.
- Bengio, Ofra, and Meir Litvak

- (eds). 2011a. *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- 2011b. 'Epilogue: The Paradox of Sunni Shi'i Relations. In Ofra Bengio and Meir Litvak (eds.): *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bowen, Innes. 2014. *Medina in Birmingham, Najaf in Brent: Inside British Islam*. London: Hurst.
- Brunner, Rainer. 2004. *Islamic Ecumenism in the Twentieth Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*. Leiden: Brill.
- Browsers, Michaëlle. 2011. "Official Islam and the Limits of Communicative Action: The Paradox of the Amman Message", *Third World Quarterly* 32(5): 943–58.
- Buchta, Wilfried. 2001. "Tehran's Ecumenical Society (*Majma' al-Taqrīb*): A Veritable Ecumenical Revival or a Trojan Horse of Iran?" In Rainer Brunner and Werner Ende (eds.): *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*. Leiden: Brill.
- Clarkson, Anya. 2013. *Addressing Sectarianism and Promoting Cohesion in the British Muslim Community: A Preliminary Report*. London: Centre for Academic Shi'a Studies.
- Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Degli Esposti, Emanuelle. 2018. "Fragmented Realities: The 'Sectarianisation' of Space among Iraqi Shias in London." *Contemporary Islam*, online, 1–27. doi.org/10.1007/s11562-018-0425-y.
- Elgot, Jessica. 2013a. "Muslim Leaders Fear Rise in Sectarian Tensions Over Saudi Preacher Mohammad Al-Arefe UK Visit", *HuffPost United Kingdom*, 19. juni, huffingtonpost.co.uk/2013/06/19/saudi-preacher-mohammad-al-arefe\_n\_3465941.html.
- 2013b. "Shia And Sunni Tensions In Syria Threaten To Split British Muslim Community", *HuffPost United Kingdom*, 29. juni, huffingtonpost.co.uk/2013/06/27/shia-and-sunni\_n\_3510862.html.
- Ende, Werner. 1990. "Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution." In David Menashri (ed.): *The Iranian Revolution and the Muslim World*. Boulder: Westview Press.
- Ende, Werner. 2012. "Takrib." In P. J. Bearman, Thierry Bianquis, E.J. van Donzel, and Wolfhart Heinrichs (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden: Brill.
- Gutkowski, Stacey. 2016. "We Are the Very Model of a Moderate Muslim State: The Amman Messages and Jordan's Foreign Policy." *International Relations* 30(2): 206–26.
- Haddad, Fanar. 2018. "Anti Sunnism and Anti-Shi'ism: Minorities, Majorities and the Question of Equivalence." Upubliceret memo til workshoppen "Shi'a and Sunni Islamism(s) in a Sectarianized New Middle East", Aarhus Universitet, 16. marts.
- 2017. "'Sectarianism' and its Discontents in the Study of the Middle East." *The Middle East Journal* 71(3): 363–82.
- 2011. *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. New York: Oxford University Press.
- Hanif, Faisal, and Sean O'Neill. 2015a. "Signs of the Hostility that Sets Shia against Sunni." *The Times*, 14. august, thetimes.co.uk/article/signs-of-the-hostility-that-sets-shia-against-sunni-9nmngwm7lwn.
- 2015b. "Sectarian Hatred at the Heart of British Muslim Community." *The Times*, 14. august, thetimes.co.uk/article/sectarian-hatred-at-the-heart-of-british-muslim-community-9qgpcxcqz2w.
- Hasson, Isaac. 2009. *Contemporary Polemics between Neo-Wahhabis and Post-Khomeinist Shi'ites*. Research Monographs on the Muslim World Series, Series 2, no. 3. Washington D.C.: The Hudson Institute.
- Haykel, Bernard. 2011. "Al-Qa'ida and Shiism." In Assaf Moghadam and Brian Fishman (eds.): *Fault Lines in Global Jihad*. New York: Routledge.
- Larsson, Göran. 2016. "One Cannot Doubt the Potential Effect of These Fatwas on Modern Muslim Society." Online Accusations of Disbelief and Apostasy: The Internet as an Arena for Sunni and Shia Muslim Conflicts." *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 45(2): 201–21.
- Linge, Marius. 2016. "Sunnite-Shiite Polemics in Norway." *FLEKS* 3(1): 1–18.
- Litvak, Meir. 2009. "More Harmful than the Jews': Anti-Shi'i Polemics in Modern Radical Sunni Discourse." In Mohammed Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher, and Simon Hopkins (eds.): *Le shi'isme imamate quarante ans après*. Turnhout: Brepols.
- Machlis, Elisheva. 2014. *Shi'i Sectarianism in the Middle East: Modernisation and the Quest for Islamic*

- Universalism*. London: I.B. Tauris.
- Mamdani, Mahmood. 2004. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books.
- McEoin, Denis. 1984. "Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism." *British Journal of Middle Eastern Studies* 11(1): 18–27.
- McLoughlin, Seán. 2005. "Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31(6): 1045–66.
- Milmo, Cahal. 2013. "Sunni vs Shia... in Gerrard's Cross: New Mosque Highlights Growing Tensions among British Muslims." *The Independent*, 24. juni, independent.co.uk/news/uk/home-news/sunni-vs-shia-in-gerrards-cross-new-mosque-highlights-growing-tensions-among-british-muslims-8671969.html.
- Olsson, Susanne. 2017. "Shia as Internal Others: A Salafi Rejection of the 'Rejecters.'" *Islam and Christian-Muslim Relations* 28(4): 409–30.
- Pew Forum on Religion & Public Life. 2009. *Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*. Washington, DC: Pew Research Center, [pewforum.org/files/2009/10/Shiarange.pdf](http://pewforum.org/files/2009/10/Shiarange.pdf).
- Sachedina, Abdulaziz A. 1994. "A Minority within a Minority: The Case of the Shi'a in North America." In Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idleman Smith (eds.): *Muslim Communities in North America* (New York: State University of New York Press).
- Scharbrodt, Oliver. 2018. "A Minority Within a Minority?: The Complexity and Multilocality of Transnational Twelver Shia Networks in Britain." *Contemporary Islam*: 1–19.
- Scharbrodt, Oliver. 2011. "Shaping the Public Image of Islam: The Shiis of Ireland as "Moderate" Muslims." *Journal of Muslim Minority Affairs* 31(4): 518–33.
- Siegel, Alexandra. 2017. "Twitter Wars: Sunni-Shia Conflict and Cooperation in the Digital Age." In Frederic Wehrey (ed.): *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Steinberg, Guido. 2011. "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008." In Ofra Bengio and Meir Litvak (eds.): *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- Takim, Liyakat Nathani. 2009. *Shi'ism in America*. New York: New York University Press.
- Thorne, John, and Hannah Stuart. 2008. *Islam on Campus: A Survey of UK Student Opinions*. London: The Centre for Social Cohesion, [henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2013/01/islam-on-campus-new.pdf](http://henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2013/01/islam-on-campus-new.pdf).
- Van den Bos, Matthijs. 2018. "The Balance of Ecumenism and Sectarianism: Rethinking Religion and Foreign Policy in Iran." *Journal of Political Ideologies* 23(1): 30–53.
- Veccia Vaglieri, L. 2012. "Ghadir Khumm." In P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden: Brill, [dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM-2439](https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM-2439).
- Wyatt, Caroline. 2015. "Fears Over Deepening Sunni-Shia Divide in UK." *BBC News*, 6. marts, [bbc.com/news/uk-31691120](http://bbc.com/news/uk-31691120).
- Zelin, Aaron Y., and Philip Smyth. 2014. "The Vocabulary of Sectarianism." *Foreign Policy*, 29. Januar, [foreignpolicy.com/2014/01/29/the-vocabulary-of-sectarianism/](http://foreignpolicy.com/2014/01/29/the-vocabulary-of-sectarianism/).

Martin Riexinger

Temasektion

# Gammelt had eller nutidskonflikter?

Et *moyenne durée*-perspektiv på aktuelle sekteriske konflikter

## Nøgleord

sekterisme; sunni-shiakonflikter; historieskrivning; *moyenne durée*; Syrien; Irak; Bahrain

---

**Abstract** Som det ofte er blevet påpeget, har forklaringer på de nuværende sekteriske konflikter i Mellemøsten været præget af to forskellige tilgange, den instrumentalistiske og den primordialistiske. Det primordialistiske fokus på religion giver emiske forklaringer af sekteriske konflikter baseret på doktrinære og rituelle forskelle, men først og fremmest spørgsmålet om Muhammads legitime efterfølgere. Som konsekvens er slaget ved Kerbela blevet betragtet som den afgørende begivenhed i islamisk historie, der kan forklare de nuværende konflikter. Instrumentalistiske analyser indskrænker deres fokus til kendsgerninger i en ramme af få år, eller få årtier. For at overvinde modsætningen mellem disse to positioner retter denne artikel fokus på et mellemliggende tidsniveau, som indtil videre ikke har været begrebsliggjort og derfor ikke har været et centralt emne i debatten om sekterisme. Udgangspunktet er den franske økonomihistoriker Fernand Braudels opdeling af historiske processer i tre forskellige tidsperioder: *longue durée* (langvarige udviklinger, som skaber grundlæggende strukturer), *conjoncture/moyenne durée* (mellemlange udviklinger) og *événements* (kortvarige processer, som fører til enkelte begivenheder). Artiklen her fokuserer på *moyenne durée* som forklaringsramme for de nuværende sekteriske konflikter i Irak, Syrien og Bahrain.

---

Som Malmvig (2015), Dixon (2017) og Valbjørn (i dette temaNnummer) påpeger, har forklaringer af de nuværende sekteriske konflikter i Mellemøsten i lang tid været præget af to forskellige tilgange: den instrumentalistiske og den primordialistiske. Mens instrumentalisme primært fortolker sekterisme som et redskab

**Martin Riexinger** er lektor i Arabisk og Islamstudier på Aarhus Universitet. Han er uddannet i Islamstudier ved Universität Tübingen, fik sin ph.d. i Freiburg med afhandlingen "*Sanā'ullāh Amrītsarī (1868-1948) und die Ahl-i Ḥadīṣ im Punjab unter britischer Herrschaft*" (2002) og sin habilitation i Göttingen med "*Die verinnerlichte Schöpfungsordnung: Weltbild und normative Konzepte in den Werken Said Nursis (gest. 1960) und der Nur Cemaati*" (2010).

for eliten til at aflede folkelig utilfredshed for at fremme egen geopolitiske position eller for at blokere en konkurrerende magts forsøg på at gøre det, så påstår primordialismens advokater derimod, at mellemøstlige samfund er grundlæggende kendetegnet af deres fragmentering i forskellige religiøse og/eller etniske grupper. Skillelinjer mellem dem har ifølge dette argument altid været konfliktfyldte, et aspekt som dog ofte blev skjult igennem undertrykkelse. Men så snart en repressiv institutionel ramme vakler, bryder de fortrængte konflikter frem. Det er åbenlyst, at disse to tilgange bedømmer religionens rolle helt forskelligt: Hvor det religiøse indhold for primordialister er den (alt)afgørende faktor, er det slet ikke relevant for instrumentalister, som bortforklarer emiske, religiøst baserede fortolkninger af sekteriske konflikter med at de er udtryk for "falsk bevidsthed". De mener i stedet, at årsagerne bør søges i politiske og sociale forhold.

Hvor denne diskussion af forskellige vurderinger af religionens rolle har fået en del opmærksomhed, er det i mindre grad blevet diskuteret, hvorvidt de to tilgange argumenterer på basis af to forskellige tidsniveauer, på trods af, at netop dette aspekt belyser to af de vigtigste svagheder ved både primordialisme og instrumentalisme.

Det primordialistiske fokus på religion fører således til, at primordialister accepterer emiske forklaringer på sekteriske konflikter som "ancient hatreds" baseret på doktrinære forskelle, forskelle angående ritualer, men først og fremmest spørgsmålet om Muhammands legitime efterfølgelse. Som konsekvens er slaget ved Kerbala blevet betragtet som den afgørende begivenhed i islamisk historie, der kan forklare de nuværende konflikter (Nasr 2007, 2016). Her skal ikke bestrides, at slaget ved Kerbala – eller mere præcist den shiitiske myte kreeret i forhold til begivenhederne i 680 – har en central betydning for shiitisk selvforståelse. Det kan heller ikke benægtes, at shiiternes fjendtlige attitude over for Muhammads følgere (*ṣaḥāba*), som i mindeceremonier f.eks. i Sydasiens i måneden *muḥarram*, kulminerer i en forbandelse, som sunnitiske retslærde i århundreder betragtede som kætteri, om ikke frafald, fra islam (Riexinger 2004, 266-7; Steinberg 2009). Men at historiske hændelser for mere end 1300 år siden har eller fik sådan en betydning kan ikke i sig selv være en tilstrækkelig forklaring på nuværende konflikter. En sådan mulig kontinuitet må også skulle forklares.

Instrumentalistiske analyser indskrænker deres fokus på



kendsgerninger i en ramme af få år, eller i hvert fald få årtier. Som det vil blive forklaret i analysedelen er det åbenlyst, at regeringer i Syrien og Bahrain brugte en sekterisk mobiliseringsstrategi mod protesterne, som fulgte efter omvæltninger i Tunesien og Egypten i en ramme af det, der engang blev kaldt “det arabiske forår” (Husayn 2015; Leenders 2015). Det samme problem gælder i øvrigt også for historisk sociologi, som er en af de nyere mere nuancerede tilgange til analyse af sekterismen (Valbjørn 2018). Dodge (2014) bruger denne tilgang til at forklare sekterisme i det nuværende Irak. Det kan da heller ikke benægtes, at konflikten i Irak er resultatet af den amerikanske invasion i 2003, hvor orientering mod etnisk-religiøse grupper var en reaktion på sammenbruddet i den statslige orden. Men netop derfor bør spørgsmålet stilles i alle tre tilfælde, hvorfor netop religion har så stærk resonans og dermed bliver brugbar for manipulationsstrategier? Instrumentalistiske og historisk sociologiske forklaringer forudsætter en antagelse om nogle udgangskonstellationer, som de ikke kan redegøre for, og som nødvendigvis er ældre end den tidsramme, som den aktuelle sekteriske mobilisering udspiller sig i (Osman 2015, 8).

## Moyenne durée

For at overvinde dette dilemma vil jeg i denne artikel fokusere på et tidsniveau – *moyenne durée* – som indtil videre ikke er blevet begrebsliggjort i debatten om sekterisme. Dog kan der bygges på et aneligt antal studier, som implicit er baseret på dette (Voss 1987; Nakash 2003; Haddad 2011; Louër 2013; Osman 2015; Goldsmith 2015; Winter 2016).

Udgangspunktet er opdelingen af historiske processer i tre forskellige tidsniveauer, som formuleret af den franske økonomi- og samfundshistoriker Fernand Braudel (1958). Disse tre niveauer er:

- 1) *Longue durée*, langvarige udviklinger, som skaber grundlæggende strukturer
- 2) *Conjoncture/ moyenne durée*, mellemlange udviklinger
- 3) *Evenements*, kortvarige processer, enkelte begivenheder

Et problem med Braudels inddeling er imidlertid, at han aldrig

selv præcist definerede de tre kategorier med hensyn til, hvilken tidsramme de omfatter, og hvordan de forholder sig til hinanden kausalt, hvilket må være en konsekvens af, at han selv ikke var meget interesseret i begivenheder, men primært i *longue durée*. Derudover har han vist mindst interesse for netop det mellemlange tidsniveau, som er denne artikels fokus. I det følgende vil jeg derfor selv definere tidsrammen og formulere en hypotese om det mellemlange tidsniveaus betydning for sekteriske konflikters udvikling. Frem for *conjoncture* har jeg valgt at anvende begrebet *moyenne durée*, som Braudel kun sjældent bruger, fordi det beskriver forholdet bedre end *conjoncture*, som desuden vækker økonomiske associationer.

Artiklens forståelsesramme er, at mens *longue durée* refererer til udviklinger, som er sket i en tidsramme af mange århundreder, og det kortvarige niveau er relateret til processer over 30-40 år, refererer *moyenne durée* til et tidsrum fra ca. år 1800 til i dag. De tre niveauer kan ikke præcist separeres fra hinanden, men overlapper snarere.

De forskellige tidsniveauer implicerer, at individets viden om selvsamme stammer fra forskellige kilder. Mens processer på det kortvarige niveau opleves igennem nyhedsmediernes af aktørerne selv, ligger *longue durée*-processer og -begivenheder langt væk fra den personlige erfaring og bliver primært formidlet gennem formelle kulturelle instanser som statens uddannelsessystem eller religiøse institutioner. Begivenheder i den mellemlange tidsramme formidles gennem de samme formelle kulturelle og institutionelle instanser, men derudover også gennem individernes sociale omgivelser. Hvad familie, vennekreds eller f.eks. lærde i den lokale moske fortæller om, hvad bygninger og institutioner vidner om, kan variere betydeligt fra "officielle" versioner af historien. På denne måde kommunikerer også viden om individets egen position i samfundet i forhold til de statslige institutioner og til de forskellige andre grupper i samfundet. Dette forholds relevans for interdisciplinær forskning i sekterisme skal behandles hen imod slutningen af denne artikel.

Perioden siden ca. 1800 er kendetegnet ved processer, som førte til dannelse af en række stater i deres nuværende form. Det betyder, at den overordnede betydning af den mellemlange tidsramme er, at afgørende forhold for nutidige konflikter blev grundlagt i den nævnte periode. De skal ikke betragtes som udløsende årsager, men som muliggørende årsager for sekteriske

konfrontationer og konflikter. Derudover har anden del af den nævnte periode været kendetegnet ved processer som urbanisering, uddannelsesrevolution,<sup>1</sup> inddragelse af større befolkningsdele i den politiske proces, fremkomst af sekulære ideologier,<sup>2</sup> ideologisering af islam og indføring af massemedier; faktorer, som alle har bidraget til at forme relationer mellem forskellige religiøse grupper.

I denne artikel undersøges tre *moyenne durée*-processer i tre forskellige lande: Irak, Syrien og Bahrain på basis af forskningslitteratur. Valget er motiveret af forskellige grunde. Irak og Syrien er de to af de tre lande, hvor sekteriske konflikter har udviklet sig på den mest voldelige måde, og i modsætning til det tredje, Bahrain, er deres historie i det relevante tidsrum ret godt udforsket. Desuden blev sekteriske relationer formet i disse to lande under meget forskellige betingelser i Osmannerrigets sidste århundrede, i mandatperioden (men dog under to forskellige mandatmagter), og i uafhængige nationalstater, som gik fra to årtiers politisk ustabilitet over til et ba'histisk styre, som beroede på militæret og var domineret af et religiøst mindretal. Bahrain er for det første valgt, fordi landets sunnitiskdominerede monarkiske styre ligesom Ba'ih-styret i Syrien formåede at underminere protesterne i starten af 2011 ved at *frame* dem som udtryk for sekterisk oprør. For det andet er Bahrain valgt, fordi landets styreform, hvis det bliver betragtet i et *moyenne durée*-perspektiv, er undergået langt færre forandringer end f.eks. det syriske, idet det samme dynasti har regeret landet siden slutningen af 1700-tallet, om end i en lang periode underlagt stærkt britisk kontrol.

## Irak

De voldsomme sekteriske konflikter i Irak, som førte til en borgerkrig efter den amerikanske invasion i 2003, bygger på relationer mellem sunnitiske arabere og shiitter, opstået som en konsekvens af mellemlange udviklinger på forskellige områder.

Udgangspunktet er landets religiøse demografi, som i sig selv er resultatet af sekteriske konflikter omkring 1800. Indtil denne periode var de to store tolvershiiitiske lærdomscentre, Najaf og Kerbala, tolvershiiitiske øer, hvis økonomiske basis var donationer og *waqf*-indkomst fra Iran og indiske stater med shiitiske

1. Det omfatter den kvantitative stigning af folk, som har været gennem uddannelsesinstitutioner, såvel som verdslige uddannelsers fremvækst på bekostning af religiøse.
2. Som snarere tog form af populistisk autoritarisme (Hinnebusch 2009) end demokrati.

herskere. De omkringliggende områder var aldrig kommet sig over ødelæggelser under de mongolske invasioner. Landbruget var gået i forfald og var i udstrakt grad blevet tilbagetrængt af nomadisme. Dermed var også det institutionaliserede religiøse liv gået i forfald. Beduinerne blev betragtet som sunnitter, men de viste dog ingen interesse i religiøse studier og var ikke tilknyttet formelle juridiske institutioner. Som Nakash (2003, 25-48) har påvist, skiftede forholdet mellem de to shiitiske lærdomsbyer og den omgivende befolkning betydeligt som følge af den wahhabitiske invasion i de første år af 1800-tallet, hvor Najaf blev besat og Imam Alis grav ødelagt helt i tråd med wahhabiternes radikale fordømmelse af alle stedrelaterede religiøse praksisser. Derefter begyndte de shiitiske lærde at omvende stammerne i Sydirak, idet de håbede at kunne bruge dem som buffer og forsvar i tilfælde af en ny wahhabitisk invasion. Desuden var de velkomne som betalere af *khums*, femtedelen af den personlige indkomst, som er den religiøse skat, shiitterne betaler til de lærde (Gleave 2003). Den shiitiske mission blandt stammerne fik ufrivillig støtte fra det osmanniske styre, som fremmede bosættelse af nomadiske stammer. Najaf og Kerbala udviklede sig til førende markedsbyer i Sydirak. Udviklingen blev registreret med modvilje af sunnitiske lærde i Irak, men den osmanniske administration forholdt sig i første omgang passiv, på trods af at de religiøse lærde øvede mere magt over befolkningen end de statslige institutioner. Dette har ført Nakash (2003, 5) til den vidtgående konklusion, at der faktisk var en religiøs statsdannelse i gang i de sydlige dele af Irak.

Den osmanniske administrations lempelige holdning blev alligevel erstattet af en sikkerhedsliggørelse af shiitterne,<sup>3</sup> som skulle komme til at præge forholdet mellem dem og det sunnitiskdominerede statsapparat også efter dannelsen af en irakisk stat. Vendepunktet er Abdülhamit II's kup mod den konstitutionelle regering og den efterfølgende oprettelse af et autokratisk diktatur (1878-1908). På trods af at vestliggørelse af den administrative struktur og retsvæsnen ikke blev tilbagerullet, forsøgte han at legitimere sit regime ved hjælp af religiøs symbolik, som skulle tydeliggøre rigets rolle som leder, forkæmper og forsvarer af alle muslimer under pres fra den vestlige og russiske ekspansion. Indenrigspolitisk blev denne politik flankeret af, at sunniislam blev fremmet og afvigende befolkningsgrupper forsøgt ført på den rette vej. Hovedfokus var især yazidierne, men

3. Om begrebet *securitization*, se Wæver 1995, 46-86; Malmvig 2015.

også shiitiske grupper som 'alawitterne i Syrien og alevierne i Anatolien, som ikke praktiserede nogen af de grundlæggende islamiske ritualer (Gölbaşı 2013; Winter 2016, 220-2). Men tolvershiitterne i Irak kom også i fokus. Et specifikt punkt i forhold til dem var en kritik af, at de var loyale over for Iran, på trods af at relationerne mellem Iran og Osmannerriget på dette tidspunkt var uproblematisk (Deringil 1990). At lærde med iransk baggrund blev nægtet osmannisk statsborgerskab formåede ikke at bryde forbindelsen mellem Najaf/Kerbala og Iran fuldstændigt, men svækkede dog forholdet betydeligt. Som konsekvens blev udviklingen af lærdomscentre i Iran hæmmet, mens de lærde i Najaf og Kerbala blev stærkere orienteret mod deres irakiske bagland.<sup>4</sup>

Dette øgede fokus blev tydeligt, da shiitterne begyndte at agere i den irakiske offentlighed efter liberaliseringen som følge af den ungtyrkiske revolution, som muliggjorde øget politisk aktivitet og organisering af shiitterne. Religiøse lærde spillede en afgørende rolle i denne politiseringsproces og grundlagde dermed deres rolle som samfundsledere, hvilket i senere årtier blev udfordret, men aldrig overvundet. Dermed adskilte shiitterne i Irak sig betydeligt fra sunnitterne, for hvem de religiøse lærde aldrig spillede en politisk rolle, idet sektcentreret politik blev ført af verdsligt uddannede. De shiitiske organisationer og tidsskrifter, som var opstået i denne periode, førte ikke en konfrontatorisk linje imod den sunnitiske befolkning og rigets styre. De fremmede tværtimod de samme emner og synspunkter, som blev fremført i sunnitiske kredse, såsom antiimperialisme og panislamisk solidaritet. Under første verdenskrig støttede shiitiske *mujtahider* derfor modstanden mod de fremtrængende britiske tropper såvel som krav om Iraks uafhængighed derefter (Nakash 2003, 49-55; Eich 2009).

Denne konstellation med samlet støtte til et fælles formål brød sammen, efter at det britiske mandat blev etableret og den irakiske stats nuværende grænser blev skabt. På trods af at Kong Faysal (reg. 1921-1933) betragtede integrationen af alle landsdele og befolkningsgrupper som et hovedanliggende, blev inderkredsen af hans styre domineret af et sunnitisk netværk, som støttede det nye sharifiske dynasti og havde rødder i Levanten. Dette netværks politiske forhåbninger var rettet mod en arabisk mission, som rakte ud over Irak. Personen med den største og mest langvarige indflydelse blandt denne gruppe var forgænge-

4. Til denne udvikling bidrog desuden den øgede uafhængighed af shiitterne i Britisk Indien (Jones 2012).

ren for den arabiske nationalisme, Sati' al-Husri (1880-1968), som fra sin direktørpost i Uddannelsesministeriet formulerede læseplaner på baggrund af sine arabisk-nationalistiske ideer. Hans forsøg på at skabe en sekulær arabisk nationalisme på basis af arabisk sprog, som havde til formål at overvinde religiøse skillelinjer, viste sig at være kontraproduktivt. Hans fremstilling af Umayyaderiget som storhedstid for en uforfalsket arabisk nationalånd var i modstrid med shiiternes dæmonisering af de to umayyadiske kaliffer, Yazid og Mu'awiya, som kæmpede imod Ali og Husayn. Hans fortolkning af shiismen som fordærvet persisk kulturindflydelse havde stor virkning, som blandede sig med sunnitisk modstand mod shiitiske ritualer. På denne måde banede han vej for en sunnicentrisk, men ikke religiøs, arabisme (Nakash 2003, 110-5; Osman 2015, 175-80, 219-230).

En ikkeimødekommende politik var dog ikke alene ansvarlig for, at shiitterne ikke formåede at indtage en plads i den nye statsadministration.<sup>5</sup> Områderne med shiitisk flertal blev således negligeret, da verdslige skoler blev opbygget. De shiitiske lærere var heller ikke just positivt indstillet over for verdslig uddannelse, og først i de seneste år af mellemkrigsperioden steg antallet af sekulært uddannede shiitter i Irak betydeligt. Det nåede imidlertid aldrig det samme niveau som sunnitterne, hvilket gjorde det nemt at udelukke shiitterne med meritokratiske argumenter (Osman 2015, 173-4).

Shiitterne reagerede på den lave status inden for det irakiske samfund på forskellig vis. Mens dele af de traditionelt førende kredse blandt shiitterne, lærere og landejere, propagerede for en autonom eller endda uafhængig status for regioner med shiitisk flertal, valgte mange af de nye sekulært uddannede shiitter at tilslutte sig kommunismen eller den arabisk nationalisme, ikke mindst ba'athismen, som et sekulært alternativ til de diskriminerende forhold. Rationalet var, at en reorganisering af samfundet ud fra classesolidaritet eller national enhed skulle ophæve de religiøse forskelle og dermed diskrimination. Men denne målsætning virkede ikke, især ikke med hensyn til kommunismen, fordi kommunistpartiet primært tiltrak socialt og/eller politisk marginale grupper – ud over shiitter også jøder – men kun ganske få sunnitter. Tilslutningen til forskellige sekulære ideologier fulgte dermed helt fra starten den sektbaserede brudlinje.

I mellemkrigstiden begyndte dermed en periode, hvor de

5. I denne sammenhæng bør iagttages, at kristne og især jøder udgjorde en overproportional andel af de højt uddannede i den omtalte periode.

shiitiske lærde blev udfordret af sekulære ideologier, men på to forskellige måder: dels en sunnicentrisk arabisme, som udelukkede shiitterne, dels sekulære ideologier, som tilbød alternative verdensbilleder og tilhørsforhold og dermed truede med at underminere de religiøse lærdes førende stilling inden for det shiitiske samfund.

Denne udvikling blev underbygget af præsident Qasims ambivalente forhold til shiitterne. Idet den implicite præference for sunnitter blev afløst af en mere meritokratisk tilgang, vakte hans styre forhåbninger hos især unge sekulært uddannede shiitter om en mere retfærdig adgang til den offentlige sektor. Hos de traditionelle eliter i det shiitiske samfund vakte Qasims politik derimod harme, ikke mindst fordi landreformen truede med at underminere de lærdes økonomiske grundlag, som det var tilfældet for mange landejere i Sydirak. De lærde delte derfor ikke begejstringen for venstrefløjen. Dertil kom, at kommunismen måtte opfattes som trussel imod religionen selv (Osman 2015, 120-4).

En del lærde, især Muhammad Baqir al-Sadr, svarede på denne udfordring ved at reformulere islam som ideologi og ved at skabe en tilsvarende politisk ramme med et hierarkisk organiseret masseparti. På den ene side kunne disse reformister bygge på tidligere reformuleringer af islam som ideologi blandt sunnitterne, især Det Muslimske Broderskab. På den anden side blev den religiøst-ideologiske offensiv imod sekulære ideologier formuleret i en shiitisk ramme med specifikt shiitisk religiøse referencer. Konsekvenserne af denne tilgang er relevante af to grunde: For det første havde den nye tilgang til massemobilisering succes med at trænge kommunismens indflydelse blandt shiitterne tilbage; for det andet forstærkede den specifikt shiitiske mobilisering mod sekulære ideologier den shiitiske identitet (Nakash 2003, 135-8).

Op mod 1960'erne var også Ba'th-partiet et sekulært alternativ, som tiltrak verdsligt uddannede shiitter, der – sammen med kristne – var velrepræsenterede i den civile fløj af partiet. Men det blev uden betydning for den videre udvikling, fordi partiet var domineret af den militaristiske fløj, i hvilken sunnitter dominerede; et faktum, som ikke mindst afspejler deres dominans inden for militæret selv. I det første årti efter magtovertagelsen forsøgte regeringen at bevare facaden og udnævnte et passende antal shiitter til ministerposter. Det afgørende skift

kom, efter at Saddam Hussein officielt afløste al-Bakr og opbyggede et regime baseret på folk fra Tikrit (Osman 2015, 124-7). Baram (2014, 83-110) benægter regimets sekteriske karakter, fordi den sekteriske dominans kun var en sekundær konsekvens af det faktum, at Saddams klientel fra Tikrit var sunnitisk; de var først og fremmest fra Tikrit. Alligevel er Baram nødt til at acceptere, at Saddams rekrutteringsstrategi i Irak blev fortolket som sekterisk snarere end tribalistisk. Igennem den første golfkrig formåede det irakiske regime alligevel at holde styr på den shiitiske befolkning. Et sammenspil af undertrykkelse, shiiternes identifikation med Irak og intrashiitiske faktorer, ikke mindst de irakiske *marāji*'s opposition imod Khomeinis *wilāyat-e faqīh*-ideologi forhindrede, at irakiske shiitter i større tal blev fristet til at alliere sig med det iranske styre.

Efter at Irak tabte den anden golfkrig mod den USA-ledede koalition i 1991, opstod imidlertid alvorlige interne spændinger. Svækkelsen af regimet var åbenlys, og den amerikanske ledelse signalerede først støtte til et eventuelt oprør imod Ba'ṯh-styret og motiverede en stor del af den shiitiske befolkning i Sydirak til at rejse sig mod regimet. Opstanden mislykkedes, dels på grund af manglende organisation og endnu mere, fordi den forventede amerikanske støtte udeblev, efter at golfstaterne havde advaret om, at et succesfuldt shiitisk oprør ville styrke Irans rolle i regionen. Det shiitiske oprør foranledigede regimet til at støtte sig mere eksplicit op ad den sunnitiske befolkningsdel, ikke mindst fordi den sekulære arabiske nationalisme i regimets offentlige selvrepræsentation blev erstattet af referencer til en sufipræget sunniislam (Baram 2014, 254-328).<sup>6</sup> I denne troskampagne (*al-ḥamla al-īmāniyya*) blev den sektcentriske politik i Irak ikke længere skjult med arabistiske referencer, men åbenlyst transformeret til en sektspecifik ideologi. Som konsekvens af et årti med opblomstring af, hvad Haddad (2011, 206) kalder "assertive sectarianism" blandt både sunnitter og shiitter, stod Irak efter regimets endegyldige sammenbrud som følge af den amerikanske invasion i 2003 i en særdeles ustabil situation. Sekterisme manifesterede sig nu ved en kompromisløs udnyttelse af flertalspositionen som hævn over sunnitterne, mens voldelig opposition mod deres statustab blev en attraktiv mulighed for mange sunnitter.

6. Dette gjaldt dog ikke internt i den politiske og militære elite, hvor referencer til den førislamiske historie fortsat spillede en vigtig rolle.



## Syrien

Tilstedeværelsen og fordelingen af forskellige islamiske grupper er i Syrien opstået meget tidligere end i Irak: Efter at befolkningen af den hidtil shiitiskdominerede region omkring Aleppo blev omvendt til sunnitisk islam under mamelukkerne, skete kun få forandringer indtil det 20. århundrede. Et markant aspekt af landets konfessionelle demografi er 'alawitternes dominans, som i kystbjergene kom til at spille en ledende rolle i landets ba'thistiske styre. Denne gruppes religiøse forestillinger kan betragtes som en videreførelse af den senantikke gnosticisme i shiitisk antræk. 'Alawitter, der som retning er opstået i Irak, praktiserer ikke de almindelige muslimske ritualer som bøn og faste. I en periode var de stærkt forankrede i Aleppo, men trak sig efterhånden mere og mere tilbage til det syriske bjergområde ved Middelhavet (Halm 2004, 156-9; Bar-Asher & Kofsky 2002). Dette særlige bosættelsesmønster er traditionelt blevet forklaret som en reaktion på det sunnitiske flertals fjendtlige holdning over for 'alawitterne: De søgte tilflugt i de svært tilgængelige kystbjerge for at undgå forfølgelse fra mamelukernes og osmannernes side (Goldsmith 2015, 37-44).

Forestillingen om 'alawitterne som et forfulgt og forkæret mindretal tjener ofte som grundlag for en "ancient-hatred"-forklaring af nuværende (og tidligere) konflikter mellem det 'alawitiskdominerede Ba' th-styre og de sunnitiske oprørere. I denne sammenhæng er en fatwa, udstedt af den puritanske lærde Ibn Taymiyya (1263-1328) under mamelukkerne, blevet tilskrevet stor betydning for forholdet mellem 'alawitterne og sunnitterne i de følgende århundreder. I sin bedømmelse af "nuṣayrierne" (som 'alawitterne blev kaldt på dette tidspunkt) og deres status fremhæver Ibn Taymiyya, at deres religion afviger fra islam, og at de bør gives valget mellem (re)konversion til islam eller død (Goldsmith 2015, 31-7).

Winter (2016, 57-72) har i sin omfattende historie imidlertid demaskeret ideen om det sunnitiske flertals kontinuerlige forfølgelse af 'alawitterne som en kliché. Det gælder ikke mindst det osmanniske styre, som aldrig tænkte på at forfølge og tvangs-konvertere 'alawitterne. Enkelte felttog i deres region havde snarere til formål at bekæmpe lovløshed og sikre, at skat blev betalt. Desuden var Ibn Taymiyya i sin samtid og endnu mere i de følgende århundreder en marginal og omstridt figur, hvis opfattel-

ser blev tilbagevist af mange sunnitiske muslimer som kætterske. Først i 1700-tallet er der opstået religiøse politiske bevægelser inspireret af Ibn Taymiyya, og ikke før slutningen af det 19. århundrede begyndte hans rehabilitering og udbredelse i Levanten og Egypten.

Efter den osmanniske erobring nøjedes de nye herskere med inddæmning af lovløshed og forsøg på at beskutte området. I en lang periode kunne de 'alawitiske stammer nyde autonomi (Winter 2016, 74-160), og der var ikke de store religiøse konflikter; tværtimod var det f.eks. gængs praksis, at 'alawitter og sunnitter besøgte de samme helgengrave (Salati 1993), indtil en *'ālim* indvandret fra Tunesien prædikede mod 'alawitterne fra sin moske i Lattakia i 1820'erne (Winter 2106: 179-81).

I 1831 blev Levanten og endda dele af det sydlige Anatolien erobret af Muhammad Ali, som havde etableret sig som *de facto* uafhængig hersker af Egypten i 1806, og området blev kontrolleret af hans styrker indtil 1841. I denne periode blev 'alawitterne ikke længere behandlet som befolkningsgruppe uden for de godkendte religiøse grupper (*millet*). En del af dem værdsatte karrieremuligheder i militæret og statens administration, mens andre, især 'alawitterne i bjergområderne, udtrykte utilfredshed med den øgede kontrol og det øgede skattetryk. En revolte imod denne centraliseringspolitik blev slået ned 1832-1835. Alligevel medførte dette på langt sigt en fortolkning blandt 'alawitterne i Syrien af denne periode som første gang, de blev accepteret som "arabere" uanset deres religiøse tilhørsforhold (Winter 2016, 181-92).

Efter det osmanniske styre var blevet reetableret forsøgte regeringen at rekruttere 'alawitterne til militæret. Denne politik kan fortolkes sådan, at de nu blev betragtet som en del af muslimerne, men 'alawitterne selv opfattede det som et overgreb og besvarede det med oprør. Den formelle godkendelse som statsborgere i *Hatt-ı Hümayun*-dokumentet i 1856 påvirkede næppe de lokale forhold. Efter regeringen fik styr på 'alawiternes bopælsområder, begyndte den nu at integrere højtstående 'alawitter i den lokale administration, mens dele af den 'alawitiske befolkning begyndte at få en uddannelse på både kristne missionsskoler og de nye verdslige statsskoler. Begge udviklinger skabte grundlaget for en 'alawitisk middelklasse, et fænomen, som længe er blevet overset i forskningslitteraturen (Winter 2016, 192-215).

7. En samtidig parallel er, at de anatolske kızılbaş valgte den samme betegnelse – i tyrkisk skrivevis *alevi* – ud fra samme begrundelse.

Udbygningen af de statslige strukturer og uddannelsesinstitutioner fortsatte under Abdülhamit II. Den kontinuerlige integration af 'alawitterne i den osmanniske stat førte til et eksplicit ønske fra 'alawitterne om at blive accepteret som muslimer, eftersom de blev betragtet som en gruppe, hvis trosforestillinger burde rettes (*tashih-i akaid*). Den nyvalgte betegnelse 'alawitter (Alis tilhængere)<sup>7</sup> såvel som overtagelsen af tolvshittisk familie- og arveret havde således til formål at vise, at 'alawitterne var muslimer ligesom tolvshitterne, hvis tilhørsforhold til islam sjældent blev benægtet. Disse skridt kan betragtes som udtryk for, at dele af 'alawitterne ønskede at integrere sig i samfundet i den osmanniske Levant (Winter 2016, 228-44).

Denne identifikation blev relevant under det franske mandat efter første verdenskrig, da Frankrig forsøgte at opdele det syriske mandat med en del og hersk-strategi i småstater, hvor den 'alawitiske og den druziske byggede på et religiøst mindretals regionale dominans. Den franske strategi mislykkedes, fordi flertallet af begge grupper ikke kunne fristes til at løse båndet. Især blandt de uddannede i begge grupper fik en sekulær nationalisme af enten pansyrisk eller panarabisk karakter stor opbakning, fordi disse ideologier gav mulighed for at integrere sig i et større fællesskab uden religiøs diskriminering. Den 'alawitiske intellektuelle Zaki Arsuzi (1901-1968) blev endda til en af den arabiske nationalismes foregangsmænd.<sup>8</sup> I modsætning til Irak havde den sekulære arabiske nationalisme i Syrien dermed karakter af en protestideologi rettet mod den etablerede sunnitiske elite.

Mange 'alawitter fortsatte deres stræben efter anerkendelse som muslimer. Deres umage blev belønnet, idet muftien af Jerusalem Amin al-Husayni udstedte en fatwa, som indlemmede 'alawitterne i det muslimske fællesskab; en beslutning, som sandsynligvis var motiveret af en arabiske nationalisme snarere end baseret på teologisk-juridiske argumenter (Voss 1987, 87-117). Mens de fleste 'alawitter ikke kunne fristes til at støtte det separatistiske projekt promoveret af Frankrig, gjorde mange 'alawitter brug af muligheden for at tjene i den syriske hær, som det franske mandatstyre opbyggede. Mens militærtjeneste var attraktiv for mindre velstillede folk fra landområderne, herunder 'alawitter, gjaldt det samme ikke for den urbane sunnitiske middelklasse. Det førte til en overrepræsentation af 'alawitter – og også andre religiøse mindretal – i hæren. I modsætningen

8. Arsuzi stammede fra Sanjak Alexandrette, som Frankrig overgav til Tyrkiet i 1938. En betydelig del af befolkningen i denne provins var arabisksprogede 'alawitter (Watenpauh 1996).

til den irakiske hær udviklede militæret sig i Syrien således til en magtfaktor, som stod i modsætning til den etablerede sunnitiske urbane elite (Goldsmith 2015, 57-67; Winter 2016, 256-67).

Denne udvikling fortsatte og forstærkedes som følge af Syriens uafhængighed efter anden verdenskrig. Efter et kup i 1949 blev militæret den førende kraft i staten, og siden opløsningen af Den Forenede Arabiske Republik i 1961 og frem til Hafiz al-Assads død i 2000 kom alle herskere fra militæret. Stadig flere 'alawitter fik chancen for at opnå ledende militær rang. 'Alawitiske officerer tilsluttede sig pansyriske eller arabisk nationalistiske organisationer, f.eks. det Syriske Nationalsociale Parti og Ba'ath-partiet, men efter den kortvarige forening af Syrien (Forenede Arabiske Republik 1958-1961) blev deres holdning til panarabismen mere skeptisk, på trods af floskler der kunne lyde anderledes. De måtte forvente at blive fuldstændigt marginaliseret i en arabisk stat med et overvældende flertal af sunnitter. Eksperimentet med den Forenede Arabiske Revolution blev afsluttet af "militærkomitéen", i hvilken 'alawitiske såvel som ismailitiske officerer spillede en central rolle. 1966-kuppet førte Salah Jadid og Hafiz al-Assad til magten. Landet blev derefter styret af officerer, som ikke kom fra landets flertalsreligion, og hvis religiøse baggrund blev betragtet som kætteri af mange sunnitiske muslimer. Derudover propagerede de åbent for sekularisme og i enkelte tilfælde ateisme og kom ofte fra landområder, hvilket betød, at de førte en socialistisk politik, der ikke tilgodeså den urbane sunnitiske middel- og overklasses interesser (van Dam 1996, 15-61; Hinnebusch 2015, 109-113; Goldsmith 2015, 67-60).

Overklassen, som følgelig blev alvorlig svækket, udtrykte sin opposition primært som en kulturel modstand mod opkomlinge fra landet. Den urbane sunnitiske middelklasse, derimod, blev tiltrukket af Det Muslimske Broderskab, hvor den fandt megen genklang. Den sektcentrerede rekruttering af 'alawitterne i Ba'ath-partiet blev nu konfronteret med den sektspecifikke mobilisering blandt dele af det sunnitiske flertal. Et resultat af den udvikling blev, at den politisk-sociale konflikt med det militære styre blev fortolket som en magtkamp mellem muslimer og kættere og dermed ikke var til forhandling. I denne kontekst blev den tidligere nævnte fatwa af Ibn Taymiyya bredt accepteret og senere brugt som legitimation for den bevæbnede kamp imod regimet (Voss 1987, 250-186; van Dam 1996, 89-117).

‘Alawitternes dominans og en stor repræsentation af andre religiøse minoriteter implicerede ikke, at sunnitterne blev udelukket fra magten. Sunnitiske ba’thister har altid været repræsenteret i regeringerne. Fordi mange ba’thister kom fra landområderne, rettede det ba’thistiske styre sit fokus på udvikling af landområder og landbrug. Store dele af den sunnitiske landbefolkning profiterede desuden også af landreformen i 1963. Sunnismen som sådan blev i det hele taget styrket, efter at Hafiz al-Assad fortrængte Jadid fra magten i 1970. Han legitimerede sit kup som “korrektionsbevægelsen” (*al-ḥaraka al-taṣḥīḥiyya*), som skulle tilbagerulle alt for vidtgående handlinger fra hans forgængere. Den tilgang inkluderede indrømmelser på det religiøse felt, f.eks. at sharia blev udnævnt som kilden til lovgivning. Samarbejdet med sunnitiske lærde, der samtidig var sufisheiker, først og fremmest Ahmad Kuftaru (1914-2005), skulle modvirke Det Muslimske Broderskab (Boettcher 1998).

Hermed forsvandt ‘alawismen faktisk fra offentligheden; de eneste religiøse fællesskaber, som omtaltes i medierne, var (og er frem til nutiden) sunnitiske muslimer og kristne, og præsidenten deltog i bøn i Umayyademoskeen på helligdage. Men netop derfor blev sekterisme og ‘alawitternes rolle i staten “the elephant in the room” (Goldsmith 2015, 116; Bredmose Henriksen Ab Yonus 2014, 50-3). Det fik konsekvenser: I en periode, hvor andre lande i MENA-regionen startede familieplanlægningsprogrammer, blev ingen tilsvarende politik implementeret i Syrien, bl.a. for at undgå negative reaktioner fra sunnitiske kredse. Dette resulterede i, at Syrien i 1970’erne og 1980’erne havde en af de højeste befolkningstilvækstrater, hvilket bidrog betydeligt til fordelingskonflikter i de kommende årtier (Goldsmith 2015, 116).

Disse indrømmelser til det sunnitiske flertal stod i kontrast til den åbenlyse dominans i sikkerhedsapparatet, som blev udbygget under Hafiz al-Assad, og som med stor sandsynlighed i sunnitiske kredse blev opfattet som *taqīya*, dvs. den fortielse af ens tro, som efter tolvvershiitisk lære er tilladt under farefulde omstændigheder, men som sunnitter ofte fortolker som ret til at vildlede andre angående ens religiøse identitet. Den storstilede rekruttering forandrede desuden ‘alawitternes karakter af et primært landligt fællesskab i et meget specifikt område af landet. En betydelig del, som fik stillinger i sikkerhedstjenester eller den almindelige administration, bosatte sig nu i landets stor-

byer, ofte i nye kvarterer, og de var nemt genkendelige for resten af befolkningen, ikke mindst fordi de bibeholdt kystområdernes karakteristiske dialekt.

Vreden over de "vantros" dominans havde allerede i 1960'erne ført til protester fra det forbudte Muslimske Broderskab (Lefèvre 2015, 127). I 1970'erne tog den sunnitiske, sektspecifikke opposition imod regimet en voldsom drejning, da en "kæmpende fortrop" udsprunget af Det Muslimske Broderskab gennemførte attentater, hvor talrige 'alawitiske officerer og kadetter i militæret og sikkerhedsapparatet blev slået ihjel. Denne voldsomme fremgangsmåde, legitimeret med Ibn Taymiyas fatwa, førte til en sikkerhedstrussel for 'alawitterne, hvorved de samlede sig endnu tættere om systemet. Konflikten kulminerede i oprøret i Hama i februar 1982, som blev slået ned under fire ugers belejring. Bombeangreb og granatbeskydning resulterede i titusinder af døde (Goldsmith 2015, 93-107; Lefèvre 2015, 128-30).

Efter Hama blev den sekteriske konflikt i Syrien skubbet ned under overfladen gennem næsten tre årtier. Med svækkelsen af Det Muslimske Broderskab var den centrale sektspecifikke aktør på den sunnitiske side ødelagt i Syrien selv, og medlemmerne i eksilet tog en mere moderat position over for 'alawitterne (Lefèvre 2015). Den sunnitiske landbefolkning var ikke tilbøjelig til oprør.

Men afslutningen af den voldelige konflikt betød ikke, at sekteriske relationer ikke fortsat udviklede sig. Et vigtigt punkt er forandringer blandt 'alawitterne, der stadigvæk dominerede sikkerhedsapparatet, som – sammen med garantien for beskyttelse imod forfølgelse – knyttede dem materielt til regimet. Dermed fortsatte også transformationen af 'alawitterne fra et fællesskab i et specielt landområde til en mere urban gruppe med tilstedeværelse i hele landet. Den udvikling fik betydning igennem 1990'erne og 2000'erne, fordi Syrien var tvunget til en økonomisk åbning, som implicerede mindre støtte til landområderne. Desuden blev landbruget som følge af den høje befolkningsvækst opdelt i mindre enheder og dermed blev det mindre produktivt. Det førte til en forøget flugt fra landet til byerne og dannelse af en sunnitisk underklasse i byerne. 'Alawitterne i deres kerneområde havde derimod stadig en karrieremulighed i staten. Dermed var det ikke længere muligt at integrere befolkningen fra landområderne på tværs af religiøse skillelinjer (Balanche 2015; Hinnebusch 2015, 116-21; Goldsmith 2015, 129-65).

En anden udvikling er forbundet med den syriske udenrigspolitik. På grund af landets isolation blandt de arabiske lande knyttede Syrien efter den islamiske revolution i Iran i 1979 tætte relationer til det nye styre. På trods af at denne alliance primært var geopolitisk motiveret, havde den implikationer for de sekteriske relationer, fordi den i sunnitiske kredse blev fortolket som en shiitisk alliance – en opfattelse, som voksede og blev ledsaget af frygten for en “snigende shiitisering” på grund af regeringens kulturelle og religiøse indrømmelser. Shiitiske helligdomme i Damaskus og omegn blev udbygget i neosafavidisk stil, grupper af shiitiske pilgrimme fra Iran (men også golfstaterne) blev en del af bybilledet i Damaskus, og iranske kulturinstitutter udfoldede stor aktivitet (Mervin 1996; Pinto 2007; Pierret 2013; von Maltzahn 2013).

Op igennem 2000'erne stagnerede Syrien. Regimets liberaliseringspolitik tilgodeså primært folk, som i forvejen var tæt tilknyttet til regimet, mens forholdene i landområderne var blevet kontinuerligt værre allerede før tørkeperioden 2006-11, som især ramte landets østlige regioner.

I foråret 2011 opmuntrede fjernelsen af den tunesiske og den egyptiske præsident de politisk utilfredse i Syrien til at gå på gaden og kræve politisk forandring. Det var ikke tilfældigt, at protesterne startede i små og mellemstore byer, som var blevet mere og mere negligeret siden årtusindskiftet, og herfra hurtigt bredte sig til storbyerne. Klager over korrupsion og økonomiske problemer var ikke begrænset til sunnitter, men regimet kunne udnytte den store tilstedeværelse, hvis ikke direkte dominans, af sunnitter blandt de protesterende. Også religiøse institutioners uomtvistelige rolle helt fra starten kunne udnyttes til modmobilisering under påskud af en sikkerhedstrussel, fordi især mange ‘alawitter, men også folk fra andre mindretal, så det “sunnitiske flertals” forsøg på magtovertagelse som en eksistentiel trussel.

Denne fortolkning vandt endnu mere plausibilitet, da jihadistiske styrker – ikke kun fra Islamisk Stat – begyndte at spille en afgørende rolle i den bevæbnede opposition (Pierret 2012; Hinnebusch 2015, 121-4; Leenders 2015). Fordi denne udvikling formodentligt også førte en del primært urbane sunnitter, som så deres verdslige livsstil og/eller deres økonomiske interesser truet, over på regimets side (eller i det mindste til den opfattelse, at det var et mindre onde), kan konflikten ikke betragtes udelukkende under den sekteriske synsvinkel. Men at det nu var an-

dre kredse blandt sunnitterne, som regimet kunne knytte bånd til, er også et resultat af demografiske forandringer, som igen er en konsekvens af 'alawitternes stilling i stat og samfund igennem fem årtier.

## Bahrain

Ikke kun i de tidligere mandatlande er de sekteriske relationer blevet stærkt formet i den omtalte tidsramme. Det samme gælder for Bahrain, som er gået fra at være et internt autonomt monarki igennem britisk "indirect rule" tilbage til at være et uafhængigt monarki.

I tidligere perioder af den islamiske historie betegnede begrebet Bahrain (Baḥrayn) hele østkysten af Den Arabiske Halvø. I disse områder har shiitter af forskellig slags spillet en betydelig rolle fra de tidlige faser af den islamiske historie. Det gælder også for øen, som i dag udgør staten Bahrain, hvor tolvvershiismen endegyldigt kunne sætte sig igennem som den dominerende form for islam, efter den var blevet indlemmet i det rige, som safaviderne havde etableret i Iran omkring 1500. Den religiøse elite var tilknyttet det herskende dynasti i Iran, og ofte fik lærde fra Bahrain en karriere i Iran. Desuden tiltrak øen også shiitiske emigranter fra områder under osmannisk styre. Der findes alligevel en skelsættende forskel til Iran: I modsætning til, hvad der var tilfældet på den anden side af Golfen, formåede *uṣūlī*-fløjen af tolvvershiismen ikke at fortrænge *akhbārī*-fløjen fuldstændigt (Halm 2004, 92-97; Fuccaro 2009, 17-9; Gleave 2007; Fibi-ger forthcoming).

Sunnitisk stammer fra naboområderne kom til i Bahrain i løbet af 1700-tallet, og til sidst overtog Khalifa-klanen fra Qatar magten over øen i 1783. Den etablerede Bahrain som uafhængig politisk enhed, men også som et samfund karakteriseret af et hierarkisk skel mellem et dominerende sunnitisk mindretal og det shiitiske flertal. Indtil i dag glorificerer staten denne begivenhed som *fath* (åbning/erobring), mens man i shiitiske kredse drømmer sig tilbage til en formodet guldalder i perioden før erobringen – om end det økonomiske forfald, som især var det, der blev konsekvensen for shiitterne, var begyndt allerede årtier før erobringen. Dikotomien kommer også til udtryk i, at regeringen bruger *nisbaen*<sup>9</sup> *baḥraynī*, mens arabiske shiitterne re-

9. Arabisk adjektiv for et geografisk, tribalt eller religiøst tilhørsforhold.



ferer til sig selv som *bahrānī* (Gengler 2015, 39-41; Fibiger 2010, 139-45).<sup>10</sup>

Erobringen er så kontroversiel, fordi et feudalistisk system blev etableret i dens slipstrøm, hvorved den herskende sunnitiske elite kom til at leve af indkomst fra de afgifter på jord, som den shiitiske landbefolkning måtte yde.<sup>11</sup> Den shiitiske religion blev derimod ikke forfulgt; diskriminationen var primært socioøkonomisk og ikke religiøs. De nytilvandrede sunnitter tjente i mange tilfælde penge i det mere lukrative perlefiskeri, indtil perlehandlens sammenbrud i 1927. Handel med perler og øens gode strategiske position i Golfen tiltrak mange handlende fra nabolandene, men også fra Iran og Sydasien til Bahrain, så der opstod en internationalt orienteret lokal, men stærkt segmenteret, befolkning i kystbyerne.

Ligesom andre golfemirater indgik Bahrain en traktat med Det Britiske Ostindiske Kompagni (1820) og blev senere til et protektorat (1867), hvorved dynastiet betalte for dets beskyttelse og gav afkald på en selvstændig udenrigspolitik. Den britiske indflydelse såvel som tilstedeværelsen af velhavende iranske shiitter blandt købmændene styrkede shiitternes position. På grund af briternes beskyttelse af shiitterne kunne de første offentlige shiitiske processionser afholdes i Manama i 1891, hvorved sunnitternes kulturelle dominans i byområderne blev brudt (Fuccaro 2009, 106).

I mellemkrigsperioden skiftede briterne til en mere interventionistisk politik, hvorved Manama fik et byråd, hvis medlemmer i starten blev valgt i valgkollegier opdelt efter religion. Generelt var den britiske tilgang til forholdet mellem sunnitterne og shiitterne inkonsistent; mens de værste diskriminationer blev afskaffet, turde briterne ikke at bryde alle sunnitiske privilegier. For eksempel havde mange shiitter, som stort set var mindre velstillede, ingen stemmeret, fordi de ikke opfyldte indkomstkraevne. Som konsekvens savnede briterne loyalitet hos begge befolkningsgrupper (Fuccaro 2009, 112-90; Fibiger 2010, 129-35; Gengler 2015, 41-2).

En opposition mod briterne og monarkiet opstod i løbet af 1940'erne. Den var baseret på socialisme og arabisk nationalisme og blev støttet af mindre velstillede fra begge religiøse grupper. Oppositionen var decideret antisekterisk og betragtedes netop derfor som særlig farlig. Monarkiet svarede på denne udfordring med provokationer mod *‘ashūra* i 1953, som i de følgende

10. Se også Fibigers artikel i dette temanummer.

11. At undersøge paralleller med sekterisme i (Nord)Irland ville på den baggrund være oplagt.

år førte til en bølge af sekterisk vold. Men det sekteriske “kort” fungerede ikke dengang.

I årtierne op til den fuldstændige uafhængighed i 1971 og de første to år med parlamentarisk forsamling dominerede arabisk nationalistiske, antisekteriske kræfter stadig. Men fordi rammen for sekulære politiske aktiviteter efter opløsningen af parlamentet i 1973 blev indsnævret, blev de sekteriske identiteter dominerende i de følgende årtier. Denne tendens blev også understøttet af den iranske revolution, der i Bahrain blev fulgt af et shiitisk motiveret forsøg på at vælte regimet, som dog blev slået ned i 1982. Med henvisning til den “iranske fare” og shiitternes angiveligt manglende loyalitet formåede regeringen at tegne et billede af en sikkerheds-trussel, med hvilket den kunne binde mange sunnitter til sig. Senere forsøg på at danne en ikkesekterisk opposition mod regimet – sidst i 2011 – havde derfor ingen succes (Louër 2013, 124-6).

## Konklusion

De tre beskrivelser af sekterisme i Irak, Syrien og Bahrain viser udviklingen i relationer mellem religiøse grupper og staten, som er afgørende for de nuværende konflikter igennem den nævnte *moyenne durée*-periode. Sekterismen i de tre lande har det tilfælles, at de nuværende konflikter hænger sammen med en dominans udøvet af en befolkningsgruppe, som demografisk ikke har været dominerende i den periode, denne artikel har beskrevet (i Irak indtil 2003). I Irak og Bahrain ligger dominansens rødder i perioden før første verdenskrig, men dens forblivelse/overlevelse er et resultat af den britiske uvilje til at konfrontere de hidtil dominerende samfundsgrupper. I det tidligere franske mandat Syrien er forholdene anderledes, fordi politikken med udbygning af uddannelsesinstitutioner og åbning af militæret åbnede døren for ‘alawitternes og andre minoriteters opstigning. I Irak og Syrien kan man allerede i den samme periode se, at den sekulære arabiske nationalisme, som ifølge dens egne krav er antisekterisk, *de facto* blev en kryptosekterisk ideologi, som støttede én befolkningsgruppes dominans. Men kun i den irakiske kontekst tjente dette til at fremmedgøre en befolkningsgruppe på grund af shiismens association med “iranerne”, og selv dette blev nedtonet indtil 1990’erne. Radikal fremmedgørelse udgik i den syriske kontekst fra dele af den sunnitiske opposition og

måden, hvorpå denne gjorde brug af Ibn Taymiyyas ideer, og førte sekundært til en 'alawitisk revanchisme (Voss 1987, 69-70, 79). *Moyenne durée*-perspektivet skærper dermed også blikket for forskellene mellem de to Ba'ath-regimer, hvor det ellers ofte er ligheder, der fremhæves.

Mens arabisk nationalisme blev kryptosekterisk i Irak og Syrien, virkede denne ideologi integrerende i Bahrain i perioden efter anden verdenskrig, mens systematisk modarbejde over årtier fra regimets side underminerede den som politisk alternativ til monarkiet, indtil en opposition på basis af ideologisering af shiitisk identitet blev den nye udfordring for både regimet og den arabiske nationalisme. Når det kommer til reaktioner på det tunesiske og egyptiske oprør, er der en vis parallel mellem Syrien og Bahrain, idet begge regimer brugte sekterisme til at underminere protesterne, ikke mindst med en diskurs, som skulle fremhæve en sikkerhedstrussel for henholdsvis 'alawitterne og sunnitterne. Men fordi konflikten i Bahrain i løbet af årtier aldrig udviklede sig fra en konflikt over interesser, som i princippet kan forhandles, til en kamp, hvor berettigelse af opponenteren til at eksistere blev nægtet, foregik nedkæmpelse af oprøret i Bahrain meget mindre voldsomt end i Syrien. Denne afgørende forskel viser nødvendigheden af at udarbejde en mere nuanceret typologi af sekteriske relationer og konflikter.

*Moyenne durée*-perspektivet viser på den ene side, at sekteriske identiteter hverken simpelthen er "til stede", eller at de med kort varsel kan skabes efter eliteres og modeliters behov. De bliver formet i indviklede processer, som ikke alle er bevidst styret. Politiske handlinger spiller en central rolle, men ikke sjældent i form af deres utilsigtede konsekvenser. På den anden side viser perspektivet, at muligheden for at formulere identiteter og formidle dem med succes ikke er ubegrænset, men forudsætter, at modtageren betragter dem som plausible eller i overensstemmelse med egne værdier og interesser. I den forstand passer dette perspektiv godt sammen med en konstruktivistisk-realistisk position, som Dixon (2017) argumenterer for. Hellere end en omfattende forklaring eller teori stiller *moyenne durée*-begrebet en ramme til rådighed, der gør det mulig at analysere samspil mellem strukturer og agens i konkrete, specifikke konflikter (ibid., 35, 40).

Til gengæld har en *moyenne durée*-tilgang det til fælles med konstruktivistisk realisme, at den ikke er egnet til at levere nem-

me “policy”-løsninger (ibid., 38-40). Den forøgede tidsramme viser langvarige, men uventede eller utilsigtede, konsekvenser af politiske tiltag, som udfolder deres virkning, efter at de omstændigheder, som motiverede dem, er forsvundet.

Fordi *moyenne durée*-tilgangen er en ramme og ikke en teori leverer den heller ingen almengyldige svar på religionens rolle i sekteriske konflikter. Religioner er selv underlagt forandringer i den omtalte tidsramme. To eksempler er særdeles relevante i denne sammenhæng: 1) Puritanske strømninger inden for sunniislam, som er meget mere konfrontativ over for shiismen end sufistisk prægede former, har kontinuerligt vundet mere indflydelse i løbet af de sidste to århundreder. 2) Mens tolvershiitiske lærde tidligere plejede at fremhæve forskelle fra andre shiitiske grupper, har der udviklet sig en slags panshiisme i løbet af de sidste årtier.

Men bortset fra det doktrinære aspekt viser *moyenne durée*-perspektivet klarere end et fokus på kortvarige eller langvarige udviklinger, hvordan religiøse holdninger, som ikke umiddelbart er relateret til sekterisme, har påvirket relationer mellem forskellige religiøse grupper og staten, fordi de har haft en indflydelse på f.eks. demografi og enkelte gruppers uddannelsesniveau.

Med hensyn til metodik har *moyenne durée*-perspektivet relevans, fordi interdisciplinært samarbejde mellem historikere og politologer på den ene side og antropologer og eventuelt samtidsarkæologer på den anden er oplagt for at uddybe forståelsen af udviklinger i denne tidsramme. Mens udvikling af samfundsstrukturer, institutioner og ideologiske tendenser igennem denne periode er relevant for at forstå begivenheder, kan *oral history* (von Angern 2010), antropologisk feltforskning (Fibiger 2010; 2018) og samtidsarkæologi (McAtackney 2013) bidrage til at forstå, hvordan udviklinger i denne tidsramme påvirker fortolkning af historien og samfundsforhold. Idet en analyse af tilblivelsen af samfundsstrukturer og institutioner sammenknyttes med deres fortolkning af relevante aktører, formår *moyenne durée*-perspektivet at skærpe blikket for forudsætninger, under hvilke sekterisk mobilisering fungerer eller ej.

## Abstract in English

It is often argued that analyses of contemporary Sunni-Shia conflicts are based on either instrumentalist or primordialist approaches. With their focus on religion primordialists tend to accept emic explanations of sectarian conflicts on the basis of different creeds and practices and above all the dispute over the question of Muḥammad's legitimate succession. As a consequence the battle at Karbala appears as the decisive event in Islamic history that provides a clue to recent conflicts. As opposed to that, instrumentalist analyses restrict the temporal frame of their inquiry to only a few years or at best decades. In order to overcome this dilemma, the present article focusses on a time level in between, which up to now has not been conceptualized in debates on sectarianism. The starting point is the division of three time levels of historical processes formulated by Fernand Braudels. These are: *longue durée* (long term developments creating structures), *conjoncture/ moyenne durée* (mid-term developments), and *événements* (short term processes leading to the single events). This article uses *moyenne durée* as explanatory framework for the current sectarian conflicts in Iraq, Syria and Bahrain.

### Litteratur

- Balanche, Fabrice. 2015. "Go to Damascus, my son. Alawi Demographic Shifts under Ba'ath Party Rule". In Michael Kerr & Cregg Larkin (eds.): *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford: Oxford University Press.
- Baram, Amatzia. 2014. *Saddam Husayn and Islam 1968-2003: Ba'athi Iraq from Secularism to Faith*. Washington D.C: Woodrow Wilson Institute.
- Bar-Asher, Meir M. & Aryeh Kofsky. 2002. *The Nuṣayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy*. Leiden: Brill.
- Böttcher, Annabelle. 1998. *Syrische Religionspolitik unter Asad*. Freiburg i.B.: Arnold-Bergsträsser-Institut.
- Braudel, Fernand. 1958. "La longue durée". *Annales* 13(4): 725-53.
- Bredmose Henriksen Ab Yonus, Zenia. 2014. *The Mythscapes of the Syrian Nation-State Presented on Television: The Case of the Loyalist Channel Sama's Coverage of the Presidential Elections 2014 In the Midst of War*. Speciale (M.A. thesis), Københavns Universitet.
- Deringil, Selim. 1990. "The Struggle against Shi'ism in Hamidian Iraq." *Welt des Islams* 30: 45-62.
- Dixon, Paul. 2017. "Beyond Sectarianism in the Middle East? Comparative Perspectives on Group Conf. Sectarianism in a Changing Middle East" In Frederik Wehrey (ed.): *Beyond Sunni and Shia: Sectarianism in a Changing Middle East*. London: Hurst.
- Dodge, Toby. 2014. "Seeking to explain the rise of sectarianism in the Middle East: The case study of

- Iraq.” *Visions of Gulf Security*, POMEPS workshop. March 9. [pomeps.org/2014/03/19/seeking-to-explain-the-rise-of-sectarianism-in-the-middle-east-the-case-study-of-iraq](http://pomeps.org/2014/03/19/seeking-to-explain-the-rise-of-sectarianism-in-the-middle-east-the-case-study-of-iraq).
- Eich, Thomas. 2009. “Patterns of the 1920 rising in Iraq: The Rifā’iyya *tariqa* and Shiism”. *Arabica* 56(1): 112-9.
- Fibiger, Thomas Brandt. 2010. *Engaging Pasts: Historicity and Political Imagination in Contemporary Bahrain*. PhD-dissertation, Aarhus Universitet. – forthcoming. “Shia Within. Difference, Dynamics and Fences of Identity in Kuwait and Bahrain”. *Welt des Islams*.
- Fuccardo, Nelida. 2009. *Histories of City and the State in the Persian Gulf*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gengler, Justin. 2015. *Group Conflict and Political Mobilization in Bahrain and the Arab Gulf – Rethinking the Rentier State*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gleave, Robert. 2003. “Khums 2. In Shi’ism”. *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, vol XII. Leiden: Brill.
- Gölbaşı, Edip. 2013. “Turning the ‘heretics’ into loyal Muslim subjects: imperial anxieties, the politics of religious conversion, and the Yezidis in the Hamidian era”. *Muslim World* 103(1): 3-23.
- Goldsmith, Leon T. 2015. *Cycle of Fear: Syria’s Alawites in War and Peace*. London: Hurst.
- Haddad, Fanar. 2011. *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. Oxford: Oxford University Press.
- Halm, Heinz. 2004. *Shi’ism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hinnebusch, Raymond. 2015. “Syria’s Alawis and the Ba’ath Party”. In Michael Kerr & Cregg Larkin (eds.): *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford: Oxford University Press.
- 2009. “Syria under the Ba’th: The Political Economy of Populist Authoritarianism”. In Søren Schmidt (eds.): *The State and the Political Economy in Syria*. St. Andrews: University of St. Andrews Centre for Syrian Studies.
- Husayn, Nebil. 2015. “Mechanisms of Authoritarian Rule in Bahrain”. *Arab Studies Quarterly* 37(1): 33-53.
- Jones, Justin. 2012. *Shi’a Islam in Colonial India: Religion, Community and Sectarianism*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Kerr, Michael & Cregg Larkin (eds.). 2015. *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford: Oxford University Press.
- Leenders, Reinoud. 2015. “Repression is not a Stupid Thing’: Regime Responses to the Syrian Uprising and Insurgency”. In Michael Kerr & Cregg Larkin (eds.): *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefèvre, Raphaël. 2015. “The Syrian Muslim Brotherhood’s Alawi Conundrum”. In Michael Kerr & Cregg Larkin (eds.): *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. Oxford: Oxford University Press.
- Louër, Laurence. 2013. “The State and Sectarian Identities in the Persian Gulf Monarchies: Bahrain, Saudi Arabia, and Kuwait in Comparative Perspective”. In Lawrence G. Potter (ed.): *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst.
- McAttackney, Laura. 2013. “Sectarianism.” In Paul Graves Brown & Paul Harrison (eds.): *The Oxford Handbook of Archaeology of the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press.
- Malmvig, Helle. 2015. “Coming in from the Cold: How we may take sectarian identity politics seriously in the Middle East without playing to the tunes of regional power elites”. *POMEPS*. [pomeps.org/2015/08/19/coming-in-from-the-cold-how-we-may-take-sectarian-identity-politics-seriously-in-the-middle-east-without-playing-to-the-tunes-of-regional-power-elites/](http://pomeps.org/2015/08/19/coming-in-from-the-cold-how-we-may-take-sectarian-identity-politics-seriously-in-the-middle-east-without-playing-to-the-tunes-of-regional-power-elites/).
- Mervin, Sabrina. 1996. “Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite?” *Cahiers d’Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* 22. [cemoti.revues.org/138](http://cemoti.revues.org/138).
- Nakash, Yitzhak. 2003. *The Shi’is of Iraq*. Princeton: Princeton University Press.
- Nasr, Seyyed Veli Reza. 2016. “The War for Islam.” *Foreign Policy – Argument*. January 22. [foreignpolicy.com/2016/01/22/the-war-for-islam-sunni-shiite-iraq-syria/](http://foreignpolicy.com/2016/01/22/the-war-for-islam-sunni-shiite-iraq-syria/).
- 2007. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*. New York: Norton.
- Osman, Khalil. 2015. *Sectarianism in Iraq – The Making of State and Nation since 1920*. London: Routledge.
- Pierret, Thomas. 2013. “Karbala in the Umayyad Mosque: Sunnite Panic at the ‘Shiitization’ of Syria”. In Brigitte Maréchal & Sami

- Zemni (eds.): *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships – Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*. London: Hurst.
- 2012: “The Role of the Mosque in the Syrian Revolution”. *Near East Quarterly* 7. [research.ed.ac.uk/portal/files/13122327/The\\_Role\\_of\\_the\\_Mosque\\_in\\_the\\_Syrian\\_Revolution.pdf](http://research.ed.ac.uk/portal/files/13122327/The_Role_of_the_Mosque_in_the_Syrian_Revolution.pdf).
- Pinto, Paulo. 2007. “Pilgrimage, Commodities, and Religious Objectification: The Making of Transnational Shiism between Iran and Syria.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27(1): 109-25.
- Riexinger, Martin. 2004. *Sanā‘ullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- forthcoming. “The Puritanization of Sunni Islam and its Effect on Sunni-Shia relations.” *Welt des Islams*.
- Salati, Marco. 1993. “Toleration, Persecution and Local Realities: Observations on the Shiism in the Holy Places and the *Bilād al-Shām* (16th-17th Centuries).” In *Convegno sul Tema: la Shī‘a nell’Impero Ottomano*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Steinberg, Guido. 2009. “Jihadi-Salafism and the Shi‘is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi‘ism.” In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism – Islam’s New Religious Movement*. London: Hurst.
- Van Dam, Nikolaos. 1996. *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba‘th Party*. London: I.B. Tauris.
- von Angern, Wolf-Hagen. 2010. *Geschichtskonstrukt und Konfession im Libanon*. Berlin: Logos-Verlag.
- von Maltzahn, Nadia. 2013. *The Syria-Iran Axis: Cultural Diplomacy and International Relations in the Middle East*. London: I.B. Tauris.
- Voss, Gregor. 1987. *Alawiya oder Nusairiya? – Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik*. Dissertation, Universität Hamburg.
- Wæver, Ole. 1995. “Securitization and Desecuritization.” In Ronnie Lipschutz (ed.): *On Security*. New York: Columbia University Press.
- Watenpaugh, Keith. 1996. “‘Creating Phantoms’: Zaki al-Arsuzi, the Alexandretta Crisis, and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria.” *International Journal of Middle East Studies* 28(3): 363-89.
- Winter, Stefan. 2016. *A History of the ‘Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Princeton: Princeton University Press.

Thomas Fibiger

Temasektion

# Sekteriske myter

## Lokale diskussioner om historie og sekterisme i Bahrain

### Nøgleord

Bahrain; shiaislam; sekterisme; historiebrug; myter

---

**Abstract** Denne artikel er baseret på antropologisk feltarbejde blandt især shiamuslimer i Bahrain. I Bahrain bliver fortællinger om forholdet mellem shia- og sunnimuslimer på forskellige tidspunkter i øens og den islamiske historie ofte fremhævet for at forklare og diskutere sekterisme og sekteriske relationer. Artiklen tager udgangspunkt i en særlig historie om sheik Muhammad Abu Ruman, hvis helgengrav er et yndet pilgrimsmål i nutidens Bahrain. Muhammad Abu Ruman er kendt for engang, ved hjælp af mirakler og Imam al-Mahdis mellemkomst, at have overbevist Bahrains sunnimuslimske regent om shiaislam som den rette islam. Historier som denne viser, hvordan sekteriske kategorier bringes i spil, men også, at de er til konstant forhandling og diskussion. Dermed bruges historiefortællinger også til at udvikle og perspektivere aktuelle sekteriske forhold.

---

Spørgsmålet om historie og historieopfattelser er et gennemgående tema i den aktuelle debat om sekterisme, sådan som flere artikler i dette nummer også viser. I denne artikel vil jeg fokusere på, hvordan sekteriske relationer kommer til udtryk i forskellige historieopfattelser i det nutidige Bahrain, og dermed hvordan historie bliver brugt til at forklare, diskutere og perspektivere sekterisme. En del af denne diskussion handler om, hvornår og hvordan Bahrain er blevet sekterisk, men en lige så vigtig del handler om de dynamiske og foranderlige relationer mellem sunni- og shiamuslimer i Bahrain. Som megen teori

**Thomas Fibiger** er antropolog fra Aarhus Universitet og nu ansat ved Arabisk og Islamstudier samme sted. Hans ph.d.-afhandling (2010) fokuserede på historieopfattelser og forholdet mellem politik og historie i Bahrain. Han har siden været en del af flere kollektive forskningsprojekter, herunder "Negotiating Authority in Contemporary Shiite Thought and Practice" (ledet af David Thurfjell, Södertörn Högskola, Stockholm, 2013-2016), det her præsenterede SWAR-projekt, og siden 2018 projektet "Mediatized Diaspora – Contentious Politics among Arab Media Users in Europe" (2018-2021, under ledelse af Ehab Galal).



fremhæver – ikke mindst en antropologisk tradition fra Fredrik Barth (1969) til Gerd Bauman (2004) – er sociale og kulturelle identiteter, herunder sekteriske, konstruerede, dynamiske og til konstant forhandling i forskellige kontekster. Artiklen vil vise, hvordan historieopfattelser og -fortællinger er en del af denne dynamik og forhandling. Historie – eller fortidige myter, som man også kan opfatte de nedenstående fortællinger som – handler ikke kun om fortid, men i lige så høj grad om nutid og fremtid. I Bahrain handler fortællingerne om at forstå forholdet mellem sunni- og shiamuslimer, også for at kunne udvikle og forandre den måde, dette forhold har aktuel betydning på i Bahrain.

Udgangspunktet for artiklen er altså, at der er en vis sandhed i, at lokale debatter om sekterisme og sekteriske relationer trækker på et langt tidsperspektiv, som går tilbage til islams begyndelse og striden om, hvem der skulle efterfølge profeten – ikke mindst slaget ved Kerbala i 680. Denne position kan kaldes primordialistisk, men pointen i artiklen er, at disse historiske referencer bliver inddraget i en fortsat diskussion om sekteriske relationer, som peger på, at fortællingerne er til forhandling og er dynamiske. Som Morten Valbjørn noterer i sin artikel i dette temanummer (se også Valbjørn 2018), bliver den verserende diskussion om sekterisme i Mellemøsten ofte rammesat mellem primordialisme og instrumentalisme som to yderpositioner. Hvor den primordialistiske position – som sjældent er repræsenteret i forskning, men ofte i politik og medier (Hashemi & Postel 2017) – vil hævde, at konflikten mellem sunni- og shiaislam går tilbage til islams begyndelse, peger en instrumentalistisk position på, at modsætningsforholdet mellem de to sekter snarere er skabt af aktuelle politiske strategier, ofte af regimer i en del og hersk-strategi (ibid., se også Wehrey 2013; Salloukh et al. 2015), og at historiske perspektiver således ikke skal tillægges for stor vægt. Som Valbjørn pointerer, positionerer det meste forskning, der forsøger at forklare sekterisme, sig et sted imellem disse to yderpoler.

Fokus i denne artikel er imidlertid ikke forklaringer på sekterisme, men i stedet, hvordan dybe historiske rødder og opfattelser af identitet aktiveres, forhandles og diskuteres i Bahrain. Dermed vil jeg argumentere for, at sekteriske forhold er dynamiske og opfattes sådan blandt bahrainere på en måde, som kan kaldes instrumentalistisk, men samtidig at primordiale forestillinger indgår i denne diskussion. De fleste af de bahrainere, som

jeg har talt med under mine etnografiske feltstudier i landet (2003-2018, over flere omgange), kunne således i forhold til ovenstående debat lidt polemisk kaldes primordiale instrumentalister, eller måske snarere konstruktivistiske primordialister. Bahrainere – og givetvis folk i det hele taget – mener ligesom de fleste forskere, at sekterisme og sekteriske relationer er dynamiske, i konstant udvikling og til konstant debat, og i denne debat inddrages historiske og mytiske begivenheder fra en lang islamisk historie. Min mere generelle pointe er således, at folk diskuterer, reflekterer over og udvikler forståelser af kategorier og fænomener lige så meget, som forskere gør, eller måske endda endnu mere, fordi det angår deres daglige liv og sociale virkelighed. Forskningen skylder at inddrage disse emiske, lokale analyser i diskussionerne af identitet, samfundsudvikling og politik, som i tilfældet sekterisme og sekteriske relationer. Denne artikel er et forsøg på at bidrage til dette.

Artiklen fokuserer således på, hvordan sekteriske forhold opleves og diskuteres blandt folk i almindelighed i de arabiske Golfstater i dag, i særdeleshed Bahrain. Med sin placering imellem Saudi-Arabien og Iran, og med en befolkningssammensætning, der tæller både sunni- og shiamuslimer, har sekteriske spørgsmål stor betydning og aktualitet i Bahrain. Dette gælder både efter opstanden i 2011 – der i medier og af ledende politikere lokalt og globalt blev opfattet som en sekterisk opstand – men også i en længere historie forud herfor. Artiklen vil mere præcist fokusere på, hvordan bahrainere opfatter og diskuterer sekterisk historie, og hvornår og hvordan sekterisme kan siges at have haft betydning i det lille land. Debatten om sekterisme er på den måde ikke bare en akademisk eller politisk debat, men også en debat blandt folk, der lever med sekteriske relationer og fortolker disse. Som jeg vil vise, gøres dette i Bahrain ofte med henvisning til historie og historiske, eller i hvert fald fortidige, begivenheder.

Jeg vil indlede artiklen med en længere historie, som jeg flere gange har fået fortalt af mine shiamuslimske informanter i Bahrain, om dengang den shiitiske religiøse leder sheik Muhammad Abu Ruman overbeviste sin regent, der var sunni, om at shiaislam er den rette islam. Med udgangspunkt i denne fortælling vil jeg fokusere på særlige perioder og begivenheder, der blandt bahrainere opfattes som særligt vigtige for udviklingen af sekterisme. Historien, eller myten, om Muhammad Abu Ruman er

et godt sted at begynde, fordi den tydeligt viser, hvordan fortiden bruges i aktuelle diskussioner, og hvordan forholdet mellem shia- og sunnimuslimer er til konstant diskussion – og dermed er dynamisk og til forhandling.

## Historien om Muhammad Abu Ruman

Muhammad Abu Ruman er en kendt mytisk person for alle shiamuslimer i Bahrain. Hans grav i landsbyen Dumistan er en velbesøgt helgengrav (*maqam*), som i lighed med andre sådanne grave rundt omkring i Bahrain er et sted, folk kommer til for at søge helbredelse for sygdom og dårligdomme, og som opfattes som et sted med en særlig kraft, der kan mediere bønner til Gud. Sådanne helgengrave er kendt overalt i den islamiske verden, men er mange steder de senere årtier blevet gjort til et sekterisk spørgsmål. Puritansk sunniislam (som nogle vil kalde salafistisk) har vendt sig imod dyrkelsen af helgengrave (se Bille 2010), og i Bahrain og andre steder er det i dag en særlig shiamuslimsk praksis at besøge sådanne steder, og en praksis mange sunnimuslimer i Bahrain stiller sig kritisk over for.

Under mit feltarbejde i Bahrain har jeg flere gange hørt historien om sheik Muhammad Abu Ruman. Tilbage i 2007 optog jeg historien i en udfoldet version, hvor den har karakter af en hel myte. Jeg vil gengive den her, som den blev fortalt, for at give et eksempel på, hvordan historie og sekteriske forhold fortælles og opfattes i Bahrain. Pointen er, at det ikke blot er et spørgsmål om lineær, fremadskridende historie, og at forholdet mellem sunni- og shiamuslimer nok har en dyb og problematisk betydning, men at det også er til konstant genforhandling og overvejelse.

Historien udspiller sig på et tidspunkt (hvornår det var, vender fortællingen tilbage til), hvor Bahrain primært var beboet af shiamuslimer, men blev ledet af en sunniregent. Ifølge fortællingen, som jeg har fået den fortalt, var regenten “god og neutral”, men hans guvernør (*wazir*, i det følgende vesir) var hård mod shiamuslimerne. Vesiren udtænkte en listig plan for at bevise, at shiamuslimernes version af den islamiske historie var forkert, og at sunnimuslimernes version var den rigtige. Han plantede et granatæbletræ (*ruman*) i sin gårdhave og fik fremstillet en støbform med navnene på de tre første kaliffer, som

anerkendes af sunnimuslimer, men ikke af shiamuslimer. Vesiren satte støbeformen rundt om træet, og som det voksede op, fremstod navnene Abu Bakr, Umar og Uthman. Vesirens plan var at vise dette til sin regent som et guddommeligt tegn på, at disse tre kaliffer var “de tre retledede kaliffer”, sådan som de er kendt blandt sunnimuslimer sammen med den fjerde kalif, Ali. Sidstnævnte er den eneste af disse, der anerkendes af shiamuslimer og opfattes som deres første imam, idet shiaislam gør gældende, at den retmæssige efterfølger bør være af profetens familie (*ahl al-bayt*),<sup>1</sup> og Ali var profetens fætter og svigersøn.

Granatæbletræet voksede i vesirens gård, og han inviterede regenten på besøg for at vise ham miraklet. Historien lyder nu, fortalt af en ældre apoteker fra området Muharraq, som jeg traf en aften i august 2007 i forbindelse med en sammenkomst i den lokale *matam*, shiamuslimers religiøse forsamlingshus:

Da træet var vokset stort, tog vesiren formen væk og viste regenten navnene indskrevet i træet. Vesiren sagde: “Du har jo et blødt punkt for shiitterne, men de er ikke sanddru følgere af islam og profeten. De er ikke muslimer. Vi sunnitter er de ægte og sande muslimer.” Regenten spurgte, hvordan han kunne bevise det, for regenten var neutral. Vesiren sagde: “Se dette granatæbletræ, hvor Abu Bakr, Umar og Uthmans navne er dukket frem.” Regenten blev virkelig overrasket over at se dette: “Jeg ved ikke, hvad jeg skal sige. Jeg vil tilkalde shiamuslimernes ledere og sige, at de må blive sunnimuslimer og følge vores islam, medmindre de kan modbevise dette. Gud har skabt dette mirakel, som viser, at sunni er den rette islam.”

Regenten tilkaldte således de shiitiske ledere, som “var helt rådvilde” over at se dette. De bad regenten om tre dage til at finde et svar på denne udfordring. Det fik de lov til. Fortælleren, dvs. apotekeren fra matamen, forklarede, at der var en særlig grund til, at de bad om dette:

Vi shiamuslimer tror på al-Mahdi, at al-Mahdi kan vise sig for os, især hvis vi befinder os i særligt vanskelige situationer. Vi har mange fortællinger om og historiske begivenheder, hvor al-Mahdi har vist sig. Hvis nogen er i ørkenen og er i store vanskeligheder, så kan vi bede og

1. *Ahl al-bayt* inkluderer ifølge den shiamuslimske tradition profeten, hans datter Fatima og de 12 imamer. Den første imam er Ali, Fatimas ægteemand, som efterfølges af deres sønner Hassan og Hussein (se Momen 1985; Kashi 2012).

kalde på ham, og han vil komme og hjælpe os – men man vil aldrig vide, at dette er al-Mahdi; han vil vise sig som en beduin, en fisker eller hvem som helst, han vil hjælpe, og så vil han forsvinde igen. Hvad der er sket viser, at han er al-Mahdi. Men det vil ikke gå op for én, at han er al-Mahdi, mens det sker.

Al-Mahdi er den tolvte og sidste imam ifølge ortodoks shiaislam.<sup>2</sup> Han forsvandt – okkulerede – i år 260 efter hijri (herefter AH), eller 874 efter den gregorianske kalender (herefter AD), men er stadig i live, viser sig ved særlige lejligheder og forventes at vende tilbage for at redde verden fra dens undergang, når tiden er inde (se Amamat 2009).<sup>3</sup> Begivenheden, der fortælles om her, er en sådan særlig lejlighed, hvor al-Mahdi skal have vist sig. De bahrainiske shiamuslimer udpegede en af deres ledere, Muhammad Abu Ruman (som han senere blev kaldt), til at gå ud i ørkenen for at bede til Allah og til al-Mahdi. I den tredje nat skete der noget: “Nogen kom forbi, som en beduin”, der hvor sheiken bad. Det faldt ikke Muhammad Abu Ruman ind, at dette var al-Mahdi. Den fremmede mand spurgte, om sheiken var i vanskeligheder. Sheiken fortalte om granatæbletræet og dets indskrift. al-Mahdi, som det jo var, afslørede herpå for sheik Muhammad, hvordan vesiren havde fået navnene til at fremtræde på træet, og hvor han kunne finde støbeformen i vesirens hus.

Og så sagde Imam Mahdi til ham: “Du skal åbne granatæblerne på træet. Der er kun røg inden i. Der er ingen frugt. Når du gør det, vil de indrømme det hele.”

Da Muhammad kom tilbage til vesiren, åbnede de granatæblerne. Der kom kun røg ud. På den måde var vesirens spil afsløret, og han indrømmede, hvad han havde gjort.

Efter denne begivenhed blev regenten shiamuslim. Han var virkelig blevet overbevist af, hvad han havde oplevet, og var enig i, at shia var det sande parti, og han spurgte sheik Muhammad: “Hvordan kunne du vide dette?” Han svarede, at Imam Mahdi havde fortalt, hvordan han skulle åbne granatæblerne, og kun røg ville komme ud.

Hvordan kunne de vide det? Det betyder, at der virkelig er nogen, bag tæppet og bag scenen, en virkelig person. Hvad de siger om al-Mahdi er sandt. Jeg har hørt,

2. Derfor også kaldet tolvvere, *ithnasharriyya*, til forskel fra andre shiitiske retninger, som tæller andre imamer.

3. Den sunniislamske tradition rummer også troen på, at en mahdi vil komme til jorden ved denne verdens ende, men det er ikke den samme mahdi, som shiamuslimer tror på. De sunnimuslimer, jeg har talt med om dette, ser ikke frem til mahdiens komme på samme måde, som mange shiamuslimer gør. Rundt om i Bahrain er flere end 20 steder markeret som steder, hvor Imam Mahdi har sat sit fodaftryk. De opfattes af shiamuslimer som helligsteder, kaldet *qadam*, som betyder fod eller fodaftryk.

at regenten blev shia, men vi kan selvfølgelig ikke bevise det. For han er fra Al Khalifa-familien – den samme familie, som regerer i dag. Han er deres tiptipoldefar. Han sagde: “Jeg er blevet shia, men jeg vil ikke have, at andre ved det.” Han vedblev at være regent, til han døde, og han fortalte andre shiamuslimer: “Jeg har fulgt jer, siden dette skete.”

Det virkede, som om fortælleren vidste, hvornår denne begivenhed havde fundet sted, så jeg spurgte. ”Omkring sheik Isa bin Alis tid”, lød svaret. Isa bin Ali regerede Bahrain AD 1869-1923, og han opfattes ofte som den sidste regent i “det gamle Bahrain”, før olie og modernisering kom til. Men da vi diskuterede tidspunktet, blandede fortællerens venner sig i samtalen ved at referere til en tekst ved Muhammad Abu Rumans grav i Dumistan. Ifølge denne tekst fandt begivenheden sted i AH 573 (AD 1177/78), altså for mere end 800 år siden. Mændene i matamen, som diskuterede dette, kunne ikke blive enige om, hvilket årstal der var det rigtige. Med andre ord kunne begivenheden have fundet sted for mellem 90 og 900 år siden.

Det er denne måde at bruge historie og fortid på, som er omdrejningspunktet for denne artikel. For selvom det nok er rigtigt, at sekterisme ikke er “primordial”, det vil sige har eksisteret lige siden islams begyndelse, så bruges den islamiske historie i høj grad i lokale diskussioner af, hvad sekterisme er, og ikke mindst hvornår og hvordan sekteriske relationer har haft betydning i historien. Den anden pointe, som historien om Muhammad Abu Ruman tydeliggør, er, at sekteriske modsætninger er dynamiske og til forhandling, således at en regent på et eller andet ikke helt bestemt tidspunkt i Bahrains historie kan være blevet shiamuslim, bare uden at erkende det offentligt. Under alle omstændigheder var han “god og neutral”, så hans sekteriske tilhørsforhold faktisk ikke betød så meget. Historien viser dermed for dem, der fortæller den og hører den i dag, at sunni og shia ikke er absolutte modsætninger, men kan overkommes og gradbøjes og i hvert fald ikke nødvendigvis behøver være i konflikt. Det er med den dobbelte pointe, at der er et konfliktforhold, som ikke er nødvendigt, at historien bliver fortalt blandt bahrainere i dag.

I de følgende afsnit vil jeg udrede nogle aspekter af historien om Muhammad Abu Ruman, som omhandler særlige historiske og tidslige forhold, og som også involverer sekteriske forhold.

Det gælder opfattelsen af islamisk historie som sådan, som jeg vil diskutere først, især den tidlige historie, og det gælder mere lokale opfattelser af shiamuslimer som Bahraíns oprindelige befolkning, som jeg vil diskutere derefter.

## Islamisk tid

En væsentlig del af historien om Muhammad Abu Ruman er, at den henviser til spørgsmålet om de fire første kaliffer i islams historie, og dette er også i dag et væsentligt punkt i lokale diskussioner om forholdet mellem shia- og sunniislam. Dominerende traditioner inden for både shia- og sunniislam er legitimeret ved en særlig udlægning af den tidlige islamiske historie. Salafisme, der med forskelligt udgangspunkt i f.eks. Saudi-Arabien og Ægypten, har vundet indpas både teologisk og politisk over de seneste årtier, henviser til *al-salif al-salih*, de retro forfædre, med andre ord de første kaliffer, som nævnt i historien ovenfor, og andre personer fra profetens egen tid. Salafisme som begreb og som en særlig, men i dag dominerende, retning inden for sunniislam henviser altså til islams historiske rødder og udgangspunkt. Shiamuslimer, som fremhævet i historien ovenfor, fokuserer derimod på Ali og de efterfølgende imamer indtil (for *ithnashariyya*) den 12. imam al-Mahdi, som forsvandt år 260 AH.

Det er dette fokus på islams første tid, der har fået mange politikere – fra Per Stig Møller til Barack Obama – og noget færre forskere til at tale om primordialisme og en “1400 år gammel konflikt”. Jeg vil snarere argumentere for, at nok betyder denne oprindelige og tidlige historie noget, men det er som fortælling snarere end som historie med stort H (altså “wie es eigentlich gewesen”, som mottoet for en sådan historisk fagtradition lyder). Det er samtidig en fortælling (eller samling af fortællinger), som rummer mange åbne spørgsmål og diskussionspunkter, og hvis pointer om sekteriske forhold er til konstant forhandling og i forandring. Primordialisme er med andre ord en myte, men det er netop derved, som myte, at denne forklaringsramme har så stor og så dynamisk en betydning. Som religionshistorikeren Bruce Lincoln skriver, er myter “ideologi i narrativ form” (1999, 147) og handler dermed både om den fortid, de fortæller om, den nutid de fortælles i og den fremtid, de forsøger at skabe. Netop derved er myten også en åben og dynamisk narrativ form.

I myten blandes fortid, nutid og fremtid. Sådan er det med alle mytologiske historier med større eller mindre fokus på sekteriske forhold, og det sker også i historien om Muhammad Abu Ruman. For også i dag regerer sunnimuslimer i Bahrain over et shiamuslimsk flertal; også i dag rejses spørgsmål om historisk og teologisk legitimitet; og også i dag forventes al-Mahdi at vende tilbage for at rette op på verdens uretfærdigheder. Og netop mahdien er en særlig interessant figur for et sådant mytologisk perspektiv, der blander forskellige historiske perioder. Hans eksistens er ikke umiddelbart beviselig, og han siges at være en historisk person, som skal vende tilbage, når tiden for denne verdens ophør er inde. De historiske uklarheder er på denne måde iboende. Men samtidig viser historien om Muhammad Abu Ruman, for de bahrainiske shiamuslimer, som fortæller den, og som (måske) tror på den, at al-Mahdi virkelig findes, at "hvad de siger om al-Mahdi er sandt", og det er derfor en væsentlig del af både historisk og politisk forståelse.

## Bahrani eller bahraini

At det ikke helt kan afgøres, hvornår historien om Muhammad Abu Ruman fandt sted, viser, at forholdet mellem sunni- og shiamuslimer har haft betydning i lang tid, eller i hvert fald forestilles at have haft betydning i lang tid. Bahrain har givetvis været ledet af skiftende regenter og politiske regimer – som jeg vil komme nærmere ind på nedenfor – men det er almindeligt anerkendt, at landets indfødte befolkning, altså den befolkningsgruppe, der kan spores længst tilbage, er arabiske shiamuslimer, og at shiaislam således har præget området igennem lang tid. Dette forhold fremhæves også ofte af shiamuslimerne selv for at understrege deres legitimitet og tilknytning til Bahrain (se også Louër 2008, 2013).

Medlemmer af den oprindelige shiitiske befolkningsgruppe er kendt som bahrani (flertal baharna) til forskel fra den nationale kategori bahraini, som omfatter alle med bahrainsk statsborgerskab, såvel sunni- som shiamuslimer, og hvad enten de har etnisk arabisk eller persisk baggrund. Den lille forskel på blot en enkelt vokal er altså afgørende for ens identitet og status i Bahrain. Det gælder uanset, om man med stolthed fremhæver, at man er bahrani, og altså oprindeligt fra Bahrain, eller om man



som ikkemedlem af den oprindelige shiitiske befolkningsgruppe anerkender, at bahrani er en særlig kategori, og at de, der er baharna, er anderledes, men at dette hverken er særligt positivt eller flatterende – måske tværtimod. Den ofte negative opfattelse af baharna findes både blandt bahrainiske sunnimuslimer (hvad enten de er arabiske, persiske eller fra andre steder) og blandt ikkearabiske shiamuslimer, der er kendt som “adjam”, dvs. ikke arabisktalende, som regel af persisk afstamning.

Baharna-befolkningen præger endnu i dag Bahrains landsbyer og dele af hovedstaden Manama, mens sunnimuslimer og adjam-shiitter oftest bor i byerne, enten Manama eller Muharraq. Området bag Manamas souq (det historiske markedsområde med et væld af småbutikker) er domineret af shiamuslimer, moskeer og matamer, hvilket især er synligt under de årlige Muharram-ritualer til minde om den shiitiske leder Imam Hussein, den tredje imam og profeten Muhammads barnebarn. Her samles flere end 100.000 mennesker til natlige sørgeprocessioner og prædikener i matamer og på gaden. Det hele kulminerer på den tiende dag, Ashura, der er årsdagen for Imam Husseins død i slaget ved Karbala i år 61 AH (680 AD).

Muharram med Ashura er et velkendt eksempel på, hvordan historien bringes til live blandt shiamuslimer verden over, og ikke mindst i Bahrain (se Fibiger 2010 og med Libanon som eksempel Deeb 2006, 2009). I ritualet bliver Imam Hussein nærværende, og det er, som om han dør igen hvert år på Ashura-dagen og ikke kun for snart 1400 år siden. I Muharram-ritualerne er fortiden levende og nærværende, hvilket viser, at fortid er en dynamisk størrelse og derfor også de primordiale identiteter, fortiden siges at have givet. Selvom det helt overvejende er shiamuslimer, der i dag i Bahrain deltager i ritualerne, er forholdet mellem sunni- og shiamuslimer også i Muharram til diskussion, for det er ikke givet, at dette handler om en konflikt mellem sunni- og shiaislam, så meget som en retskaffen muslims kamp mod en ond og korrupt leder. Med denne åbenhed over for forskellige fortolkninger af betydningen af sekterisme og sekteriske relationer minder Muharram om den måde, historien om Muhammad Abu Ruman bliver fortalt. Myten om Muhammad Abu Ruman viser desuden, at det ikke kun er globale shiaislamiske historier som Imam Husseins død, der har betydning, men også lokale historier og begivenheder.

## Helgengrave

Som nævnt er Muhammad Abu Ruman også kendt i Bahrain, fordi hans grav ligger ved kysten i landsbyen Dumistan. Denne grav er én blandt adskillige helgengrave rundt om på øen, og disse grave minder også om, at Bahrain historisk set har været befolket af shiamuslimer, og endda shiamuslimer med en vis historisk og teologisk betydning.

For eksempel er sheik Sa'sa'a, med sin grav i Askar på Bahraains østkyst, og sheik Amir Zaid, hvis grav ligger i Malkiya på Bahraains vestkyst, kendt som Imam Alis samtidige støtter, hvilket skal vidne om Bahraains betydning for shiaislam helt tilbage til de første år efter profeten. Landsbyen Askar er i dag i øvrigt en af Bahraains få sunnimuslimske landsbyer, og sheik Sa'sa'as helgengrav blev skændet i forbindelse med opstanden i 2011. Sådanne skændinger og ødelæggelser skete med flere shiamuslimske helligsteder i ugerne efter opstanden blev slået ned, som det blev dokumenteret af den internationale kommission, der efterfølgende undersøgte opstandens konsekvenser (Bassiouni et al. 2011). Nu er det ikke længere muligt at besøge gravkomplekset i Askar. Blandt mere teologisk kendte personer er sheik Maythem, hvis grav ligger i Mahooz, en gammel landsby, der i dag er en del af Manama, i øvrigt beliggende på en af de få gravpladser i Bahrain, der deles af sunni- og shiamuslimer. Sheik Maythem var i 1200-tallet en betydelig shiitisk teolog, hvis skrifter stadig studeres (al-Oraibi 1992), og han var med til at grundlægge Bahrain som shiitisk lærecenter. Herfra blev bahraainske teologer senere inviteret til Persien, da shiaislam blev statsreligion i 1502 (Cole 2002). Også Hussein al-Asfoors grav i Shakhura anses for en helgengrav, om end den ikke på samme måde som andre besøges for at søge helbredelse for sygdomme og for at mediere bønner. Hussein al-Asfoor var i 1700-tallet kendt i shiaislamiske kredse som teolog og én af de væsentligste fortalere for akhbari-islam, der på det tidspunkt konkurrerede i retslære (*fiqh*) med den i dag helt dominerende usuli-islam. Akhbari-islam, som nogle af mine informanter også kaldte shiitisk salafisme, fastholder, at ijtihad ikke er muligt, idet alle svar er givet i Koranen og hadith (Cole 2002; Gleave 2007). Akhbari-islam har stadig en vis indflydelse i Bahrain, muligvis stigende efter opstanden i 2011, fordi Akhbari-ledere i modsætning til de fleste andre shiamuslimer har et godt og tæt forhold til det bahraainske regime (Fibiger forthcoming).

Der er dog også helgengrave for personer, der ikke er kendt hverken teologisk eller historisk, og som snarere har mytisk status, ligesom Muhammad Abu Ruman. Den mest besøgte helgengrav i Bahrain er givetvis sheik Abdel Aziz' grav, som i dag ligger i et stærkt trafikeret vejkryds i det sydvestlige Manama. Ingen ved helt præcist, hvornår sheik Abdel Aziz levede, og hvorfor hans grav er blevet en helgengrav. Men den har vist sig at virke som sådan: Da vejen, som nu omkranser graven, skulle anlægges i begyndelsen af 1970'erne som del af Bahrains tiltagende urbanisering, var det planen at sanere området. Men hver gang bulldozeren forsøgte at fjerne graven, gik den i stykker. Ifølge visse beretninger blev maskinføreren sågar slået ihjel på den måde. Derfor måtte man opgive at fjerne graven, hvilket kun har øget dens omdømme og tiltrækningskraft.

Tilsammen viser disse grave – i hvert fald for baharna-gruppen – at Bahrain altid har været shiamuslimsk, og at Bahrain samtidig har været et vigtigt center i den shiaislamiske verden.<sup>4</sup> Selvom der – som myten om Muhammad Abu Ruman antyder – givetvis har været sunnimuslimske regenter, vesirer og befolkningsgrupper også tidligere, er der almindelig enighed om, at Bahrain først for alvor blev præget af sunniislam efter Al Khalifa-dynastiet kom til og overtog magten i 1783. Al Khalifa og familiens støtter har på ingen måde forsøgt at underkende denne fortælling, men har snarere fokuseret på, at med det nye dynasti blev Bahrain forankret som et arabisk emirat, hvorved en egentlig moderne stat kunne udvikle sig. Bahrain blev åbnet for verden – eller måske netop den sunnimuslimske verden – hvilket betegnes med det islamiske begreb *al-fatih*, som endnu i dag bruges som tilnavn på den første regent i Al Khalifas bahrainske dynasti.

### **Al-Fatih – “åbneren” eller “erobreren”**

1783 er et afgørende årstal i den bahrainske historiefortælling, sådan som jeg har hørt den blandt bahrainere under mine feltstudier. Hvad enten man er tilhænger eller modstander af Al Khalifa-regimet anses denne families ankomst til Bahrain for et absolut brud i Bahrains moderne historie.

Ifølge den officielle historieskrivning i Golfen, som den bl.a. er blevet skrevet af Bahrains nuværende regent, før han selv kom

4. Af samme grund, fordi det er en specifik shiitisk historie, er disse helgengrave ikke del af den officielle bahrainske historie, som den f.eks. vises på Bahrains National Museum (se Fibiger 2015).

til magten (Al Khalifa 1994; se også Abu Hakima 1965), er Al Khalifa en del af Utoob-stammefællesskabet, som fra omkring 1700 begyndte at bevæge sig ud mod kysten fra det indre Arabien, Najd, hvor det nuværende Saudi-Arabiens hovedstad Riyadh ligger. Her bosatte de sig ad forskellige omgange i Zubara, på nordspidsen af det nuværende Qatar, i Kuwait og til sidst i Bahrain. Subah-familien, som i dag regerer Kuwait, var en del af den samme gruppe, men hvor Zubara og Kuwait stort set var ubeboet før Utoobs komme, var Bahrain som beskrevet ovenfor et samfund med en lang historie og et samfund, forskellige herskere havde gjort krav på. Hvordan Al Khalifa kom til øen, er omdiskuteret blandt historisk interesserede bahrainere. Erobrede man simpelthen øen fra sin magtbase i det nærliggende Zubara, eller blev man inviteret til at støtte en part i en intern konflikt mellem Bahrains landsbysamfund, hvorpå man erobrede magten på øen? Hvorom alting er, har Al Khalifa regeret Bahrain lige siden.

For den sekteriske dimension af historien, som også i dag er den, der fylder mest blandt bahrainere, er det springende punkt, hvad man skal lægge i den første regent Ahmed Al Khalifas tilnavn "al-Fatih" (Gengler 2015). Tilnavnet indskrives sig i islamisk historie og tradition og betyder "åbneren". Men hvad åbner "åbneren" for? For statsdannelse og modernitet, som en neutral og ikke-sekterisk udlægning kunne være? For øget arabisk indflydelse, idet Utoob-stammen er forankret i og dyrker sine rødder og netværk i det centrale Arabien? Og dermed eller derudover for sunniislam, eller for "den rette islam", sådan som begrebet måske oprindeligt er blevet brugt i den islamiske tradition? Al-Fatih bliver også oversat som "erobreren", hvilket især med den islamiske baggrund in mente peger i den sidste retning, og sådan bliver ordet som regel opfattet i Bahrain, i særdeleshed (men bestemt ikke udelukkende) af oppositionen til Al Khalifa og især den religiøst funderede shiamuslimske del af oppositionen (forholdet mellem sekulære og religiøse politiske bevægelser og deres brug af historie vil jeg diskutere sidst i artiklen).

Tilnavnet al-Fatih udtrykker også en særlig mytologiserende forståelse af Al Khalifas komme til Bahrain, og ligesom med andre myter og fortidsforståelser rummer begrebet en vis tve-tydighed, som muliggør fortsat diskussion og forhandling. I forbindelse med opstanden i 2011 fik navnet, sammen med andre islamiske tilnavne, fornyet betydning. Som modsvar til op-

positionens belejring af Perlemonumentet midt i en rundkørsel, der samler adskillige veje fra det vestlige Bahrain ind mod det centrale Manama, samledes store demonstrationer for Al Khalifa-regimet ved den sunnimuslimske hovedmoske, som sigende nok også bærer navnet al-Fatih og ligger på hovedvejen opkaldt efter samme Ahmed Al Fatih. Disse demonstrationer for regimet var således stærkt sunnimuslimsk forankrede, hvorimod demonstranterne ved Perlemonumentet (som regel) gjorde meget væsen af ikke at være sekteriske. Modsvaret var uden tvivl med til at styrke den sekteriske fortolkning af konflikten. Baseret på demonstrationerne ved moskeen opstod senere en al-Fatih-bevægelse, hvis hovedfjende nok var oppositionen og især den shiitiske del af den, men som faktisk også var kritisk i forhold til Al Khalifas forvaltning af det bahrainske styre. Ved parlamentsvalget i 2014, som blev boykottet af oppositionen, udkonkurrerede al-Fatih-bevægelsen med individuelle kandidater de øvrige sunnimuslimske politiske organisationer (salafister og Det Muslimske Broderskab), men bevægelsen er sidenhen gået i sig selv (Gengler 2015). Ifølge Bahrain-eksperten Justin Gengler fordi bevægelsen havde udtjent sin rolle ved først at skabe en solid sunnimuslimsk samling om regimet og så reducere de etablerede sunnimuslimske politiske organisationers indflydelse, som potentielt kunne være blevet et problem for regimet. På den måde er det politiske landskab i det hele taget blevet nemmere for regimet at kontrollere.

Som yderligere et eksempel på, hvordan islamisk historie og mytologi inddrages i aktuel politik, blev rundkørslen omkring Perlemonumentet i tiden efter opstanden omdannet til et trafik-kryds. Dels for at slette “de dårlige minder”, som Bahrains udenrigsminister forklarede det på en international pressekonference (Fibiger 2017), dels for at vanskeliggøre flere demonstrationer på stedet. Da Perlemonumentet nu var væk, skulle området have et nyt navn, som blev “al-Farooq-krydset”. Al-Farooq er et tilnavn til kaliffen Umar, som vi hørte om i myten i begyndelsen af artiklen, og som altså kun anerkendes af sunnimuslimer og ikke shiamuslimer. Navnet blev derfor opfattet som en hån mod shiamuslimer. For oppositionen, der, som jeg vil komme nærmere ind på sidst i artiklen, ikke kun består af shiamuslimer, er stedet imidlertid forsat kendt som Perlepladsen (hvor det fraværende monument er blevet symbol på opstanden, se Khalaf 2015) eller, for de mere religiøst sindede, som Martyrernes Plads til minde om dem, der døde i denne og tidligere opstande.

Historiske figurer og fremstillinger tillægges således ofte sekterisk betydning, hvad enten det er hensigten eller ej. Det gælder såvel begreber som al-Fatih og al-Farooq som ideen om oprørets centrale plads som Martyrernes Plads. Selvom martyrbegrebet kan bruges af både shia- og sunnimuslimer, og for så vidt også er blevet brugt af sekulære bevægelser i både Bahrain og i Mellemøsten generelt, er erindringen om opstandens ofre som martyrer mest udbredt blandt shiamuslimer. Begreber og relationer er nok dynamiske og til forhandling – men de aktiveres samtidig i særlige kontekster, som giver dem særlige associationer.

### **Det etnosekteriske blik og “Isa bin Alis tid”**

Hvornår blev Bahrain sekterisk? Som myten og diskussionen om Muhammad Abu Ruman viser, er det ikke så let at afgøre. Som denne fortælling også viser, kan sekteriske forhold have spillet en rolle i en lang historie i Bahrain. Dog er det måske ikke tilfældigt, at netop “Isa bin Alis tid” bliver fremhævet som et muligt tidspunkt for, hvornår historien om Abu Ruman fandt sted. I hvert fald peger den bahrainske historiker Omar AlShehabi i en aktuel artikel (2016) på sekteriske identiteters voksende politiske betydning i perioden omkring 1920, især med britisk imperial mellemskomst, og på en måde, som har haft stor betydning for bahrainsk politik efterfølgende.

For lige så meget som “Isa bin Alis tid” som ovenfor nævnt står som afslutningen på “det gamle Bahrain”, før olie og modernisering, er den udtryk for en tiltagende modernisering og bureaukratisering af staten Bahrain med stadigt stærkere engagement fra den britiske kolonimagt. Bahrain var et britisk protektorat fra 1820 til 1971, hvilket formelt betød, at Storbritannien garanterede Bahrains sikkerhed og varetog de udenrigspolitiske anliggender, mens Bahrains regent selv stod for det indenrigspolitiske. Den britiske “political resident” blev imidlertid stadig mere aktiv i Isa bin Alis regeringstid og var til sidst med til at afsætte ham i 1923. Den nye regent, Abdallah, fik sin egen britiske rådgiver, Charles Belgrave, der blev en væsentlig del af regerings-apparatet i mere end 30 år. Belgrave udviklede Bahrains statsstyre og er blevet kaldt “effectively the country’s first prime minister” i denne periode (ibid., 20).

Ifølge Omar AlShehabi var det i denne periode, at sekterisme

blev institutionaliseret i bahrainsk politik, idet briterne udpegede særlige grupper, hvis ledere skulle repræsentere dem ved forhandlinger om reformer, love og spørgsmålet om, hvem der f.eks. skulle overtage regentposten efter den afsatte Isa bin Ali. Her blev shiamuslimer en sådan særlig gruppe (mens sunnimuslimer allerede var repræsenteret i selve styret og i andre stammegrupper). Idet shiamuslimer på denne måde fik særlige rettigheder, blev de også mål for særlige angreb, hvilket medførte de første dokumenterede og mest alvorlige tilfælde af sekterisk vold i landet. Shiamuslimer på landet blev angrebet og i nogle tilfælde dræbt af medlemmer af Dawasir-stammen, som følte, at deres hidtidige rettigheder over det vestlige Bahrain var blevet forbigået i det nye, mere centralistiske regeringssystem.

Omar AlShehabi kalder dette et “ethnosectarian gaze”, som det britiske system kaster over Bahrain. I sin artikel viser han, hvordan britiske aktører – såvel de politiske agenter som imperiets mere forskningsorienterede undersøgere – bruger etnosekteriske kategorier som sunni, shia, arabisk og persisk til at identificere lokale grupper og ledere. I Lorimers store *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia* fra 1908/1915, der er en hovedkilde til forhold i Golfen omkring 1900, og som er baseret på grundige undersøgelser i 1904-05, hedder det f.eks. om Bahrain: “Of the whole population of about 100,000 souls, some 60,000, chiefly townsmen, are Sunnis and about 40,000, mostly villagers, are Shi’ahs” (citeret i AlShehabi 2016, 1). AlShehabi fremhæver, hvordan denne sekteriske kategorisering sidenhen er blevet standard i den demografiske diskurs om Golfstaterne, men at det kun er én blandt flere måder at inddele befolkningen på. I århundredet forud, altså i den første tid, hvor Al Khalifa regerede Bahrain, synes det ikke så meget at være etnosekteriske som stammebaserede kategorier, der spillede en rolle i Bahrains politik, og som afgjorde, hvem Khalifaerne var allierede med og lod sig beskytte af. I samme periode kunne Al Khalifa-styret lige så vel være allieret med Ibadi-muslimer i Oman som med den shiamuslimske shah i Persien (muligvis gennem hans sunnimuslimske vesir) eller med sunnimuslimske stammer fra den arabiske halvø. De sidste var ofte de mest direkte konkurrenter til det endnu unge Khalifa-styre:

Instead of ethnosectarian considerations, the regional politics of the first decades of Al Khalifa’s rule were based upon the dictates of the politics of protection, which

oscillated between the different military and economic powers of the region. The biggest rivalry to Al Khalifa came from other ‘Utub tribal members (Rahma bin Jabir Al Jalahma, Sunni), the Al Sa‘ud (Sunni), the Imam of Muscat (Ibadi), the Ottomans (Sunni) and eventually their clashes with Al Thani (Sunni) in the Qatari peninsula, as well as Persian (Shi‘a) requests for tribute. (AlShehabi 2016, 7)

AlShehabi viser, hvordan lokale historikere og politiske aktivister har opfattet sekterisk identitet som mindre væsentlig, og at politiske bevægelser imod især kolonialisme havde både sunni- og shiamuslimer blandt sine aktivister og talsmænd. Hans analyse placerer således det historiske ansvar for den sekterisme, som sidenhen har præget Golflandene og ikke mindst Bahrain, hos den britiske kolonimagt.

Men selvom denne postkoloniale kritik (som tidligere er blevet anvendt på Libanon af Usama Makdisi (2000)) givetvis har en vis berettigelse, er det næppe hele historien. Den er netop selv en del af den tilbagevendende diskussion, både blandt lokale bahrainere og blandt internationale forskere, om sekterismes historiske betydning og mangel på samme. Myten, som indledte denne artikel, viser, hvordan sekteriske forestillinger trives fint blandt bahrainere i dag, og både i form og indhold synes myten at antyde, at dette har gjort sig gældende i et ganske langt tidsperspektiv. Den instrumentelle analyse af særlige politiske aktørers diskursive og strategiske anvendelse af et “etnosekterisk blik”, hvad enten dette er en fremmed kolonimagt, det lokale regime eller andre, må altså tilføjes en mere kulturel dimension med fokus på, hvordan sekterisme omtales og erfares i dagliglivet – også i et historisk og mytologisk perspektiv. Det væsentlige her er at anerkende, hvordan diskussionen af sekterisme, i det sociale liv såvel som i myterne, både be- og afkræfter sekterisk identitet som udgangspunkt for sociale og politiske spændinger.

### **“Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini.” Reformslagord som historiebrug**

Siden 2011 har sekteriske identiteter, både i den internationale debat og lokalt i Bahrain, fået fornyet aktualitet, og sekteriske



spændinger præger samfundet endnu mere end hidtil. I løbet af den kortvarige opstand i Bahrain, som blev knust efter en måned, men hvis efterspil fortsat viser sig med mange fængslinger, deportationer og forbud mod politiske organisationer, var der to modsatrettede narrativer og rammesætninger af konflikten fra henholdsvis regimet og oppositionen. Hvor oppositionen som ovenfor nævnt fremhævede, at dette ikke var en sekterisk, men en national, opstand for demokratiske reformer og brugte slagordet “Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini”, holdt regimet fast i, at opstanden var sekterisk og et shiitisk forsøg på at afsætte det sunnimuslimske styre og skabe en shiaislamisk republik a la Iran (Fibiger 2012). Denne retorik medførte, at de fleste sunnimuslimer støttede op om regimet af frygt for, hvad der ville ske i tilfælde af en succesfuld opstand. Som mange iagttagere har påpeget, ikke mindst Toby Matthiesen i bogen med den dobbelttydige og særdeles passende titel *Sectarian Gulf* (2013; se også Potter 2013; Wehrey 2013; Kasbarian & Mabon 2016) anvendte regimet på denne måde en instrumentel sekterisk diskurs for at sikre sin alliance med sunnimuslimer både i Bahrain og i de arabiske nabolande, i særdeleshed Saudi-Arabien, som da også bidrog med militære styrker i at bekæmpe opstanden i Bahrain.

Hvor sloganet “Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini” kan ses som et forsøg fra demonstranternes side på at mobilisere andre grupper end de shiamuslimer, der hovedsageligt oplevede diskrimination og marginalisering og helt klart udgjorde størstedelen af demonstranterne, var det samtidig en reference til en længere historie med politiske opstande i Bahrain; en historie der går tilbage til i hvert fald 1950'erne. I 1954, kort efter Gamal Abdul Nassers antiimperialistiske magtovertagelse i Ægypten, brød en større opstand ud i Bahrain, som især var rettet mod det britiske kolonistyre og i særdeleshed den særlige rådgiver Charles Belgrave, som blev nævnt i afsnittet ovenfor. Opstandens ledere dannede en komite, der endnu i dag er kendt som *Hayyat al-Watani*, den nationale komite, og som netop bestod af både sunni- og shiamuslimer. Komiteen repræsenterede opstandens krav om indførelsen af parlamentarisme og en ende på kolonistyret. Selvom disse krav ikke umiddelbart blev indfriet, og komiteens medlemmer blev fængslet og nogle af dem deporteret (til øen St. Helena, nærmest som Kejser Napoleon i 1800-tallet, se Joyce 2000), så ses dette i dag i Bahrain alligevel som begyndelsen på enden på det britiske kolonistyre (der en-

deligt blev afsluttet i 1971) og som medvirkende til, at Charles Belgrave selv forlod Bahrain allerede i 1957. 1950'ernes opstand ses derved – muligvis med et anstrøg af nostalgi – som en succes og under alle omstændigheder som et ideal til efterfølgelse.

Narrativet her er, at for at have nogen mulighed for succes må forskellige grupper i Bahrain forene sig, i særdeleshed på tværs af sekteriske skel. Mønstret gentog sig i 1970'ernes kamp for at bevare og genindføre det parlament, som regenten lukkede efter kun to års virke umiddelbart efter selvstændigheden (1973-1975), i 1990'ernes fornyede krav om parlamentarisme og reformer, hvor en langvarig opstand begyndte med et åbent brev underskrevet af både sunni- og shiamuslimske religiøse og politiske ledere (Khalaf 2000), og i 2000-tallets forsøg på at skabe en slagkraftig politisk opposition. Som følge af 1990'ernes opstand lancerede den nye regent, sheik Hamad, i 2001 politiske reformer, der genindførte parlamentet, åbnede mulighed for politisk organisation og gav amnesti til politiske fanger og bahrainere i eksil. Mens der var mange forhåbninger til denne nye æra, blev mange også skuffede over reformernes begrænsede rækkevidde, og det følgende årti blev præget af forsøget på at samle oppositionen, igen på tværs af religiøse skel og især på tværs af religiøse politiske grupper såsom den shiamuslimske Wifaq-bevægelse samt sekulære politiske grupper såsom Wa'd.

Efter at have boykottet det første parlamentsvalg i 2002 stillede Wifaq og Wa'd op i 2006 (og 2010), men kun Wifaq fik valgt medlemmer ind. Ifølge Wa'd skyldtes dette regimets indblanden i valget, et forsøg på at undgå, at oppositionen kom i flertal i parlamentet, og at oppositionen ville fremstå som en blanding af shiamuslimer og sekulære politikere. Regimet foretrak en ren shiamuslimsk opposition, som kunne bekræfte billedet af en sekterisk modstand mod regimet. Det var netop Wa'd, der i valgkampen i 2006 brugte sloganet "Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini" for at vise, at politik måtte handle om noget andet end sekterisk identitet. Samtidig viser sloganet, at den sekteriske forestilling var og er udbredt i Bahrain, og at der var behov for at italesætte dette, og måske skyldes Wa'ds manglende succes ved valgene i lige så høj grad manglende folkelig opbakning som regimets indblanden. Hvem ved? Alle i Bahrain har en mening om det, men det er netop pointen i denne artikel, at sekterisme er en dynamisk, omdiskuteret og ofte uklar størrelse i et land som Bahrain.

## Konklusion

Med udgangspunkt i historien om Muhammad Abu Ruman, hvis tidsfæstelse er lige så uklar som dens pointer er mangetydige, har jeg i denne artikel fokuseret på, hvordan nutidens bahrainere involverer forskellige historieforståelser i aktuelle diskussioner om sekteriske relationer og sekterisme som et fænomen, der præger nutidig politik og samfundsforhold. For det første viser historien om Muhammad Abu Ruman, at disse diskussioner ikke er nye, men – i det omfang de fortalte begivenheder har en historisk forankring – trækker tråde langt tilbage i Bahrains fortid. Netop uklarheden om, hvornår historien i grunden fandt sted, viser, at den kan gælde mange forskellige perioder. For det andet viser historien, med sine pointer om en “god og neutral” regent og en “ond og hård” vesir, at sekteriske positioner kan være forskelligartede og dynamiske – og opfattes som sådan, når historien bliver fortalt i dag. For det tredje peger historien på bestemte shiamuslimske opfattelser af oprindelighed, som bl.a. legitimeres ved helgengrave som Muhammad Abu Rumans egen grav i Dumistan, og som er med til at holde hans historie i live. Denne historie om oprindelighed modsvarer af Al Khalifa-regimets brug af begrebet Al-Fatih og lignende sunnimuslimske referencer, som fik fornyet betydning i forbindelse med opstanden i Bahrain i 2011. Og sidst men ikke mindst viser opstandens slagord “Ikke sunni, ikke shia, blot bahraini”, at i hvert fald nogle politiske aktører forsøger at etablere alternative politiske og identitetsmæssige forståelser, der går på tværs af sekteriske skel og fokuserer på fællesskab frem for forskel.

Sidstnævnte rummer referencer til en nyere politisk historiefortælling, som peger på, at man må lægge sekteriske forskelle til side for at kunne opnå egentlige politiske reformer. Ideer om sekterisk identitet involveres således hele tiden i politiske og samfundsmæssige diskussioner i Bahrain, hvilket indebærer, at der konstant stilles spørgsmål til betydningen af sekterisk identitet og sættes spørgsmålstejn ved, hvornår og hvordan Bahrain er, har været og bør være sekterisk. Identitet er ikke bare noget, man har; det er noget, man diskuterer. Denne diskussion peger både bagud mod en lang historie – men også hen imod en fremtid, som er ved at blive skabt.

## Abstract in English

This article is based on anthropological fieldwork among, in particular, Shia Muslims in Bahrain. In this Arab Gulf state stories are shared about the relations between Shia and Sunni Muslims at various times in the history of the island, and in the history of Islam, in an attempt to explain and to discuss sectarianism and sectarian relations. The specific point of departure for this article is a story about Shaykh Muhammad Abu Ruman, a saint whose shrine today is a popular site of pilgrimage among contemporary Bahraini Shia. Once upon a time, reputedly, Muhammad Abu Ruman convinced Bahrain's Sunni ruler about Shia Islam as the true Islam, helped by miracles and the appearance of Imam al-Mahdi. This and similar stories show how sectarian categories are employed, but also how they are constantly re-evaluated and discussed. Therefore, I argue, such historical narratives are also used to provide perspective and to develop current sectarian relations.

### Litteratur

- Abu Hakima, Ahmed M. 1965. *History of Eastern Arabia, 1750-1800: The Rise and Development of Bahrain and Kuwait*. Beirut: Khayats.
- Al Khalifa, Hamad bin Isa. 1994. *First Light. Modern Bahrain and its Heritage*. London: Kegan Paul.
- AlShehabi, O. 2016. "Contested modernity: Divided rule and the birth of sectarianism, nationalism, and absolutism in Bahrain". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 44(3): 333-55.
- Amamat, Abbas. 2009. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I.B. Tauris.
- Barth, Fredrik (red.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen and Unwin.
- Bassiouni, Mahmoud Cherif, Nigel Rodley, Badriya al-Awadhi, Phillipe Kirsch & Mahnoush H. Arsanjani. 2011. *Report of the Bahrain Independent Commission of Inquiry*. Presented in Manama, Bahrain November 23.
- Bauman, Gerd. 2004. "Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach". In Gerd Baumann & André Gingrich (eds.): *Grammars of Identity and Alterity: a Structural Approach*. Oxford: Berghahn Books.
- Bille, Mikkel. 2010. "Seeking Providence Through Things: The Word of God versus Black Cumin". In Mikkel Bille, Frida Hastrup & Tim Flohr Sørensen (eds.): *An Anthropology of Absence*. New York: Springer.
- Cole, Juan R.I. 2002. *Sacred space and holy war: the politics, culture and history of Shi'ite Islam*. London: I.B. Tauris.
- Deeb, Lara. 2009. "Emulating and/or Embodying the Ideal. The Gendering of Temporal Frameworks and Islamic Role Models in Lebanon". *American*

- Ethnologist* 26(2): 242-57.  
– 2006. *An enchanted Modern*. Princeton: Princeton University Press.
- Gengler, Justin. 2015. *Group Conflict and Political Mobilization in Bahrain and the Arab Gulf – Rethinking the Rentier State*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gleave, Robert. 2007. *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*. Leiden: Brill.
- Fibiger, Thomas. Forthcoming. "Shia Within. Difference, Dynamics, and Fences of Identity in Kuwait and Bahrain." Artikel indsendt til *Welt des Islams*.  
– 2017. "Potential Heritage. The Making and Unmaking of the Pearl Monument in Bahrain," *Journal of Arabian Studies* 7(2): 195-210.  
– 2015. "Heritage Erasure and Heritage Transformation. How Heritage is Created by Destruction in Bahrain," *International Journal of Heritage Studies* 21(4): 390-404.  
– 2012. "'Ikke Shia, Ikke Sunni, Blot Bahraini' – Nation og Sekt i Bahraains Arabiske Forår." *Babylon – tidsskrift for Midtøstenstudier*: 10-21.  
– 2010. "Ashura in Bahrain – analyses of an analytical event," *Social Analysis* 54(3): 29-46.
- Hashemi, Nader & Danny Postel. 2017. *Sectarianization – Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst.
- Joyce, Miriam. 2000. "The Bahraini Three at St. Helena." *Middle East Journal* 54(4): 613-23.
- Kasbarian, Sossie & Simon Mabon. 2016. "Contested spaces and sectarian narratives in post-uprising Bahrain." *Global Discourse* 6(4): 677-96.
- Khalaf, Abdelhadi. 2000. *Unfinished Business. Contentious Politics and State-Building in Bahrain*. Lund: Lund University.
- Khalaf, Amal. 2015. "The Many Afterlives of Lulu. The Story of Bahrain's Pearl Roundabout". In Alaa Shehabi and Marc Owen Jones (eds.): *Bahrain's Uprising*. London: Zed Books.
- Kashi, Iman M. 2012. *Shi'isme. Oprindelse, Tro og Praksis*. København: Hjelm.
- Louër, Laurence. 2013. "The State and Sectarian Identities in the Persian Gulf Monarchies: Bahrain, Saudi Arabia, and Kuwait in Comparative Perspective." In Lawrence G. Potter (ed.): *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst and Company.  
– 2008. *Transnational Shia Politics*. New York: Columbia University Press.
- Lincoln, Bruce. 1999. *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
- Makdisi, Ussama. 2000. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. University of California Press.
- Matthiesen, Toby. 2013. *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that wasn't*. Stanford, California.
- Momen, Moojan. 1985: *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press, New Haven.
- al-Oraibi, Ali 1992. *Shi'i Renaissance. A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*. PhD dissertation. Montreal: McGill University.
- Potter, Lawrence G. (ed.). 2013. *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst and Company.
- Salloukh, Bassel F., Rabie Barakat, Jinan S. Al-Habbal, Lara W. Khattab & Shoghig Mikaelian. 2015. *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon*. London: Pluto Press.
- Valbjørn, Morten. 2018. "Studying sectarianism while beating dead horses and searching for third ways." *LSE Middle East Centre – Blog*. September 17.
- Wehrey, Frederic. 2013. *Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings*. New York: Columbia University Press.