



Tidsskrift for **ISLAM**
FORSKNING

Scandinavian Journal of
Islamic Studies

EKSTREM ISLAMISME

VOL 16 · NO 1 · 2022

Tidsskrift for Islamforskning · Vol. 16 · No. 1 · 2022

Publiceret 11. maj 2022 - Published 11 May 2022

Ansvarshavende redaktør: dr.phil., Thomas Fibiger

Ledende redaktør: ph.d., postdoc Jesper Petersen

Redaktion

Garbi Schmidt, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Jesper Petersen, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Ehab Galal, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Thomas Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen, Religionsvidenskab, Aarhus Universitet; Saer El-Jaichi, Danisk Institut for Internationale Studier; Johanne Louise Christiansen, Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet; Zenia Bredmose Henriksen Ab Yonus, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Ragnhild Johnsrud Zorgati, førsteamanuensis, ph.d., Institutt for Kulturstudier og Orientaliske Språk, Oslo Universitet; Amina Sijecic Selimovic – ph.d.-stipendiat, Det Teologiske Fakultet, Oslo Universitet; Douglas Mattsson – ph.d.-stipendiat, Religionsvetenskap, Södertörn Universitet; Gustav Larsson – ph.d.-stipendiat, Institutionen för Kulturvetenskaper, Linnéuniversitetet.

Design: Carl H.K.-Zakrisson

Layout: Jesper Petersen

Tekstredaktion: Dorthe Bramsen

Bestyrelse for Forum for Islamforskning

Martin Riexinger (formand og kasserer), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Safia Aoude (sekretær), cand. jur. og cand. mag., Københavns Universitet; Mattias Gori Olesen (medlem), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Andreas Nabil Younan (medlem), cand. mag. i arabisk og mellemøststudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet.

Formål

Tidsskrift for Islamforskning er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed. Tidsskriftet udgives af Forum for Islamforskning (FIFO) og udkommer to gange årligt. Artikler undergår peer-review. Første udgave af *Tidsskrift for Islamforskning* udkom 17. oktober 2006.

Hjemmeside

www.tifoislam.dk

Medlemskab af FIFO

Hvis du ønsker at blive medlem af foreningen, skal du sende en anmodning om optagelse til info@islamforskning.dk. E-mailen skal indeholde en beskrivelse af dit forskningsområde og relevante meritter. Kontingent til FIFO betales en gang årligt og udgør 150 kr. (dog 100 kr. for studerende).

Kontakt

Tidsskrift for Islamforskning kan kontaktes via tifo.redaktion@gmail.dk

Uopfordrede artikler

sendes til redaktøren:
tifo.redaktion@gmail.dk

ISSN: 1901-9580

© Forfatterne og Tidsskrift for Islamforskning

Contents

Tema: Ekstrem Islamisme

- Sara Jul Jacobsen Introduktion 4
- Jeppé Fuglsang Larsen
og Sune Qvotrup Jensen Radikaliseringens religiøse
dimensioner: religiøse følelser, hverdagsliv og
islamistiske radikaliseringsprocesser 7
- Bjarke Aae “Spred den gode nyhed, Islamisk Stat består”:
En undersøgelse af Islamisk Stats forklaringer på Kalifa-
tets fald 32
- Kathrine Elmoose Jørgensen Danske fremmedkrigeres tilslutning til Islamisk Stat og
al-Qaeda: Vidneudsagn fra fire pårørende 58
- Henriette Frees Esholdt Har de skandinaviske ISIS-kvinder indtaget operative
militære roller i Kalifatet? 84
- Malik Larsen og Lene Kühle Danske moskéer og salafisme – Mod en konceptua-
lisering af forskellige typer af relationer 110
- Jonas Svensson Mönster i rappakaljan 134

Essay

- Mattias Gori Olesen Det Lykkelige Aarhus 156

Anmeldelser

- Ruth Illman Jonas Otterbeck: The Awakening of Islamic Pop
Music. In the series Music and Performance in Mus-
lim Contexts. Edinburgh University Press, 2021. 220
pages 162
- Ricarda Stegmann,
Martin Riexinger
Thomas Fibiger
og Lene Kühle Ruud Koopmans: Islams forfaldne hus.
De religiøse årsager til ufrihed, stagnation og
vold. Oversat til dansk af Uffe Gardel. Forlaget
Pressto 167

Introduktion

Radikal islamisme, jihadisme, militant Islamisme og (jihadi-) salafisme. Artiklerne i dette nummer af Tidsskrift for Islamforskning anvender forskellige termer, men er centreret omkring samme emne: En religiøs ideologi, som her går under fællesbetegnelsen ekstrem islamisme. Et emne, der de seneste år har haft stor akademisk såvel som offentlig og politisk interesse, men som ikke hidtil har været omdrejningspunkt for nærværende tidsskrift. Dette særnummer præsenterer således en række artikler, der på forskellig vis belyser skikkelser af ekstrem islamisme. Artiklerne tapper ind i flere af de mest aktuelle diskussioner inden for islamforskningen og diskuterer blandt andet religionens rolle, den politiske samtid og metodologi inden for forskningsområdet.

At forstå forskellige ideologiske strømninger inden for islam er både vanskeligt og komplekst. Og ekstrem islamisme er netop en ideologisk strømning inden for islam. Ekstrem islamisme er imidlertid blevet stadig vigtigere at forstå for akademikere såvel som politikere og sikkerhedstjenester. Emnet kom især på dagsordenen efter begivenhederne den 11. september og de efterfølgende afværgede såvel som udførte terrorangreb i Vesten, som også antalsmæssigt er steget i Danmark de seneste år. Også oprettelsen af terrororganisationen Islamisk Stat såvel som dens etablering af et kalifat og dens efterfølgende territoriale tilbagegang har vakt debat og udgjort et væsentligt område inden for islamforskningen de seneste år. Særligt har håndteringen af de fremmedkrigere, der tilsluttede sig den væbnede konflikt i Syrien/Irak, været genstand for debatten. Og netop disse emner er også, hvad dette særnummer af Tidsskrift for Islamforskning berører.

Ekstrem islamisme opfattes ofte som en konservativ religiøs ideologi – altså som en ideologi med grundlag i profetens tid og en ambition om at genvinde den fjerne fortid. Flere danske såvel

som internationale grupper inden for denne ideologi selvopfatter og positionerer sig også på den måde. I nogle henseender er det imidlertid en forsimplet opfattelse, for som artiklerne i dette særnummer for Tidsskrift for Islamforskning på forskellige måder præsenterer, er ekstrem islamisme en langt mere kompleks og mangfoldig ideologi end blot forfædrenes doktriner.

Første artikel, skrevet af postdoc Jeppe Larsen og Lektor Sune Qvotrup Jensen (AAU), diskuterer religiøse dimensioner af hvad artiklen kalder radikal islamisme. Artiklen bygger på interviews med tidligere radikale islamister fra Danmark og Sverige og argumenterer for, at religiøse dimensioner er centrale i radikaliseringsprocesser. Den anlægger to teoretiske perspektiver: everyday religion-perspektivet og sociology of religious emotions. Og artiklen bidrager således ikke blot med ny empirisk viden omkring islamisme i en skandinavisk kontekst men også med et teoretisk perspektiv, der ikke hidtil har været anvendt i radikaliseringsforskningen.

Den efterfølgende artikel af ph.d.-studerende Bjarke Aae (AU) tapper ligesom forrige ind i ekstremismeforskningens diskussion af religionens rolle. Den anlægger imidlertid et gruppe-perspektiv og diskuterer den religiøse (og ikke-religiøse) rammesætning i terrorgruppen Islamisk Stats propaganda. Artiklen finder, at gruppen i sin militære og territoriale fremgang forklarer dette med reference til guddommelig støtte og indgriben. Derimod opstår der efter gruppens territoriale tilbagegang et behov for at begrunde, hvorfor man pludselig lider nederlag. Og artiklen undersøger, hvordan denne problematik håndteres i gruppens arabisksprogede propagandalitteratur. Artiklen bidrager til forståelsen af Islamisk Stats strategiske outreach. Men den bidrager også til en forståelse af religiøse narrativers betydning for ekstremistiske gruppers overlevelse og jihadismen mere generelt.

Tredje og fjerde artikel omhandler på forskellige måder de fremmedkrigere, der har tilsluttet sig væbnet kamp i Mellemøsten. Førstnævnte artikel er af ph.d.-studerende Kathrine Elmose (KU) og diskuterer, hvordan pårørende forklarer og forstår deres familiemedlemmers veje ind i internationale jihadistiske organisationer. Artiklen er baseret på fire kvalitative interviews med pårørende til danske fremmedkrigere og diskuterer også undervejs, hvilken værdi pårørende kan have for forskning såvel som forebyggelse og bekæmpelse af radikaliserings og ekstremisme. Den efterfølgende artikel skrevet af lektor Henri-

ette Frees Esholdt (LU) omhandler, hvilke roller de skandinaviske kvinder, der har tilsluttet sig terrororganisationen Islamisk Stat, har haft under deres tid i kalifatet. Artiklen bidrager med en litteraturgennemgang af den eksisterende forskning på området. Med udgangspunkt heri argumenterer den for, at de skandinaviske kvinder, der har tilsluttet sig Islamisk Stat, formentligt ikke har fungeret som hverken krigere eller selvmordsbombere, imens de kan have været en del af al-Khansa-brigaden.

Særnummerets femte artikel er skrevet af Malik Larsen og professor mso Lene Kühle (AU), der er forfatterne bag den seneste kortlægning af danske moskéer. Artiklen kritiserer, at den akademiske - såvel som offentlige og politiske - interesse for salafisme, ikke omfatter et fokus på, hvordan salafisme indgår i bredere muslimske kontekster, herunder moskéer. Og artiklen anlægger derfor netop dette perspektiv, der ellers ikke var en integreret del af undersøgelsen fra 2017/2019. Artiklen diskuterer mere specifikt salafistiske miljøers tilknytning til og brug af moskéer, og den bidrager med en nuanceret forståelse af salafisme i en dansk kontekst såvel som nye, relevante perspektiver på metodiske muligheder inden for forskningsområdet.

Sidste artikel skrevet, der er skrevet af professor Jonas Svensson (LNU), centrerer også omkring metodologi og præsenterer resultatet af en test, der undersøger, hvorvidt man kan anvende resultater fra en automatisk transskription af store mængder af data. Artiklen bygger på en automatisk transkription af 208 lyd-filer fra den svenske salafi-webside Islam.nu. Formålet med den automatiske transskription var at få overblik over generelle mønstre i en stor mængde data. Og artiklen fremsætter en trinvis præsentation af processen, imens den løbende diskuterer problematikkerne omkring computerstøttede metoder til fjernlæsning og netværksanalyse.

Alt i alt præsenterer dette særnummer af Tidsskrift for Islamforskning seks velskrevne artikler, der bidrager med et grundigt og nuanceret indblik i forskellige skikkelser af det, der kan fællesbetegnes som ekstrem islamisme.

Rigtig god læselyst.

Temasektion

Radikaliseringens religiøse dimensioner: religiøse følelser, hverdagsliv og islamistiske radikaliseringsprocesser

Nøgleord

radikalisering, jihadisme, radikal islamisme, everyday religion, sociology of religious emotions.

Resumé Empirisk forskning i radikal islamisme viser, at radikale islamister oftest selv forstår deres verdenssyn, handlinger og motiver som dybt religiøse. Alligevel har forskere ofte nedtonet de religiøse dimensioner af radikaliseringsprocesser. Denne artikel argumenterer for, at der ikke er nogen vej uden om at forsøge at forstå de religiøse dimensioner af radikal islamisme, da det er dem, der giver radikale islamister en følelse af meningsfuldhed og retning i livet, hvorfor de er centrale i deres radikaliseringsprocesser. For at forstå de religiøse dimensioner af radikaliseringsprocesser præsenterer og diskuterer artiklen to teoretiske perspektiver som hidtil ikke har været anvendt i radikaliseringsforskningen, nemlig everyday religion-perspektivet og sociology of religious emotions. Det er perspektiver på religion, der kan være med til at belyse de religiøse dimensioner af radikaliseringsprocesser ved at fokusere på aktørernes subjektive selvforståelser og følelser. Artiklen viser gennem interviews med tidligere radikale islamister, at religion spillede en central rolle i deres hverdag og selvforståelse, mens de var en del af radikale islamistiske grupper. Dermed illustreres frugtbarheden af de to anvendte teoretiske perspektiver.

Jeppe Fuglsang Larsen er postdoc ved Aalborg Universitet, Institut for Sociologi og Socialt Arbejde. Hans forskningsinteresser inkluderer radikaliseringsprocesser, ekstremisme, subkultur, religionssociologi og emotionssociologi. For tiden er han involveret i forskning i religiøse og subkulturelle aspekter af islamistisk radikaliseringsprocesser og i, hvordan emotioner som vrede og nostalgi udtrykkes og legitimeres på den ydre højrefløj.

Sune Qvotrup Jensen er lektor i sociologi ved Aalborg Universitet, Institut for Sociologi og Socialt Arbejde. Hans forskningsinteresser inkluderer radikaliseringsprocesser, subkultur, kriminalitet og social differentiering. For tiden er han involveret i forskning i maskulinitet, intersektionalitet, kønnede og subkulturelle aspekter af radikaliseringsprocesser samt vrede og aggressive udtryksformer i unges subkulturer.

Siden angrebene på World Trade Center i 2001 har terrorisme i islams navn fyldt en stor del af den politiske og offentlige debat. Et af de mest omdiskuterede emner i debatten har været, hvilken rolle, hvis nogen overhovedet, islam eller religion spiller i islamistiske radikaliseringsprocesser. I den danske offentlighed er emnet bl.a. blevet diskuteret efter Omar el-Husseins terrorangreb i København i februar 2015. Ifølge Dyrberg og Neced (2016) var der hos det politiske establishment enighed om, at el-Hussein havde "voldtaget" en af verdens største religioner, og hos venstreorienterede debattører og muslimske organisationer blev der peget på højrefløjens diskrimination af muslimer og den danske deltagelse i krige i muslimske lande som de primære forklaringer på el-Husseins radikalisering (se Larsen 2020a). Dyrberg og Neced finder med andre ord forskellige aktører, der alle argumenterede for, at religion, eller islam, ikke spillede en nævneværdig rolle som forklaring på el-Husseins handlinger. Religion blev betragtet som et epifenomen, der kun tilsyneladende havde betydning, mens andre faktorer reelt spillede mere betydningsfulde rolle (se Back 2007 for en lignende diskussion af den britiske debat efter terrorangrebene i London 7/7 2005).

Også i den internationale akademiske verden har der været en kritik af tilgange, der forstår islamistiske radikaliseringsprocesser som et helt eller delvist religiøst fænomen. Forskere har nedtonet de religiøse dimensioner af radikalisering og i stedet peget på makrostrukturelle mekanismer som marginalisering og andengørelse (se f.eks. Roy 2017; Hafez & Mullins 2015; Khosrokhavar 2017), psykologiske dispositioner (se f.eks. Borum 2003; Moghaddam 2005) eller argumenteret for, at radikal islamisme først og fremmest skal ses som et politisk fænomen (Cronne 2016; Boserup 2016). Et ofte anvendt argument for at nedtone de religiøse dimensioner af islamistisk radikalisering har været, at dem, der har begået vold i islams navn eller f.eks. er rejst som fremmedkrigere til Syrien og andre steder, i mange tilfælde ikke ved ret meget om islam (se f.eks. Roy 2017; Khosrokhavar 2017; Dalgaard-Nielsen & Lund 2019).

Der kan være gode grunde til at kritisere analyser, der entydigt peger på religion som årsag til radikalisering. Argumenter om, at islam er en immanent voldelig religion, er tydeligvis ikke gyldige, når kun en meget lille minoritet af muslimer støtter radikal islam og størstedelen af dem, der angribes i islamistiske terroraktioner, er andre muslimer. De, der udfører vold i islams navn, udgør således en lille minoritet og har en usædvanlig tolk-

ning af religionen. Formålet må derfor være at undersøge, hvilken rolle religion spiller for dem, der følger disse verdenssyn uden hverken at forfalde til religiøs determinisme eller nedtone de religiøse dimensioner af radikaliseringsprocesser. Ved at nedtone de religiøse dimensioner af radikal islamisme risikerer vi nemlig at overse noget, der er centralt for at forstå radikaliseringsprocesser. Empiriske eksempler fra forskningen, inklusive denne artikels analyser, viser således, at religion spiller en stor rolle for radikale islamister. De forstår selv deres verdenssyn, handlinger og motiver som dybt religiøse (Dawson & Amarasingam 2017; Hegghammer 2017; Juergensmeyer & Sheikh 2013, 2020; Sheikh 2015; Wood 2017). Dawson og Amarasingam (2017) fandt i deres interviews med fremmedkrigere, at de alle angav religion som motivation for deres handlinger. Hegghammer (2017) fandt, at religiøse handlinger som at læse Koranen og at bede selv under kamp var særligt vigtigt for jihadister i krig. Viden om terroristerne bag angrebene på World Trade Center i 2001 viser også, at det var de religiøse instruktioner, der betød noget for terroristerne, da aktionen skulle være en moderne version af et af profetens togter (Skovgaard-Petersen 2020, 299-301). Religiøse motiver såvel som religiøs praksis ser altså ud til at have stor betydning for radikale islamister.

Denne artikel indskriver sig i en lille men voksende litteratur, som argumenterer for, at religion skal tages alvorligt som en relevant dimension og delforklaring i analyser af islamistiske radikaliseringsprocesser (Cottee 2014; Hoffman 2017; Wood 2015; Dawson 2017, 2018; Dawson & Amarasingam 2017; Hellyer & Grossman 2019). Dette er på ingen måde et argument for at påstå en entydig kausal sammenhæng mellem mainstream islam og radikalisme. Men hvis vi skal tage aktørernes egne forståelser af deres handlinger og verdenssyn alvorligt, er der ingen vej uden om at forsøge at forstå de religiøse dimensioner af radikal islamisme. Det er disse dimensioner, der giver radikale islamister en følelse af meningsfuldhed og retning i livet, og de er derfor centrale i deres radikaliseringsproces.

For at forstå de religiøse dimensioner af radikaliseringsprocesser præsenterer og diskuterer denne artikel to teoretiske perspektiver, som hidtil ikke har været anvendt i radikaliseringsforskningen, nemlig *everyday religion-perspektivet* og *sociology of religious emotions*. Det er perspektiver på religion, der sætter subjektive forståelser af handlinger og følelser som religiøse i centrum, i stedet for objektive kriterier for religiøsitet som ni-

veau af religiøs viden eller tilhørsforhold til etablerede religiøse institutioner. Dermed er det perspektiver på religion, der sætter aktørernes egne forståelser af deres handlinger og verdenssyn i centrum. Artiklens formål er således dobbelt: for det første at undersøge empirisk, om – og hvordan – religion spiller en rolle for islamistiske radikaliseringsprocesser gennem en analyse af et empirisk interviewmateriale, og for det andet at illustrere frugtbarheden af de to anvendte teoretiske perspektiver.

Artiklen udfolder først debatten om religionens rolle i radikal islamisme. Derefter præsenteres de teoretiske perspektiver. Analysen belyser religionens betydning for radikaliseringsprocesser gennem en analyse af det empiriske interviewmateriale og illustrerer de teoretiske perspektivers potentialer. Slutteligt diskuteres de teoretiske perspektivers potentialer i forhold til det bredere forskningsfelt.

Eksisterende debatter om religionens rolle

Et ofte debatteret emne i relation til islamistiske terrorangreb og radikaliseringsprocesser har som nævnt været, hvilken rolle (hvis nogen) religion eller islam spiller. Flere forskere har været kritiske over for en antagelse, som de mener er til stede i forskningen, om, at ekstremistiske versioner af islam er årsagen til terrorangreb (se f.eks. Mills & Miller 2017; Dalgaard-Nielsen & Lund 2019; Kundnani 2012; Cavanaugh 2009, 2017). *Et* argument har været, at man ved at reducere årsagen bag muslimers vrede mod Vesten til deres religion negligerer mere retvisende forklarende aspekter som Vestens aggressioner i muslimske lande eller interne og eksterne gruppedynamikker (Cavanaugh 2017; Gunning & Jackson 2011; se også Mills & Miller 2017; Hafez 2003; Crone 2016; Boserup 2016; Lindekilde & Olesen 2015). Som et *andet* argument har nogle forskere fremført, at det interessante religiøse aspekt ikke ligger i selve den religiøse forståelse hos terrorgrupper, da disse ikke kan adskilles fra f.eks. politik og kultur, men snarere i hvad terrorgrupper får ud af en religiøs framing af deres vold (Nanninga 2017; se også Badey 2002). Religion ses her således ikke som en drivende kraft i islamistisk radikalisering, men som et *a-posteriori* instrument til at mobilisere og rekruttere aktører til en ellers politisk kamp (se Hafez & Mullins 2015; Badey 2002; Roy 2017). Et *tredje* argument har været, at religion blot bliver brugt som en retfærdiggørelse

af militant engagement eller voldelig adfærd. Det er således ikke islam eller religion, der er motivationen for at deltage i voldelige kampe, men i stedet deltagelsen i sig selv, som så passes ind i et jihadistisk paradigme (se Roy 2017; Crone 2010, 2014). Et fjerde og ganske fremtrædende argument har været, at de, som begår terrorangreb i dag, og de, der bliver radikale islamister, kun har et lavt niveau af religiøs viden, og at man derfor ikke kan opfatte deres handlinger og tanker som religiøse. Forskere, som er kritiske over for religionens betydning i disse sammenhænge, henviser til, at mange af nutidens vestlige terrorister kommer fra områder præget af social og økonomisk marginalisering, og at unge fra disse områder ofte har et lavt niveau af viden om etablerede og institutionelle former for islam, eller de henviser til lækkede indskrivningsdokumenter fra Islamisk Stat, hvor 70 % af fremmedkrigerne fra Vesten har svaret, at de kun har et basalt niveau af viden om religionen (se f.eks. Roy 2017; Dalggaard-Nielsen & Lund 2019; Khosrokhavar 2017). Den underliggende opfattelse synes her at være, at "ægte" religiøse handlinger kun kan foretages af aktører, der har et højt niveau af autoritativ religiøs viden (se også Aly & Striegher 2012; Akers 2010; Githens-Mazer & Lambert 2010; Patel 2011; Adamczyk, Freilich & Kim 2017).

Kritikken af at forbinde religion og vold og argumenterne mod at fokusere på religion i analyser, der søger at forstå islamistisk radikaliserings, er blevet modsvaret af en række forskere, der ønsker et fornyet fokus på religion i analysen. Forskere, som tillægger religion betydning, har argumenteret for, at nedtoningen af de religiøse dimensioner af islamistisk radikaliserings skyldes en række bias. Et af disse er *det sekulære bias*. Kritikken går her ud på, at vestlige forskere har en tendens til at negligere religionens betydning, fordi de selv har svært ved at forstå den afgørende betydning, som religiøs overbevisning kan have i menneskers liv (se Dawson 2018; Cottee 2014; Amarasingam 2018; Wood 2015). Et andet bias er *det religiøse bias*. Kritikken er her, at forskningen har en tendens til at fokusere udelukkende på de positive og kriminalitetsreducerende effekter ved religion og ikke på de mulige kriminogene aspekter (Dawson 2018; Cottee 2014). Et tredje bias er *det liberale bias*. Kritikken lyder på dette område, at der er en modvillighed til at adressere vold begået i islams navn ud fra en hensyntagen til at beskytte en minoritet, der allerede er kritiseret i offentligheden. Pointen hos kritikkerne af de forskellige bias er, at nedtoning af de religiøse

dimensioner af radikaliseringsproblemet er et problem i analysen af grupper og individer, der forstår deres tanker og handlinger i, hvad de selv mener er en religiøs referenceramme (se Hoffman 2017; Cottee 2014; Dawson 2018; Wood 2017; se Larsen 2020b for en uddybende diskussion af debatten om religionens rolle).

Denne artikel kan et stykke hen ad vejen anses som et bidrag til den pågående debat. Vi er således principielt enige med de forfattere, der ser religion som en vigtig delforklaring på islamistiske radikaliseringsprocesser. Som allerede nævnt viser flere empiriske analyser, inklusive vores egen nedenfor, at religion spiller en afgørende rolle i radikale islamisters handlinger og tanker. Derfor, mener vi, må forskningen også tage disse forståelser alvorligt. Det betyder ikke, at vi argumenterer for en deterministisk, essentialistisk eller monokausal forståelse af religion, hvor religion forårsager bestemte handlinger. Tværtimod argumenterer vi for en bred eller social konstruktivistisk forståelse af religion, som ligger vægt på den religiøse selvforståelse for individer og grupper. Problemet med nedtoningen af de religiøse dimensioner ved islamistisk radikaliseringsproces er, at vi ikke tager aktørernes selvforståelse alvorligt. Hvis vi ønsker at forstå deres motiver, handlinger og tanker, er det uhensigtsmæssigt at negligere, at religion spiller en central rolle for dem. Som udgangspunkt for analysen af vores eget materiale præsenterer vi derfor teoretiske perspektiver, der sætter os i stand til at belyse religionens centrale rolle for radikale islamister. Disse perspektiver præsenteres i nedenstående afsnit.

Everyday religion og sociology of religious emotions

De teoretiske perspektiver, der anvendes i denne artikel, er forankret i en socialkonstruktivistisk forståelse af religion. Fra et antiessentialistisk og konstruktivistisk udgangspunkt argumenterede Beckford (2003) for, at religionssociologiens analytiske fokus skulle rettes mod, hvordan mennesker bruger religion, eller med andre ord, hvordan de *gør* religion i forskellige situationer. Med dette mente han, at der ikke er nogen "sand" religion bag menneskers brug af religion, men i stedet, at det netop er brugen af religion, der *er* religion. Det vil sige, at religion er virkelig, når den har en indflydelse på menneskers liv (Beckford 2003, 24-25). I et socialkonstruktivistisk perspektiv er religion

således ikke defineret af eksterne kriterier som niveau af religiøs viden, korrekt religiøs livsstil eller som tilknytning til officielle og etablerede religiøse institutioner. I stedet er religion defineret af, hvad mennesker selv fortolker og forstår som religiøst, da det er denne forståelse, der har en indflydelse på menneskers tanker og handlinger. Det er et perspektiv, der kan være frugtbart, hvis man ønsker at forstå religiøse dimensioner af islamistisk radikaliseringsproces, da det sætter radikale islamisters religiøse selvforståelse i centrum. Selvom forskningen har vist, at radikale islamister ofte kun besidder en overfladisk viden om islam, kan vi med et socialkonstruktivistisk udgangspunkt forstå dem som religiøse, i det omfang de selv fortolker eller konstruerer deres tanker og handlinger som religiøse.

Det socialkonstruktivistiske perspektiv er blevet videreudviklet i de religionssociologiske tilgange *everyday religion* (Ammerman 2007; McGuire 2008) og *sociology of religious emotions* (Riis & Woodhead 2010). Fordelen ved disse tilgange er, at de tilbyder en religionsforståelse, der for det første har fokus på hverdagens handlinger og derigennem er en måde at forstå den altomfattende rolle, som religionen spiller i hverdagen for radikale islamister. For det andet har en sådan forståelse fokus på konstruktionen af følelser som religiøse og dermed på, hvordan forskellige følelser i radikale islamistiske grupperinger kan transformeres til religiøse følelser, der tilbyder en meningsfuldhed for medlemmerne samt bidrager til at forstærke radikaliseringsprocessen.

Everyday religion-perspektivet har fokus på de måder, hvorpå religion er indvævet i almindelige menneskers liv, og på, hvordan den sociale og kulturelle kontekst har indflydelse på, hvordan nogle handlinger bliver forstået som religiøse af individerne selv (Ammerman 2007, 5; Edgell 2012). Det er altså et perspektiv på religion, der fremhæver "ikke-eksperter" erfaringer. I fokus er således menneskers brug af religion i hverdagens praksisser. Det betyder ikke, at "officielle" religiøse ideer ikke er relevante (tværtimod har de ofte en betydning i forståelsen af praksisser som religiøse), men det betyder, at officielle religiøse ideer først er relevante, når de bliver brugt af "almindelige" menneskelige aktører. Religion er altså mere end institutionaliserede teologiske ideer – religion handler om almindelige menneskelige aktører, og hvordan religion er en del af deres hverdagsliv (Edgell 2012; Ammerman 2007, 2016; McGuire 2008). Det analytiske fokus er på, hvordan mennesker både individuelt og

socialt konstruerer deres religiøse verden, og hvordan de forstår deres hverdagspraksisser som religiøse (McGuire 2008, 12).

Anvendelsen af dette perspektiv på radikale islamister er i sig selv nyskabende, fordi perspektivet ikke tidligere har været anvendt i forskningsfeltet, og fordi perspektivet normalt bliver brugt til at analysere praksisser hos grupper af mennesker, der udviser et lavt og upåfaldende niveau af religiøsitet – dette gælder også forskning i religionens rolle for muslimer i dag (se Jeldtoft 2011). Ofte har der været et argument om, at traditionelle religiøse dogmer betyder mindre i dag, og at en individualiseret religiøsitet vinder mere frem, samt at studier, der anvender everyday religion-perspektivet skal fokusere på disse ikke-traditionelle former for religiøsitet (se f.eks. Berghammer og Fliegenschnee 2014; Knoblauch 2011; Neitz 2011). Det er således udtryk for et nybrud at anvende dette perspektiv til at forstå religionens rolle for mennesker, der følger religiøse dogmer, og som analysen i denne artikel viser, kan everyday religion-perspektivet hjælpe os med at forstå religionens afgørende rolle og betydning i livet hos radikale islamister. Fokus skifter inden for dette perspektiv fra eksterne og autoritative kriterier for religiøsitet som niveau af religiøs viden, som ofte har været anvendt som argument for at nedtone de religiøse dimensioner af islamistisk radikaliseringsproces, til at forsøge at forstå, hvordan radikale islamister forstår deres egen religiøsitet, og hvordan de fortolker deres erfaringer, handlinger og motiver som religiøse. Det er denne selvforståelse, der bliver centrum for analysen, og det er vores argument, at denne forståelse gør det analytisk og empirisk uovervejende at afvise eller nedtone de religiøse dimensioner af islamistiske radikaliseringsprocesser (for uddybning af everyday religion-perspektivet, se Larsen & Jensen 2021).

Det andet perspektiv, der kan hjælpe med at forstå de religiøse dimensioner, er Riis og Woodheads (2010) *sociology of religious emotions*. Religionssociologiske perspektiver på religiøse følelser forstår religiøsitet som udledt af emotionelle eller affektive sindstilstande (Hamilton 2001, 55). Mennesker bliver religiøse, fordi samfundet eller den sociale kontekst, de befinder sig i, opfattes som usikker. Religion bliver i dette perspektiv forstået som noget, der tilbyder følelsesmæssig meningsfuldhed for individerne. Religion er en måde, hvorpå mennesker kan opnå en forståelse eller mening med de følelser, de har – med andre ord tilbyder religion en mulighed for at forstå disse følelser i et nyt lys (Hamilton 2001; Malinowski 1936; Geertz 1966). Mere

specifikt argumenterer Riis og Woodhead (2015, 45) for, at alle følelser kan være religiøse, hvis de opfattes eller konstrueres som religiøse og opstår inden for en religiøs kontekst.

Denne kontekst er central for forståelsen af religiøse følelser hos radikale islamister, som indgår i radikale islamistiske grupperinger. Disse grupperinger kan netop udgøre konteksten, hvori følelser konstrueres som religiøse. Ifølge Riis og Woodhead (2010, 55) rummer religiøse grupper det, de kalder *religious emotional regimes*. Med dette begreb indfanges, hvordan følelser er en integreret del af religiøse grupper. Det emotionelle regime, og den religiøse elite inden for regimet, strukturerer, hvad der kan føles og den måde, som følelser kan udtrykkes på (Riis & Woodhead 2010, 10-11). En central pointe hos Riis og Woodhead er derfor, at religiøse grupper med stærke emotionelle regimer tilbyder individet en særlig struktur – her får man givet et repertoire af følelser, som guider, hvordan man skal have det med sig selv, og hvordan man skal have det med det samfund eller den verden, man lever i. Man får altså muligheden for at forstå sig selv og den samfundsmæssige kontekst i et nyt lys.

Det er, ifølge Riis og Woodhead (2010, 4), særligt individer, der har gennemgået oplevelser, som har påvirket deres følelsesliv, der bliver tiltrukket af religiøse grupperinger, som taler til følelserne, og som tilbyder følelsesmæssig meningsfuldhed gennem en ny måde at forstå sig selv, ens følelser og samfundet på. Det er sådanne individer, der særligt søger religiøse grupper med stærke religiøse emotionelle regimer.

Riis og Woodhead tilbyder således en forståelse af, hvordan følelser, der stammer fra erfaringer, som i sig selv ikke nødvendigvis har noget med religion at gøre, eller som af individet ikke nødvendigvis opfattes som knyttet til religiøsitet, kan transformeres til religiøse følelser i religiøse grupper. Argumentet er, at alle følelser kan være religiøse følelser, hvis de konstrueres som religiøse – og at det er *opfattelsen* af følelser som religiøse, der er det centrale (se Larsen 2021, 2020a, 2020b for uddybelse af sociology of religion-perspektivet). Ligesom everyday religion-perspektivet tilbyder Riis og Woodhead derfor også en socialkonstruktivistisk forståelse af religion, hvilket betyder, at eksterne kriterier som niveau af religiøs viden, korrekt religiøs livsstil, eller om den pågældendes religiøse fortolkning kun følges af en lille minoritet, ikke afgør, om en person er religiøs eller ej. Det afgørende er i stedet, om personen *føler* sig religiøs og forstår sine følelser som religiøse (se også Marranci 2006). Både

det følelsesmæssige perspektiv og everyday religion-perspektivet sætter altså den subjektive selvforståelse i centrum.

Metode og empirisk grundlag

Nedenfor analyseres interviews med fem tidligere radikale islamister. Interviewene blev foretaget 2017-2019 som en del af et forskningsprojekt om islamistiske radikaliseringsprocesser (Larsen 2020b). Interviewene varede i gennemsnit 90 minutter. To af interviewene var på engelsk, resten på dansk. Informanterne blev stillet spørgsmål om deres baggrund, hvordan og hvorfor de blev religiøse, og om religiøse aspekter af de grupper, de blev en del af.

Da informanterne var tidligere radikale islamister, og analysen bygger på deres egne beskrivelser af deres radikaliseringsproces, må der tages visse metodiske forbehold. Der er således risiko for hukommelsesbias, da informanterne på interviewtidspunktet taler om radikale miljøer, de ikke længere er en del af og ikke længere er enige med, og som de har en interesse i at distancere sig fra. Deres retrospektive fortællinger kan derfor indeholde elementer af legitimering af valg, de i dag fortryder (cf. Sykes & Matza 1957), og der kan være en risiko for, at de overdriver tidligere erfaringer (Tapley & Clubb 2019). Der er imidlertid efter vores vurdering intet, der tyder på, at informanterne prøvede at skjule noget under interviewene. Interviews med tidligere radikale islamister er desuden ofte en af de eneste mulige måder at opnå førstehåndsviden om radikaliseringsprocesser (se Horgan 2012).

Alle informanter havde været en del af radikale islamistiske grupper, der udførte og/eller støttede voldelig jihad og/eller etableringen af et verdensomspændende kalifat gennem antidemokratiske midler. De fem tidligere radikale islamister var: Jens, en etnisk dansk mandlig konvertit, der var med i en gruppe, som blev dømt for planlægning af terror; Ali, en etnisk minoritetsmand med somalisk baggrund, som var en del af en vennegruppe, hvor tre rejste til Syrien; Gittan og Emelie, to etnisk svenske kvindelige konvertitter, gift med radikale islamistiske mænd og begge en del af et striks salafistisk miljø; og Svend, en etnisk dansk mandlig konvertit og en del af en gruppe, der ønskede at etablere et verdensomspændende kalifat baseret på antidemokratiske værdier.

Fire af de fem tidligere radikale islamister er konvertitter. Analysen er således præget af de religiøse dimensioner af radikaliserings for konvertitter. Konvertitter er dog ikke sjældne blandt radikale islamister (se van San 2015; Barrett 2014; Schuurman, Grol & Flower 2016), og i forhold til artiklens formål med at illustrere de analytiske potentialer af teoretiske perspektiver, der fokuserer på det hverdagslige og emotionelle aspekt af radikaliserings, er konvertitter særligt velvalgte, da det at være udefrakommende eller ny i en religiøs tro kan øge opmærksomheden og refleksionen over hverdagslige selvfølgheder, praksisser og følelser.

En hverdag indvævet i religion

Everyday religion-perspektivet har fokus på, hvordan religion er til stede i og en del af hverdagen, også for mennesker, der ikke er eksperter i religion (Ammerman 2007; Hall 1997). Informanterne i denne artikel kan siges at være eksempler på sådanne ikke-eksperter. Før deres indtræden i radikale islamistiske grupperinger og miljøer var deres liv således ikke præget af en høj grad af religiøsitet, og ingen af dem kan betegnes som religiøse eksperter. Tre af informanterne identificerede sig dog på forskellige måder som religiøse. Emelie var en del af miljøet omkring Pinsebevægelsen og identificerede sig selv som kristen, særligt efter hun havde mistet sin far. Ali havde aldrig set sig selv som religiøs, men begyndte at identificere sig som religiøs muslim, efter at han havde været på en pilgrimsrejse med sine forældre til Mekka. Jens identificerede ikke sig selv som religiøs, men interesserede sig for religion som ung og særligt islam, selvom han kom fra en ikke-religiøs familie. På den måde har religion været til stede i nogle af informanternes liv, inden de blev radikale islamister. De to andre informanter, Gittan og Svend, identificerede sig ikke som religiøse og forstod ikke deres hverdagspraksisser i en religiøs kontekst, før de blev en del af radikale islamistiske miljøer. Selvom nogle af informanterne identificerede sig som religiøse og lod dele af deres liv forme af religiøse ideer, var ingen af informanterne belæste i officielle religiøse tekster eller traditioner før deres indtræden i radikale islamistiske miljøer, og deres liv var ikke styret af religiøse overbevisninger. Radikaliseringforskningen har, som diskuteret ovenover, argumenteret for, at radikale islamister ofte kun har et lavt niveau af

viden om islam. En vigtig pointe med anvendelsen af everyday religion-perspektivet på religion er, at religiøsitet ikke skal defineres af sådanne autoritative, eksterne kriterier, men i stedet af, hvad mennesker selv forstår som religiøst (Edgell 2012; Ammerman 2007, 2016; McGuire 2008).

Fælles for alle informanter i denne artikel var, at de som en del af radikale islamistiske grupper anså radikale, og sommetider voldelige, fortolkninger af islam som den eneste sande form for islam. Det var disse fortolkninger af religionen, der kom til at gennemsyre deres hverdag og gav dem en følelse af struktur, der formede deres liv og handlinger.

Ali blev en del af en gruppe på fem unge mænd, hvoraf tre rejste til Syrien og kom med i grupperinger, der endte med at blive en del af terrororganisationen Islamisk Stat. Alis vej ind i det radikale islamistiske miljø startede med, at han efter en oplyst debat om islam i en religionstime, hvor Ali forsvarede islam i hårde vendinger, af nogle klassekammerater blev beskyldt for at være radikal islamist og for at have planer om at springe gymnasiet i luften. Sagen endte med, at rektoren gik til politiet, og politiet afhørte Ali. Han følte sig uretfærdigt behandlet, vred og ydmyget, fordi han ikke mente, han havde gjort noget galt. I samme periode mistede han sin mor til pludselig opstået sygdom. Han gik i moskeen for at få styr på sine tanker. Her mødte han en bekendt, som introducerede ham for gruppen af unge mænd. Ali forklarede, at han inden pilgrimsturen med sine forældre, og inden han blev en del af den radikale islamistiske gruppe, ikke var særlig religiøs, men "velintegreret". "Jeg var struktureret i mig selv. Jeg havde ikke den der religiøse dogme eller tankegang bag mig overhovedet." Ali beskriver, hvordan morens død og problemerne med gymnasiet og politiet forårsagede et tab af struktur og holdepunkter i livet for ham. Denne struktur fandt han i den radikale islamistiske gruppe. Her var det en radikal islamistisk forståelse af islam, inspireret af en kendt al-Qaeda leder, Anwar al-Awlaki, der fungerede som strukturen i hans hverdag. Det var denne fortolkning af islam, der gennemsyrede gruppens syn på, hvordan man skal agere som rettroende muslim. Derfor bliver Alis hverdag også struktureret herefter. Ali og de andre i gruppen gik meget op i, hvilke regler man skal leve efter som muslim, og hvordan reglerne skulle strukturere ens handlinger i hverdagen. Det var en måde, hvorpå han og gruppen opdelte, hvem der var ægte muslimer, og hvem der ikke var. Hvis man var ægte muslim, fulgte man

reglerne i sin hverdag, og de afspejlede sig i ens handlinger. I gruppen bad de sammen, de fastede sammen, de hilste på hinanden og klædte sig efter, hvad de mente var islams forskrifter – noget, som Ali aldrig havde gjort tidligere. De konkrete leve-regler, som gruppen opfattede som de rettroendes forskrifter, fyldte Alis hverdag som del af den radikale islamistiske gruppe.

Når man ser religion gennem everyday religion-perspektivet er fokus netop rettet mod, hvordan mennesker selv forstår handlinger som religiøse (Edgell 2012; Ammerman 2007, 2016; McGuire 2008). Ali og de andre i gruppen var ikke tilknyttet officielle religiøse institutioner. De havde i stedet deres viden om islam fra en radikal fortolkning af religionen, som kun følges af en minoritet af muslimer. Everyday religion-perspektivet sætter netop fokus på religiøsitet hos mennesker i udkanten af officielle religiøse institutioner (Berghammer & Fliegenschnee 2014; Knoblauch 2011; Neitz 2011). Perspektivet gør os i stand til at forstå de religiøse dimensioner af radikale islamisters radikaliseringsproces, da det sætter fokus på, hvordan hverdagens handlinger som del af en radikal gruppe bliver forstået som religiøse handlinger, og hvordan dette kan føre til en ny selvforståelse som i Alis tilfælde. Ali begyndte at se sig selv som rettroende.

Dette gjorde sig også gældende for de andre informanter efter deres indtræden i radikale islamistiske grupper og miljøer. Gittan og Emelie giftede sig med radikale islamistiske mænd og blev en del af radikale islamistiske miljøer. De var tiltrukket af de klare svar på, hvordan man skulle leve sit liv og den struktur, som strikse salafistiske fortolkninger af islam kunne tilbyde. Gittan forklarer, at hun søgte svar på eksistentielle spørgsmål i livet, herunder spørgsmål, der knyttede sig til kønsroller. Hun blev skilt fra sin første muslimske mand, da han ikke levede op til, hvad hun så som den rette måde at leve på som muslimsk mand. Hun søgte en, der levede efter de forskrifter, hun anså som de eneste rigtige:

The first husband was not really very religious actually. He was garbage actually. [...] I got two children there and then I divorced. And married somebody who were more serious. [...] He was then in Berlin and I was still in Sweden. I understood he was kind of important in some way. He was the real mujahin kind of person. As I wanted. I wanted somebody who really lived jihad and proved that he was serious in action, not only in words.

Gittan søgte en, der “levede jihad”. Dette betød, at hverdagen skulle gennemsyres af religion og ikke mindst, at hvis man ville leve som en ægte muslim, så skulle man være klar til at gå i voldelig kamp. En jihadistisk salafisme skulle altså påvirke alle aspekter af det levede liv.

Emelie og Gittan var en del af det samme radikale islamistiske miljø i Sverige. I dette miljø var der et stærkt fællesskab blandt kvinderne. Dette fællesskab havde også den funktion, at det skulle lære kvinderne korrekt opførsel som rettroende muslimske kvinder. Her skulle de bl.a. lære at holde op med at lave grimasser, stoppe med at vise følelser, stoppe med at synge, stoppe med at se folk i øjnene – i det hele taget skulle de lære at være meget kontrollerede. Gittan forklarer, at de skulle “genlære at være personer”, og Emelie forklarer, at hun skulle lære om islam og lære, at livet handlede om at tage sig af hjemmet, lave mad og tage sig af børnene. Hendes liv var til sidst, med hendes egne ord, “opslugt” af reglerne for, hvordan man skulle leve som muslimsk kvinde. Det var noget, der fyldte hele hendes hverdag.

Gittan og Emelie vidste ikke meget om islam, før de konverterede, og de var stadig nye i islam, da de blev en del af radikale islamistiske miljøer, men en specifik fortolkning af islam kom til at forme deres dagligdag og deres handlinger. Ligesom det var tilfældet med Ali, havde Gittan og Emelie en forståelse af sig selv som særligt rettroende. Alle deres handlinger blev forstået som religiøse handlinger. Det er netop denne selvforståelse og konstruktion af handlinger som religiøse, der er det centrale i everyday religion-perspektivet (Neitz 2011). Everyday religion-perspektivet sætter os i stand til at forstå, hvordan religion spillede *den* centrale rolle for handlinger og tanker i deres liv, selvom de fulgte en usædvanlig version af islam, og selvom de til at begynde med ikke vidste ret meget om islam som religion.

Dette gjorde sig også gældende for Svend og Jens. De startede med at følge, hvad de selv kalder spirituelle versioner af islam, da de konverterede. Men relativt hurtigt efter deres konversion blev den spirituelle forståelse af islam erstattet med et sæt regler funderet i mere radikale versioner af islam, der gav en retning og struktur i deres dagligdag. Svend mødte en mand, der introducerede ham for en gruppe, der aktivt søgte at etablere et verdensomspændende kalifat. Han forklarede, at gruppen og den version af islam, den fulgte, gav ham klare svar på, hvordan han skulle handle i forhold til stort set alle aspekter af livet, og at det var noget, han var tiltrukket af. Som en del af gruppen og det tilhø-

rende radikale islamistiske verdenssyn fik han en tydelig sammenhængende identitet, men også klare regler for, hvordan han skulle leve sit liv i forhold til ægteskab, børneopdragelse, daglige pligter og arbejde. Han tolkede alle dagligdagshandlinger som religiøse handlinger, der var knyttet direkte til Gud. “Jeg fik så også at vide, at Gud ville belønne mig også og sikre mig en høj status i paradiset, fordi for hver gang der røg en sveddråbe fra min pande, så ville jeg få belønning af Gud.”

Jens gennemgik en lignende proces. Han gik fra et spirituelt forhold til islam til en radikal tolkning af islam, efter at han havde læst tekster af, hvad han dengang så som autoritative religiøse lærde, men i dag kalder “gadeislamister”. Han kom ind i et radikalt islamistisk miljø og blev en del af en gruppe, som blev dømt for at planlægge et terrorangreb. Jens forklarer, at særligt da han kom ud af fængslet, blev han en del af inderkredsen i det radikale islamistiske miljø. Her ændrede Jens sig og lod sin hverdag styre af islamistiske principper om, hvad der betragtes som korrekt adfærd. Han stoppede med at gå i biografen, han lyttede ikke til musik, han holdt sig adskilt fra det modsatte køn og holdt endda ikke jul med sin mor. Hvad han tidligere havde betragtet som normal hverdagslig adfærd stoppede han med, og han begyndte at følge og handle efter, hvad han så som korrekt muslimsk adfærd.

For både Svend og Jens havde deres indtræden i radikale islamistiske grupper den konsekvens, at religion, i deres egen forståelse, fyldte stort set alle aspekter af livet, at denne tolkning af islam blev opfattet som den eneste sande form for islam, og at den formede deres selvforståelse.

I stedet for at argumentere for, at en hurtig vending mod radikale miljøer og tolkninger af islam, og at lav niveau af viden om (etablerede fortolkninger af) islam er tegn på, at religion kun spiller en sekundær rolle for de processer, der bevæger individer i retning af radikale islamistiske miljøer, retter everyday religion-perspektivet som anført opmærksomheden mod analysesubjekternes selvforståelse (Ammerman 2007; McGuire 2008). I deres egen optik gennemsyrede religion alle aspekter af hverdagslivet. Det er således et perspektiv, der tilbyder en mulighed for at forstå de religiøse dimensioner af radikaliseringsprocesser for mange af de individer, radikaliseringsforskningen har identificeret som radikale islamister i dag – altså mennesker, der ofte ikke kan siges at være religiøse eksperter eller tilknyttet officielle religiøse institutioner, ikke nødvendigvis har haft en

religiøs opdragelse eller livsstil eller, for nogen, ikke har identificeret sig som muslimer i længere tid. Informanterne i denne artikel passer på mange af disse karakteristika, og pointen er, at everyday religion-perspektivet netop lader os forstå, hvordan deres liv, ifølge dem selv, var gennemsyret af religion og religiøse praksisser. Med andre ord, når religion, i radikale islamisters egen forståelse, har en indflydelse eller effekt på deres hverdagsliv og handlinger, så spiller religion en betydningsfuld rolle i deres radikaliseringsprocesser (se Larsen & Jensen 2021 for uddybende diskussion af everyday religion-perspektivet).

Konstruktionen af religiøse følelser

Informanterne var alle en del af radikale islamistiske grupper. Grupperne var med til at forme, hvordan hverdagslige handlinger af informanterne blev forstået som religiøse handlinger. En yderligere dimension i forståelsen af religionens rolle i islamistiske radikaliseringsprocesser kan findes i konstruktionen af visse følelser som religiøse følelser. Fælles for alle informanterne var, at de blev en del af radikale islamistiske grupper, hvis ideer, tanker og handlinger var funderet i følelser af had, vrede og frustration. Det var i Riis og Woodheads terminologi disse følelser, der udgjorde de emotionelle regimer i de forskellige grupper.

I Alis gruppe havde alle medlemmer oplevet, hvad de selv opfattede som forskellige former for diskrimination i det danske samfund. Ali havde selv oplevet diskrimination fra sit gymnasium og fra politiet. Han følte, at han var uønsket i Danmark. Det var oplevelser, der gjorde ham frustreret og vred. De andre i gruppen havde oplevet lignende former for diskrimination, og Ali forklarede, at disse oplevelser fyldte meget i de fortællinger, de delte med hinanden i gruppen. De delte deres erfaringer og deres følelser af frustration og vrede:

Så fortæller den ene efter den anden om ulykkelige situationer, de havde været igennem. Racisme, arbejdsløshed, selvom de var kvalificerede, en, der havde en søster, der blev spyttet på, fordi hun havde tørklæde på. Mange frustrationer, som vi delte imellem os, hvor vi forstod hinanden og bakkede hinanden op.

Gruppen delte frustrationer knyttet til deres oplevelser i det danske samfund, og de delte også frustrationer over vestlige mi-

litære aggressioner i muslimske lande. De var, som nævnt tidligere, inspireret af al-Awlakis taler og verdenssyn. Det var således dette verdenssyn og denne forståelse af islam, som deres erfaringer og tilhørende følelser af frustration og vrede blev forstået igennem. På den måde begyndte Ali at forstå de følelser af vrede og frustration, der var resultatet af hans erfaringer med gymnasiet og politiet, som religiøse følelser. De blev forstået gennem al-Awlakis syn på vestlige muslimers position i verden og hans udlægning af islam, der udmøntede sig i en argumentation for, at vestlige muslimers svar på diskrimination skulle være voldelig. Ali forklarede endvidere, hvordan de i gruppen

... så danske nyheder bare for at bekræfte os selv i de fordomme, vi havde... Grunden til at jeg siger fordomme nu, for dengang var det ikke fordomme, der var det real talk. Der sagde vi, "de vil ikke have os", så skulle vi bare tænde for TV-Avisen eller for TV, hvor der typisk er folk, der står frem og siger, "muslimerne skal sendes hjem". Det var belæg nok for vores påstand om, at det her samfund ikke ville have os.

Ud over egne erfaringer med diskrimination i det danske samfund så gruppen altså nyheder for at bekræfte sig selv i, at muslimer var uønskede i Danmark. Det havde den konsekvens, at gruppen herved forstærkede eksisterende følelser og skabte nye følelser af frustration og vrede mod det danske samfund; følelser, som blev forstået gennem gruppens radikale islamistiske verdenssyn. Ifølge Riis og Woodhead kan alle følelse være religiøse, hvis de konstrueres som religiøse i religiøse kontekster. For Ali var gruppen den kontekst, hvori følelser som frustration og vrede blev forstået som religiøse følelser. Han begyndte at se sig selv og det samfund, han levede i, i et nyt lys. På den måde spillede det religiøse emotionelle regime i gruppen en central rolle i igangsættelsen og forstærkningen af Alis radikaliseringsproces.

Jens' fortælling om sig selv og det miljø, han blev en del af, minder om Alis historie. Som etnisk dansk havde Jens ikke oplevet den samme form for diskrimination som Ali, men han følte noget af den samme vrede og uretfærdighed. For Jens bundede disse følelser primært i den danske involvering i krige i Irak og Afghanistan. Som beskrevet tidligere begyndte Jens at læse det, han i dag kalder "gadeislamisters" udlægning af islam, og det var denne form for islam, der kom til at udgøre hans ver-

denssyn, mens han var en del af det radikale islamistiske miljø i Danmark. Han beskriver det miljø, han blev en del af, da han kom ud af fængslet efter at have afsonet sin dom for planlægning af terror, som et miljø, hvis omdrejningspunkt bestod af had:

Had fra start til slut. Du kan stå der og more dig og spise din pizza eller kage, og det er ikke andet end pjat og hygge, men lige så snart det er sunket, er det bare had. Had til alt vestligt, had til politikere, had til [Muhammad] tegningerne.

Jens forklarede yderligere, at årsdagen for 9/11-agrebene på World Trade Center blev fejret hvert år, og at man hyldede Osama bin Laden ved f.eks. at sy billeder af ham på børnenes skoletasker. På den måde beskriver Jens et miljø bestående af et religiøst emotionelt regime, hvor had mod Danmark og had mod Vesten karakteriseres som en værdsat religiøs følelse. Det var had, der strukturerede, hvad de talte om. Ligesom i Alis tilfælde fulgte personerne i Jens' omgangskreds med i den danske debat om indvandring og islam. Det var med til at forstærke deres had. Følelserne af had og uretfærdighed blev fortolket i en jihadistisk salafistisk forståelsesramme. Den blev forstået som den eneste rigtige form for islam, og deres følelser blev derfor forstået som ægte religiøse følelser.

Svends gruppe lignede de andre grupper i forhold til relationen mellem det danske samfund og muslimer. Svend forklarede, at de i hans gruppe fik at vide, at en ægte muslim var imod alle vestlige værdier som demokrati, kønsligestilling og ytringsfrihed. Svends gruppe bestod således også af et religiøst emotionelt regime baseret på en udgave af islam, der forventede, at gruppens medlemmer arbejdede aktivt imod det danske samfunds normer, og at man udtrykte sit had mod samfundet. Svend holdt derfor også offentlige taler, hvor han plæderede for etableringen af et kalifat i stedet for demokrati.

Gittan og Emelie blev gift med radikale islamistiske mænd og blev derigennem en del af radikale islamistiske grupper. Gittan blev gift med en mand, der med hendes egne ord var en jihadist. Han var en del af forskellige jihadistiske aktiviteter rundt om i verden og var en del af en gruppe, der planlagde et terrorangreb i Frankrig. Gittan selv var også på et tidspunkt klar til at udøve vold og blev trænet i at bruge våben. Emelie blev gift med en mand, der havde forbindelser til en gruppe, der sympatisere-

rede med Osama bin Laden, og som havde planer om at angribe Jyllands-Posten i Danmark. Det var således grupper, der var styret af et jihadistisk verdenssyn. I Riis og Woodheads terminologi var det grupper med stærke religiøse emotionelle regimer. Gittan og Emelie forklarer begge retrospektivt, at deres mænd og de grupper, de var en del af, havde et stort had til vestlig kultur, det svenske samfund, værdier som demokrati og kønsligestilling. Det var dette had, deres emotionelle regimer bestod af, og det var det, der styrede deres tanker og handlinger. De emotionelle regimer baseret på radikale jihadistiske fortolkninger af islam, som grupperne bestod af, var med til at forstærke Gittans og Emelies radikaliseringsprocesser, og de ændrede deres selvforståelse og deres forståelse af det samfund, de levede i. Som et illustrativt eksempel på dette forklarer Gittan, hvordan hun begyndte at se anderledes negativt på Sverige og svenskere:

We were feeling strong and kind of giving the finger. [...] As I was thinking once, when I came home [...] I was looking out the window from the car and looking at everything that was clean and in order, but I was thinking it was very dirty. "Look at this orderly, clean place. They are so dirty." Because they didn't have any point in life, no meaning, no goals. Just pointless and dirty. [...] I had God on my side, I thought.

Gittan så altså nu det pæne svenske samfund som noget beskidt, umoralsk og uden mening og ide om, hvad livet egentlig handler om.

Eksemplet er illustrativt for alle informanterne. De følte alle en form for empowerment ved at være medlem af forskellige radikale islamitiske grupper. De fik en ny måde at se sig selv på og en ny måde at se verden på, og i denne version havde de alle en følelse af, at de var en del af de få sande rettroende eller en del af nogle få udvalgte (Jensen & Larsen 2021). De havde en følelse af at have kontrol over deres liv. Dette var en kontrast til deres liv, før de blev en del af radikale islamistiske grupper, hvor de alle forklarer, at de havde følt en eksistentiel identitetsforvirring, manglende holdepunkter og oplevelser af diskrimination. Deres indtræden i radikale islamistiske grupper havde en effekt af empowerment for dem – de følte, at de fulgte den sande forståelse af islam. Følelsen af empowerment kan derfor forstås på to måder. På den ene side følte de, at de var *den bedste version*

af dem selv. Det betyder, at radikale islamistiske grupper tilbyder en måde for medlemmerne at forstå sig selv i et nyt lys og handle ud fra, hvad de selv mener er den eneste måde, som sande rettroende kan leve på. På den anden side kan det at følge en radikal islamistisk forståelse af islam og det at være medlem af en radikal islamistisk gruppe skabe en følelse af empowerment i form af, at man føler, at man er *bedre end alle andre*. Alle informanterne følte, at de var bedre end alle andre, der ikke fulgte samme forståelse af islam. De følte sig alle moralsk overlegne i forhold til andre mennesker. Dette var med til at forstærke deres følelse af at være rettroende og på den måde også med til at forstærke deres radikaliseringsproces.

De empiriske eksempler illustrerer således, hvordan sociology of religious emotions-perspektivet kan udgøre en frugtbar måde at forstå religionens rolle for radikale islamister og radikaliseringsprocessers religiøse dimensioner. Religion bliver her forstået som subjektive følelser – både konstruktionen af specifikke følelser som vrede og had som religiøse følelser og følelser af empowerment – som radikale islamistiske fortolkninger af islam kan give individer og grupper. Det er følelser, der fører til nye religiøse selvforståelser (se Larsen 2020a, 2021 for uddybelse af sociology of religious emotions-perspektivet).

Diskussion og konklusion

Analysen ovenfor har vist, at religion spillede en central rolle i de fem informanternes hverdag. Religion var referencerammen for deres handlinger og tanker, mens de var en del af radikale islamistiske grupper. Samtidig har analysen vist, at de religiøse emotionelle regimer i de radikale islamistiske grupper gav informanterne en ny selvforståelse. Følelser fra tidligere oplevelser og erfaringer blev i de religiøse grupper transformeret til religiøse følelser, hvilket gav informanterne en ny måde at se sig selv og samfundet på.

Artiklen peger således på, at religion faktisk betød noget for informanternes radikaliseringsprocesser, samt at disse betydninger kan indfanges analytisk ved at tage udgangspunkt i de to teoretiske perspektiver, vi har anlagt. Artiklen illustrerer dermed de analytiske potentialer i everyday religion-perspektivet og sociology of religious emotions. Det er perspektiver på religion, der kan være med til at belyse de religiøse dimensioner af

radikalisering ved at fokusere på aktørernes subjektive selvforståelser. Ud fra everyday religion-perspektivet er fokus på den effekt, religion har på menneskers liv. Der er selvsagt grænser for, hvor langt vi kan strække de analytiske generaliseringspotentialer for vores egen empiri. Men parallelle empiriske eksempler fra anden forskning i radikal islamisme (Dawson & Amarsingam 2017; Hegghammer 2017; Juergensmeyer & Sheikh 2013, 2020; Sheikh 2015; Seierstad 2016; Wood 2017; Hellyer & Grossman 2019) peger på, at radikale islamisters hverdag er gennemsyret og indvævet i en forståelse af religion, de selv opfatter som den eneste sande. Den principielle pointe er her, at når religion spiller en så afgørende rolle for, hvordan radikale islamister forstår deres hverdagslige praksisser, er det ufrugtbart, hvis man analytisk afgrænser sig fra at begribe de religiøse dimensioner af radikaliseringsprocesser. Med andre ord viser religionens betydning for hverdagens handlinger, at religion spiller en central rolle i islamistiske radikaliseringsprocesser.

Everyday religion-perspektivet giver os muligheden for at forstå handlinger som religiøse handlinger, når aktørerne selv definerer dem som religiøse, selvom den religiøse forståelse, som definitionen udspringer fra, modsiges af langt de fleste, der identificerer sig som muslimer. På samme måde giver sociology of religious emotions os muligheden for at forstå, hvordan følelser kan være religiøse, hvis de af aktørerne selv konstrueres og fortolkes som religiøse. Følelser, der stammer fra tidligere erfaringer, oplevelser og sindstilstande kan forstås som religiøse følelser i konteksten af radikale islamistiske grupper og radikale islamistiske tolkninger af islam. I en social konstruktivistisk forståelse af religion som Riis og Woodheads er det denne forståelse af tidligere oplevelser og erfaringer som religiøse, der betyder noget. Ud fra sociology of religious emotions-perspektivet kan vi altså opnå en forståelse af religionens primære rolle som en måde at strukturere og styre de følelser, hvorfra radikale islamister tænker og handler inden for religiøse rammer. Det er et perspektiv, der gør os i stand til at forstå, hvordan følelser kan transformeres til religiøse følelser, og hvordan dette kan skabe en ny selvforståelse og et nyt blik på samfundet, som kan give en følelse af empowerment.

De præsenterede teoretiske perspektiver på religion tilbyder forståelser, hvor religionens rolle ikke er defineret af eksterne kriterier som niveau af autoritativ religiøs viden, korrekt religiøs livsstil eller tilknytning til officielle religiøse institutioner. Vi

mener, at sådanne teoretiske perspektiver kan udgøre et bidrag til at forstå religions betydning i analyser af islamistiske radikaliseringsprocesser. Samtidig mener vi, at de empiriske analyser, vi her har fremlagt, indgår i en fremvoksende forskningslitteratur, der empirisk påviser, at religion faktisk spiller en rolle for islamistiske radikaliseringsprocesser. Dette skal ikke misforstås som argumenter for et kausalt forhold mellem islam og vold. Derimod skal det ses som et argument for at tage radikale islamisters subjektive religiøse selvforståelser og følelser alvorligt. Det er den subjektive religiøse selvforståelse, der er sandheden for aktørerne, og derfor er denne også relevant at fokusere på, hvis vi vil forstå radikaliseringsens religiøse dimensioner.

Abstract

Empirical data have indicated that radical Islamists often understand their worldview, actions and motives as deeply religious. Nonetheless, the research field has tended to downplay the religious dimensions of radicalization. This article argues that there is no way around attempting to grasp the religious dimensions of radical Islamism as it is these dimensions that provide radical Islamists with a sense of meaningfulness and direction in life, rendering them a central part of their radicalization processes. To understand the religious dimensions of radicalization processes, the article presents and discusses two theoretical perspectives, which hitherto have not been utilized in radicalization research, namely the perspective of everyday religion and the sociology of religious emotions. These are perspectives on religion that can help investigate the religious dimensions of radicalization by focusing on the self-understanding and emotions of the actors. Through interviews with former radical Islamists, the article shows how religion played a central role in their everyday and self-understanding, while they were part of radical Islamist groups, thereby illustrating the potential of the two theoretical perspectives.

Bibliografi

- Adamczyk, Amy, Freilich, Joshua D. & Kim, Chunrye. 2017. "Religion and Crime: A Systematic Review and Assessment of Next Steps." In *Sociology of Religion* 78 (2): 192-232.
- Akers, Ronald L. 2010. "Religion and Crime." In *The Criminologist* 35 (6): 1-6.
- Aly, Anne & Streigher, Jason-Leigh. 2012. "Examining the Role of Religion in Radicalization to Violent Islamist Extremism." In *Studies in Conflict and Terrorism* 35: 849-862.
- Amarasingam, Amarnath. 2018. "Amarnath Amarasingam: Talking to Foreign Fighters." In *Talking Terrorism Podcast*. Link besøgt 21. februar 2020: <https://player.fm/series/talking-terror-1576539/amarnath-amarasingam>
- Ammerman, Nancy T. 2007. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy T. 2016. "Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers." In *Nordic Journal of Religion and Society* 29 (2): 83-99.
- Back, Les. 2007. *The Art of Listening*. Oxford: Berg.
- Badey, Thomas J. 2002. "The Role of Religion in International Terrorism." In *Sociological Focus* 35 (1): 81-86.
- Barrett, Richard. 2014. *Foreign Fighters in Syria*. The Soufan Group.
- Beckford, James A. 2003. *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berghammer, Caroline & Fliegenschnee, Katrin. 2014. "Developing a Concept of Muslim Religiosity: An Analysis of Everyday Lived Religion among Female Migrants in Austria." In *Journal of Contemporary Religion* 29 (1): 89-104.
- Borum, Randy. 2003. "Understanding the Terrorists Mindset." In *FBI Law Enforcement Bulletin* 72 (7): 7-10.
- Boserup, Rasmus Alenius. 2016. *Hvad svarer vi jihadistene?* Copenhagen: Informations Forlag.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavanaugh, William T. 2017. "Religion, Violence, Nonsense, and Power." In James R. Lewis (ed.): *The Cambridge Guide to Religion and Violence*, pp. 23-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottee, Simon. 2014. "We need to talk about Mohammad: Criminology, Theistic Violence and the Murder of Theo Van Gogh." In *British Journal of Criminology* 54: 981-1001.
- Crone, Manni. 2010. "Dynamikker i ekstremistiske miljøer." I *DIIS Working Paper* 24. Copenhagen: DIIS.
- Crone, Manni. 2014. "Radikiseret eller ekstremist? Glimt fra ti års terrorismeforskning." I Lars Erslev Andersen (ed.): *Terrorisme og trusselsvurderinger*, pp. 24-39. Copenhagen: DIIS.
- Crone, Manni. 2016. "Radicalization revisited: violence, politics and the skills of the body." In *International Affairs*, 92 (3): 587-604.
- Dalgaard-Nielsen, Anja & Lund, Lotte. 2019. *Tryk i en terrortid – Når vi forstår mere bliver vi mindre bange*. Copenhagen: Lindhardt og Ringhof Forlag A/S.
- Dawson, Lorne L. & Amarasingam, Amarnath. 2017. "Talking to

- Foreign Fighters: Insights into the Motivations for Hijrah to Syria and Iraq.” In *Studies in Conflict and Terrorism* 40 (3): 191-210.
- Dawson, Lorne L. 2017. “Discounting Religion in the Explanation of Homegrown Terrorism: A Critique.” In James R. Lewis (ed.): *The Cambridge Companion to Religion and Terrorism*, pp. 32-45. New York: Cambridge University Press.
- Dawson, Lorne L. 2018. “Challenging the Curious Erasure of Religion from the study of Religious Terrorism.” *Numen* 65: 141-164.
- Dyrberg, Torben Bech & Nefec, Mehmet Ümit. 2016. “Kritiske fortolkninger af multikulturalisme og antiracism.” In Mehmet Ümit Nefec & Torben Bech Dyrberg (eds.): *Multikulturalismens fælder*, pp. 9-35. Viborg: Samfundslitteratur.
- Edgell, Penny. 2012. “A Cultural Sociology of Religion: New Directions.” In *Annual Review of Sociology* 38: 247-265.
- Geertz, Clifford. 1966. “Religion as a cultural system.” In Michael Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. A.S.A Monograph No. 3. London: Tavistock.
- Githens-Mazer, Jonathan & Lambert, Robert. 2010. “Why conventional wisdom on radicalization fails: The persistence of a failed discourse.” In *International Affairs* 86 (4): 889-901.
- Gunning, Jeroen & Jackson, Richard. 2011. “What’s so ‘religious’ about ‘religious terrorism’?” In *Critical Studies on Terrorism* 4 (3): 369-388.
- Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel – Repression and Resistance in the Islamic World*. London: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Hafez, Mohammed & Mullins, Creighton. 2015. “The Radicalization Puzzle: A Theoretical Synthesis of Empirical Approaches to Homegrown Extremism.” In *Studies in Conflict & Terrorism* 38 (11): 958-975.
- Hall, David D. (ed.). 1997. *Lived Religion in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Hamilton, Malcolm. 2001. *The Sociology of Religion – Theoretical and comparative perspectives*. New York: Routledge.
- Hegghammer, Thomas (ed.). 2017. *Jihadi Culture – The Art and Social Practices of Militant Islamists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hellyer, H.A. & Grossman, Michele. 2019. *A Framework for Understanding the Relationship between Radicalization, Religion and Violence*. Concept Paper. GREASE – Religion, Diversity and Radicalization.
- Hoffman, Adam. 2017. “The religiosity challenge on analyzing Islamist Movements.” In *The Forum for Regional Thinking*. Link besøgt 21. februar 2020: <https://www.regthink.org/en/articles/the-religiosity-challenge-in-analyzing-islamist-movements>
- Horgan, John. 2012. “Interviewing the terrorists: reflections on fieldwork and implications for psychological research.” In *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression* 4 (3): 195-211.
- Jeldtoft, Nadia Jul. 2011. “Lived Islam: religious identity with ‘non-organized’ Muslim minorities.” *Ethnic and Racial Studies* 34 (7): 1134-1151.
- Jensen, Sune Qvotrup & Larsen, Jeppe Fuglsang. 2021. “Sociological perspectives on Islamist radicalization – bridging the micro/macro gap.” In *European Journal of Criminology* 18 (3): 426-443.
- Juergensmeyer, Mark & Sheikh, Mona Kanwal. 2013. “A Sociotheological Approach to Understanding Religious Violence.” In Mark Juergensmeyer, Margo Kitts & Michael Jerryson (eds.): *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, pp. 620-643. New York: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark & Sheikh, Mona Kanwal. 2020. “Introduction: The Challenge of Entering Religious Minds.” In Mona Kanwal Sheikh & Mark Juergensmeyer (eds.): *Entering Religious Minds – The Social Study of Worldviews*, pp. 1-8. London: Routledge.
- Khosrokhavar, Farhad. 2017. *Radicalization – Why Some People Choose the Path of Violence*. The New Press: New York.
- Knoblauch, Hubert. 2011. “Spirituality and Popular Religion in Europe.” In *Social Compass* 55: 140-153.
- Kundnani, Arun. 2012. “Radicalisation: the journey of a concept.” In *Race & Class* 54 (2): 3-15.
- Larsen, Jeppe Fuglsang. 2020a. “The role of religion in Islamist radicalisation processes.” In *Critical Studies on Terrorism* 13 (3): 396-417.
- Larsen, Jeppe Fuglsang. 2020b. *Radical Islamism as an Answer: A Contribution to Theorizing the Attraction of Radical Islamism in the West*. Ph.d.-afhandling, Det Samfundsvidenskabelige Fakultet, Aalborg Universitet. Aalborg Universitetsforlag.
- Larsen, Jeppe Fuglsang. 2021.

- “Reinstating and contextualizing religion in the analysis of Islamist radicalization in the West.” In *Distinktion: Journal of Social Theory* 22 (2): 192-209.
- Larsen, Jeppe Fuglsang & Jensen, Sune Qvotrup. 2021. “Everyday Religion and Radical Islamism – A Contribution to Theorizing the Role of Religion in Radicalization Studies.” In *Studies in Conflict & Terrorism*, E-pub ahead of print, DOI: 10.1080/1057610X.2021.1929056
- Lindekilde, Lasse & Olesen, Thomas. 2015. *Politisk protest, aktivisme og sociale bevægelser*. Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.
- Malinowski, Bronislaw. 1936. *The Foundation of Faith and Morals*. London: Oxford University Press.
- Marranci, Gabriele. 2006. *Jihad Beyond Islam*. Oxford: Berg.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Mills, Tom & Miller, David. 2017. “Religion, Radicalism and the Causes of Terrorism.” In James R. Lewis (ed.): *The Cambridge Companion to Religion and Terrorism*, pp. 46-68. New York: Cambridge University Press.
- Moghaddam, Fathali M. 2005. “The staircase to terrorism: A psychological exploration.” In *American Psychologist* 60 (2): 161-169.
- Nanninga, Pieter. 2017. “The Role of Religion in al-Qaeda’s Violence.” In James R. Lewis (ed.): *The Cambridge Companion to Religion and Terrorism*, pp. 158-171. New York: Cambridge University Press.
- Neitz, Mary Jo. 2011. “Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here.” In Giuseppe Giordan & William H. Swatos Jr. (eds.): *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, pp. 45-55. New York: Springer.
- Patel, Faiza. 2011. *Rethinking Radicalization*. Brennan Center for Justice. New York: New York School of Law.
- Riis, Ole & Woodhead, Linda. 2010. *A Sociology of Religious Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Roy, Olivier. 2017. *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*. London: C. Hurst & Co. Ltd.
- Schuurman, Bart, Grol, Peter & Flower, Scott. 2016. *Converts and Islamist Terrorism: An Introduction*. Policy Brief. The Hague: International Centre for Counter Terrorism.
- Seierstad, Åsne. 2016. *To Søstre – Jihad-brude i Kalifatet*. Copenhagen: Gyldendal.
- Sheikh, Jakob. 2015. *Danmarks børn i hellig krig*. Copenhagen: Lindhardt & Ringhof.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2020. *Muslimernes Muhammad – og alle andre*. København: Gyldendal.
- Sykes, Gresham M. & Matza, David. 1957. “Techniques of Neutralization: A theory of delinquency.” In *American Sociological Review* 22 (6): 664-670.
- Tapley, Marina & Clubb, Gordon. 2019. *The Role of Formers in Countering Violent Extremism*. Policy Brief. The Hague: ICCT.
- van San, Marion. 2015. “Lost Souls Searching for Answers? Belgian and Dutch Converts Joining the Islamic State.” In *Perspectives on Terrorism* 9 (5): 47-56.
- Wood, Graeme. 2015. “What ISIS Really Wants.” In *The Atlantic*, March 2015 Issue.
- Wood, Graeme. 2017. *The Way of Strangers – Encounters with The Islamic State*. USA: Allen Lane.

Temasektion

“Spred den gode nyhed, Islamisk Stat består”¹: En undersøgelse af Islamisk Stats forklaringer på Kalifatets fald

Nøgleord

Islamisk Stat, jihad, kalifat, religion og (kosmisk) konflikt

Resumé Den jihadistiske oprørsgruppe Islamisk Stat i Irak og Syrien forklarede og legitimerede gruppens militære fremgang fra 2011-2014 – der lagde grunden for proklamationen af et Islamisk kalifat i sommeren 2014 – med reference til guddommelig støtte og indgriben. I takt med jihadisternes gradvise militære kollaps fra 2015-2019 opstod der dermed også et behov for at begrunde, hvorfor man pludselig led nederlag: Var tilbagegangen en del af en guddommelig plan, eller var gruppen ikke længere blandt Guds udvalgte? Med udgangspunkt i Islamisk Stats arabisksprogede propagandalitteratur² undersøger denne artikel, hvilke religiøse (og ikke-religiøse) virkemidler og argumenter gruppen har brugt til at forklare og rationalisere den militære tilbagegang og kalifatets deroute. Artiklen bidrager således til litteraturen om og forståelsen af Islamisk Stat specifikt og jihadismen generelt. Derudover bidrager den til det bredere ekstremismeforskningsfelt i forståelsen af, hvordan (religiøse) ekstremistiske grupper overlever og tilpasser sig i modgang.

I marts 2019 publicerede den jihadistiske oprørsgruppe Islamisk Stat en todelt videoreportage med titlen “Betydningen af standhaftighed: Fra Baghuz (*ma‘ānī al-thabāt: min al-baghūz*)” (Islamisk Stat 2019a; Islamisk Stat 2019b). Netop Baghuz, en ellers støvet landsby på Eufratflodens østlige bred få kilometer fra den irakiske grænse, dannede scene for Islamisk Stats selvudråbte kalifats sidste slag. Her var resterne af kalifatets fodfolk og deres familier belejrede, klemmt inde mellem kurdiskledede militser støttet af den amerikanskledede koalition mod Islamisk Stat og – på flodens vestlige bred – syriske regimestyrker og deres støtter. Videoerne dokumenterede uden filter det fysiske kalifats³ endeligt:

¹ *absharū fa-inna al-dawla al-islāmiya bāqiya* (al-Adnani 2011).

² Af forskningsetiske hensyn refereres der i artiklens bibliografi udelukkende til forfattere og titler på Islamisk Stats taler (samt andet jihadistisk litteratur).

Bjarke Aae er Ph.d-studerende i Arabisk- og Islamstudier på Aarhus Universitet. Han forsker i global jihadisme med særligt fokus på Islamisk Stats affilerede grupper uden for Syrien og Irak.

et virvar af spredte betonruiner, telte, motorcykler, firehjulstrukne Toyotaer og ladvogne, skuttende kvinder og børn. Lemfældigt placerede grupper af bevæbnede mænd, der desperat forsøger at holde en usynlig fjende stangen, mens amerikanske droner og kampfly slår til med jævne mellemrum mod større forsamlinger af krigere. Dette var et dommedagsscenario, der lå langt fra Islamisk Stats forestilling om kalifatets skæbne, men som stadig – selv i nederlagets stund – indeholdt en værdifuld, propaganda-mæssig lektie: Kalifatets soldater stod standhaftigt fast.

Kalifatet var fem år forinden blevet udråbt fra prædikestolen i Mosuls centrale Nur-moske af Islamisk Stats leder, irakeren Ibrahim al-Badri (Abu Bakr al-Baghdadi). Dette skete i en stemning af eksalteret opstemthed over en række store militære sejre, der kulminerede med Islamisk Stats overtagelse af netop Mosul, Iraks andenstørste by, i juni 2014. At denne bedrift blev opnået af maksimalt nogle få tusinde krigere, der drev den numerisk set langt overlegne irakiske hær på flugt, bidrog blot til indtrykket af, at Gud stod på jihadisternes side. Al-Baghdadi forsøgte i sin fredagsbønstale at tøjle og operationalisere denne stemning:

Åh, Islamisk Stats soldater, bliv ikke forbløffede over jeres fjenders store antal, for Gud er med jer. Jeg frygter ikke for jeres fjenders antal eller jeres armod og fattigdom, for Gud (den ophøjede) har lovet jeres profet, fred være med ham, at I ikke vil blive udslettede af hungersnød, og at jeres fjender ikke vil besejre jer og krænke jeres land (Abu Bakr al-Baghdadi 2014a).⁴

Det var altså en hel central del af Islamisk Stats fortælling om kalifatets etablering samt påbud til den muslimske *umma* (nation) om at emigrere (gøre *hijra*) hertil, at projektet havde opnået Guds velsignelse.

Islamisk Stats kritikere havde netop advaret mod dette scenarie: En præmatur etablering af et kalifat, som i deres øjne nødvendigvis ville lide nederlag uden bred folkelig støtte, risikerede at diskreditere den jihadistiske bevægelse og sætte jihadisternes postkoloniale statsdannelsesprojekt lysår tilbage. Og således skete det, foranlediget af Islamisk Stats radikal-religiøse chauvinisme og ophøjede tro på, at de repræsenterede Guds "sejrende sekt" (*al-tā'ifa al-mansūra*),⁵ at kalifatet gik i flerfrontskrig med hele verden – og tabte. Og hvor gruppens store sejre

3 En noget aparte anakronisme, der i dette tilfælde kun kan lade sig gøre i en digital tidsalder, hvor der tilsyneladende også eksisterer et "digitalt kalifat".

4 Alle artiklens oversættelser er forfatterens egne. Korancitater er taget fra Ellen Wulffs koranoversættelse (Wulff 2006).

5 Guds udvalgte sekt, for hvem den endelige sejr er prædestineret (en central jihadistisk doktrin baseret på en autoritativ hadith; Sahih Muslim, bog 33, hadith 249).

i 2014-2015, i tilhængernes øjne, nødvendigvis afspejlede Guds anerkendelse af projektet, måtte det gradvise nederlag fra 2015-2019 ligeledes passes ind i en religiøs forklaringsmodel.

Det er netop denne forklaringsmodel, denne artikel fokuserer på. Islamisk Stats monopolisering af retten til at repræsentere Guds vilje på jorden, særligt gennem etableringen af kalifatet, skabte helt naturligt en sårbar flanke: Hvis Gud sanktionerede projektet, hvordan forklarer man så nederlaget? Forventeligt ville dette tinfald betyde den fuldstændige diskreditering af bevægelsen, et signifikant fald i operativt momentum samt et frafald af Islamisk Stats mange tilknyttede grupper uden for Syrien og Irak. Dette er dog kun delvist sket: I gruppens oprindelige områder i Syrien og Irak er Islamisk Stat stadig til stede, dog i begrænset omfang; antallet af terrorangreb i og uden for Vesten er faldet markant siden disse toppede i 2015, om end sympatisører til stadighed planlægger – og i begrænset omfang udfører – angreb. Til gengæld lader det ikke til, at Islamisk Stats vigtige symbolsk og ideologisk rolle som global jihadistisk magtpol har lidt større skade, selvom dens praktiske evne til at understøtte det internationale netværk i 2021 er begrænset. I de seneste år har man tilmed set en stigning i grupper i Afrika og Sydøstasien, der adopterer Islamisk Stats "brand" og kæmper (lokale kampe) i dens navn, senest i Mozambique (Hamming 2021).

Hvordan forklarer Islamisk Stat med deres egne ord, at det guds-sanktionerede kalifat blev besejret? Hvilke kommunikative strategier bruger gruppen til at bortforklare nederlag? Og hvad fortæller det os om jihadistiske grupper – og jihadistisk ideologi – evne til at forblive relevant på trods af tilbagegang?

Hvordan overlever man "den Profetiske Skuffelse"?

Den eksisterende litteratur om både ekstremisme og jihadisme fokuserer, ikke overraskende, mestendels på, hvordan sådanne ideer fødes, inspirerer og mobiliserer. Det er forståeligt; radikale ideologier skræmmer og fascinerer og kalder på forklaring og analyse. Ude af rampelyset går de hurtigt i glemmebogen. Det er dog ikke mindre vigtigt at forstå, hvordan og hvorfor ekstreme ideologier dør ud og forsvinder, eller hvordan de, som i nær-

6 En term, der beskriver grupper/kulter, der ofte befinder sig inden for rammerne af etablerede religioner, men ofte i deres periferi, eller endog i skarp modstand mod religionens etablerede dogmer. De er ofte karakteriserede ved at tilbyde innovative, ofte radikale, religiøse "løsninger" på specifikt moderne problemstillinger (Britannica, <https://www.britannica.com/topic/new-religious-movement>).

værende analyse, i nederlagets stund alligevel forbliver relevante og legitime i nogens øjne.

Dette emne har modtaget betragteligt mindre fokus i forskningslitteraturen. Den canadiske religionssociolog Lorne Dawson kommer måske spørgsmålet nærmest i sine studier af, hvordan dommedagskulturer overlever fejlslagne profetier. Dawson, der kategoriserer Islamisk Stat som en "nyreligiøs bevægelse",⁶ skriver, at langt de fleste millenaristiske organisationer og kulturer overlever, at deres profetier slår fejl. Dette skyldes ifølge Dawson, at hyperengagerede personer – som normalt udgør en stor del af medlemsskaren i grupper som Islamisk Stat (Dawson 2018) – har en øget tendens til at "harmonisere" og rationalisere den dissonans mellem forventning og virkelighed, der opstår, når en profeti slår fejl, frem for at bortkaste eller redigere et givet synspunkt (Dawson 2012). Såfremt sociale og identitetsmæssige faktorer spiller en stor rolle i engagementet i en bevægelse, vil man ligeledes "lettere" kunne se igennem fingre med tilfælde af dissonans (ibid.). Derudover udpeges to forhold, som er relevante at inddrage inden for rammerne af denne artikel:

Først og fremmest mener Dawson, at jo mere omhyggelig og etableret en gruppes egen "idéhistorie" er, desto større er sandsynligheden for, at den kan bibeholde troværdighed, selv om dens "profetier" slår fejl. Her kan Islamisk Stat følgerigt drage fordel af at kunne trække på islamisk histories rige bagkatalog af rationaliseringer, historiske fortilfælde og behændige analogier (Dawson 2018).

For det andet mener Dawson, at "karismatiske" lederes effektive svarberedskab spiller en helt central rolle i at bortforklare nederlag. Deres kommunikation kan give gruppens følgere argumentative "redskaber", der kan hjælpe dem til at rationalisere og relativisere ellers åbenlyse "profetiske skuffelser" (Dawson 2012).

Denne artikel vil derfor forsøge at vise, hvordan gruppens karismatiske ledere siden 2006 har formuleret og udviklet en autoritativ "idéhistorie", som mere eller mindre skønsomt blander nutidig konflikt med tidlig islamisk historie og islamisk middelalderteologi, og hvordan denne idéhistorie er blevet brugt til både at legitimere sejre og bortforklare nederlag og modgang.

Undersøgelsens kilder og struktur

Siden etableringen af Islamisk Stat i Irak i 2006 har gruppen bygget sin formelle kommunikation op omkring to figurer: lederen, der ligesom Islams anden kalif, Umar (d. 634), fik æresbetegnelsen "de troendes leder" (*amīr al-mu'minīn*), og den officielle talsmand, der i Islamisk Stat-regi traditionelt har været en særdeles indflydelsesrig post. Islamisk Stats – indtil 2021 – tre ledere (inklusive to selvudnævnte kaliffer) og fire talsmænd har i løbet af de sidste 15 år, og gennem deres i alt 85 officielle taler, udadtil tegnet gruppens overordnede ideologi og strategi. Kildematerialet til denne artikel består netop af det samlede korpus af officielle taler fra 2006 og frem til i dag, med særligt fokus på perioden efter kalifatets oprettelse i juli 2014. Talerne er blevet udgivet og spredt på internettet gennemsnitligt hver anden måned siden 2006 af Al-Furqan Mediefonden (*mu'assat al-furqān al-ilāmiyya*) – Islamisk Stats svar på Kominform – og særligt i de senere år er annonceringen og udgivelsen af talerne blevet mere professionaliserede og højtiddiggjorte. Talerne, ligesom Islamisk Stats øvrige propagandamateriale, henvender sig i udgangspunktet til gruppens egne følgere, men indeholder også talrige "henvendelser" med opfordringer, trusler og hån til og mod fjender såvel som muslimer generelt.

De fleste akademiske analyser af Islamisk Stats medieunivers tager udgangspunkt i gruppens engelsksprogede propagandamagasiner (*Dabiq* og *Rūmiyya*), mens dyberegående analyser af talerne (og andet arabisksproget propaganda) er mere sjældne. På dette område har forskere de seneste år bragt betydelig indsigt om Islamisk Stats sofistikerede medieapparat (Zelin 2015; Winter 2017), om historisk kontinuitet i Islamisk Stats officielle narrativ (Ingram, Whiteside & Winter 2020) samt om eskatologiske aspekter af propagandaen (Ostránský 2019). Et nyligt studie fra Dansk Institut for Internationale Studier (DIIS) anlægger et fokus tilsvarende denne artikel, men baseret på Islamisk Stats ugentlige, arabisksprogede nyhedsbrev, *al-nabā* (Karacan 2020).

Artiklen indeholder to overordnede dele: Første del fungerer som en art historisk baggrundstæppe, der gennemgår Islamisk Stats historie fra "statens" grundlæggelse i 2006 i midten af den irakiske borgerkrig og frem til oprettelsen af et kalifat i 2014. Her vil der være særligt fokus på de religiøse argumenter, der blev fremført i oprettelsen af en islamisk stat, samt på, hvordan grup-

pen efterfølgende har forholdt sig til sin næsten totale udslettelse fra 2007 til 2010. Anden del af artiklen koncentrerer sig indledningsvist om de religiøse argumenter, der blev fremført i oprettelsen af et kalifat (i 2014); efterfølgende kigger den på de forklaringsmodeller, Islamisk Stat har brugt i sin propagandaproduktion for at forklare nederlaget med særligt fokus på perioden fra 2015 og frem.

Resultater og en note om analytisk forsigtighed

Jihadismeforskeren Cole Bunzel peger på to grundlæggende forklaringer på Islamisk Stats nederlag: (A) at nederlaget er en guddommelig test, hvilket er den officielle linje, som er blevet præsenteret i officielle taler såvel som i al-nabā; og (B) at nederlag er en guddommelig straf som følge af korrupsion (*fasād*) internt i Islamisk Stats rækker, hvilket er et argument, vi primært kender fra den såkaldte "dissidenslitteratur" (Bunzel 2019).⁷ Denne artikel bygger videre på og udvider Bunzels analyser af Islamisk Stats officielle propagandalinje.

Artiklen fremhæver fire overordnede diskursive strategier, som Islamisk Stat har brugt til at forklare kalifatets nederlag efter 2014: (A) understregelsen af individets rolle i kalifatets fald; (B) omfanget af komplottet og konspirationen mod Islamisk Stat; (C) nederlag er en prøvelse-argumentet, samt (D) kalifatet har nu bredt sig til alle verdenshjørner og kan derfor ikke besejres på én slagmark (internationalisering). Det er disse strategier, der danner fundamentet i Islamisk Stats særegne idéhistorie, og som i samspil med gruppens nyere historik bruges til at understrege kalifatets fortsatte autoritet og relevans.

Som også Bunzel pointerer, er det særdeles relevant at påpege, at der blandt Islamisk Stats ledere og medlemmer findes mere nøgterne analyser af årsagerne til kalifatets fald. Disse har i tidens løb rangeret fra de mere lavpraktiske (en kritisk intern analyse fra 2009 begræd den faldende moral blandt selvmordskrigere, der alt for langsomt blev bragt frem til fronten⁸) over det strategiske (en kritik af korrupsion i kalifatets egne rækker, doktrinær slendrian samt uretmæssige henrettelser; Qardash 2020) til de mere åbenlyse (en kritik af selve beslutningen om at erklære krig mod hele verden; al-Tamimi 2018). Udbredelsen af den slags kritik minder os samtidig om, at selvom Islamisk Stat i sin propaganda kraftigt refererer til en eskatologisk tradition,

7 Dissidenslitteraturen dækker over forskellige interviews, vidnesbyrd og publikationer forfattet af tidligere medlemmer af Islamisk Stat. De anlægger som oftest en kritisk vinkel på gruppens forløb efter 2014.

8 Denne anonyme tekst fra 2009 går også under navnet "Fallujah Memorandummet". Dens oprindelige titel er "Strategisk plan for at forstærke den Islamiske Stats politiske position" (khitta istrātidjiya li-ta'zīz al-mawqif al-siyāsi li-dawlat al-'irāq al-islāmiya) (Ingram et al. 2020, 108-116).

er det forkert udelukkende at stemple Islamisk Stat som en "dommedagskult", hvis strategi er direkte dikteret af islamiske profetier. Gruppens begrebsverden er mættet med religiøse referencer, men dens umiddelbare operative rum er politisk (se fx Thurston 2020). Dens ledes verdenssyn er grundlæggende konspiratorisk, men indeholder samtidig både udbredte og stedvist plausible strategiske analyser. Dens løsningsmodeller er radikale og brutale, men de besidder ofte en skarpsindig evne til at pointere politiske elitors hykleri og egenrådige udnyttelse af muslimer. Ligeledes findes der i Islamisk Stats persongalleri både dem, der lod religiøse sensibiliteter tage overhånd (Fishman 2015), og dem, der lod strategiske hensyn overtrumfe de doktrinære.⁹

"Etableringen af religionen og staten (*iqāmat al-dīn wa al-dawla*)"

Udgangspunktet for denne artikel er etableringen af en islamisk stat i Irak" (*dawlat al-irāq al-islāmiya*) i oktober 2006, tre år efter den amerikanske invasion af Irak i 2003. Den formative periode for organisationen af samme navn, Islamisk Stat, forbindes ofte med den jordanske jihadist Abu Musab al-Zarqawi. Han blev som leder af den jihadistiske organisation al-Qaeda i Irak (efter 2004) gradvist den mest dominerende skikkelse i den irakiske jihadfront, der kæmpede mod de amerikanske besætttere og Iraks nye shiadominerede regering. Frugterne af al-Zarqawis arbejde blev dog først høstet efter hans død i juni 2006; kort forinden havde al-Zarqawi foranlediget en sammensmeltning af en række irakiske og udenlandskdominerede jihadistgrupper i en ny koalition ("mudjahidinernes shura-råd"), der havde til formål at arbejde hen mod en etablering af en islamisk stat i Irak.

Således annoncerede man i oktober 2006 den Islamiske Stat i Irak under ledelse af Abu Umar al-Baghdadi. Dens formål var, ifølge gruppens nye leder, at samle de grupper, der bekæmpede amerikanerne og shiaerne i Irak – ikke i konsensuspræget forening, men om "Allahs reb" (*habal Allāh*) på den religiøst legitime vej. Dermed kunne fraktionernes fase (*marhalat al-fasā'il*) komme til en ende (Abu Umar al-Baghdadi 2006). Motivationen bag etableringen af staten blev af statens første talsmand, egypteren Abu Hamzah al-Muhajir, fremlagt som en naturlig forlængelse af jihadisternes tiltagende dominans på den iraki-

9 Her kan eksempelvis refereres en historie fra en Islamisk Stat-dissident, der forsøgte at få Islamisk Stats talsmand, Abu Mohammad al-Adnani, i tale om spørgsmål vedrørende interne doktrinære splittelser. Al-Adnani affejede angiveligt dissidenten med følgende ord: "The fronts take precedence over these matters you speak of. Go see how your brothers are sacrificing their lives for the sake of Allah while you discuss these matters. I don't have time to talk to discuss these issues with stupid people (MEMRI 2018)."

ske slagmark. "Ydmygelsen" af de amerikanske besættere samt det forhold, at jihadisterne påstod at kontrollere en stor del af Iraks territorium, gjorde det til en religiøs pligt at etablere en administrativ struktur til at varetage muslimernes interesser (al-Muhajir 2006).

To mere jordnære faktorer forklarer dog bedre timingen bag etableringen af en islamisk stat. For det første advokerede andre rivaliserende sunnifraktioner for at oprette et føderalt Sunnistan under ledelse af lokale sunnitiske magthavere og stammeledere på samme tidspunkt. Dette repræsenterede en eksistentiel trussel mod Islamisk Stats egne territorielle ambitioner, og derfor var etableringen af en jihadistisk stat i 2006 et direkte modsvar mod det sunnitiske løsrivelsesprojekt. Islamisk Stats talsmand lagde på dette tidspunkt ikke skjul på, at den islamiske stat også havde en realpolitisk dimension: "kurderne har et projekt, *al-rāfidha*¹⁰ har et projekt, den islamiske stat er sunniernes projekt" (Abu Hamzah al-Muhajir 2008a).

For det andet faldt etableringen af den islamiske stat sammen med kulminationen af de interne stridigheder, der siden starten af Irakkrigen havde plaget forholdet mellem jihadisterne og de mere nationalistisk sindede oprørsgrupper samt lokale sunnistammer i Iraks vest- og nordlige provinser (den såkaldte *sahwa*-bevægelse¹¹). Selvom disse grupper i starten kæmpede på samme side mod amerikanerne og den irakiske regering, blev deres interne forhold i stigende grad præget af jihadisternes ufravigelige insisteren på deres religiøse overlegenhed og deres jihads "forrang" og ophøjede legitimitet. Dette udmøntede sig, særligt efter 2005, i åben konflikt mellem partnere, og særligt stammerne begyndte i stigende grad at søge hjælp i fjendens lejr, hos amerikanerne. Alt i alt var der, med andre ord, grundlæggende tvivl om den islamiske stats gyldighed, udbredelse, legitimitet og befolkningsmæssige støtte, og staten havde derfor fra begyndelsen akut behov for livgivende religiøs legitimitet for at blive taget seriøst.

Derfor blev der fra starten indlejret en helt logisk præcedens for at finde legitimitet og spejle "projektet" i islams tidlige historie og profeten Muhammads eksempel. Staten, der nu blev etableret, var således baseret på den profetiske model (*al-manhaj al-nabawī*), og gruppen brugte meget tid på at fremhæve adskillige paralleller, der understregede både styrker og svagheder. Dog var det, paradoksalt nok, den profetiske stats svagheder og usandsynlige vilkår, man havde behov for at fremhæve mest ty-

10 Nedsættende betegnelse for shiamuslimer, der betoner, at de nægtede (*rafadha*) de to første kaliffers (Abu Bakr og Umar) autoritet som profeten Muhammads efterfølgere, da Muhammads nevø Ali, i deres optik, var den retmæssige arvtager (for en grundig gennemgang af baggrunden for Islamisk Stats antishiiisme, se Kazimi 2006).

11 Begrebet *sahwa* (vækkelse) – som har langt bredere konnotationer i den moderne islamiske idehistorie – er efterfølgende blevet en integreret del af både Islamisk Stats og jihadistisk jargon og bruges til at beskrive lokale sunnigrupper, der kæmper mod jihadisterne (for en uddybning af *sahwa*-fænomenets moderne brug, se fx Lacroix, 2011).

deligt for netop at fremhæve den Islamiske stat i Iraks bedrifter. Således etablerede Muhammed en islamisk stat i Medina i 622 i "hjertet af ørkenen, hvor der hverken var ressourcer eller vand eller noget andet end det, Gud gav dem" (Abu Umar al-Baghdadi 2007). Dette skete (ligesom for Islamisk Stat i Irak) på trods af modstand fra en "flergudsdyrkende alliance" (*tahāluf al-mushrikīn*), og på trods af få tilgængelige ressourcer var denne stat alligevel i stand til at "værne om muslimernes rettigheder" (Jabouri 2006). Det blev understreget, at den nye islamiske stat i Irak dækkede et område tilsvarende den "første medinensiske stat" (ibid.). Ligeledes talte profetens følgere ved hans ankomst i Medina "ikke flere end 70", hvilket måtte betyde, at den nye islamiske stat var i en langt mere gunstig position med dens tusindvis af krigere (al-Tamimi 2007).

"Det første nederlag (*al-khasāra al-ūwla*)" (2007-2010)

I jihadisternes øjne var 2006 kulminationen på tre års uafbrudt fremgang for den irakiske jihadfront i konfrontationen med den "jødiske korsridder-koalition" under amerikansk ledelse. Imod denne fjende, "rejste Islams mænd og ummaens unge sig til forsvar af religionen i fast tro om, at Allah vil give dem sejr, som han gav det til deres forfædre, *al-sahāba* (profetens samtidige)" (Hamzah al-Muhajir 2009).

De næste tre år skulle dog vise, at selvom al-Zarqawi havde formået at forene de jihadistiske kræfter i Irak, så var mindre radikale kræfter blandt Iraks sunnimuslimer helt grundlæggende imod Islamisk Stats vision for Iraks fremtid. Som nævnt tvang Islamisk Stats hovmodige herskersyge deres tidligere allierede i armene på amerikanerne, der i fællesskab gradvist decimerede Islamisk Stat. Perioden fra 2007 til 2010 – det år, hvor amerikanerne fik ramt på talsmanden al-Muhajir og Abu Omar al-Baghdadi – repræsenterede således Islamisk Stats første store nederlag.

På det strategiske plan stod det klart for jihadisternes, hvad der var gået galt: Amerikanerne havde, med feje kneb, mobiliseret de irakiske sunnistammer mod Islamisk Stat og havde dermed skabt en fjende i dens midte. Dette "forræderi" satte dybe spor i organisationens kollektive hukommelse, og netop svækkelsen og pacificeringen af rivaliserende grupperinger i Irak blev fra 2010 og frem kernen i gruppens comeback-strategi. Der var

dog et naturligt behov for at give religiøse forklaringer på nederlaget.

Først og fremmest var parallellen til den første "profetiske stat", i nederlagets stund, åbenlys for Abu Hamzah al-Muhajir: "Vi vil gerne vide, om den første profetiske stat var stærk og solid, da den blev etableret, om den ikke blev rystet af vinden, og om den ikke forfaldt til *al-fitn* (inflight), om ikke hjertet sad i hal-sen, og de gjorde sig (tvivlende) tanker om Allah?" (Abu Hamzah al-Muhajir 2008b). Også paralleller til de forskellige slag, som profeten deltog i, i kampene mod Quraysh-stammen i Mekka, var talrige. Al-Muhajir fandt således også trøst i Muhammads hæres svage position og deres afhængighed af guddommeligt indgrebet på de troendes side: "Og var de profetiske hære mangfoldige i antal og udstyr? Eller var de – som Allah beskriver (Og Gud gav jer sejren ved Badr, hvor I var underlegne¹²) – få i antal, med udslidt udstyr og underlagt dårlige levevilkår?" (Abu Hamzah al-Muhajir 2008B).

I andre tilfælde forfaldt man til ren og skær relativisering. Således var "kampen mellem engudsdyrkerne (*muwahidīn*) og de vantro oprindeligt og i sin essens en kamp om tro/doktrin ('*aqīda*)" (Abu Hamzah al-Muhajir 2008c). Dette betød, med andre ord, at:

Fjendskabet over for den oprindelige vantro (de kristne) eller den frafaldne (fra islam) har, for den engudsdyrkende mudjāhid, aldrig at gøre med et økonomisk eller politisk motiv. Vi kæmper ikke mod korsridderbesættelsen eller den arabiske frafaldne om territorium, men for at udbrede Guds ord på jorden" (ibid.).

Det territorium, som Islamisk Stat så hårdt havde kæmpet for at opnå, og så flittigt havde forsøgt at give legitimitet, var altså – måtte man forstå – ikke det væsentligste stridspunkt.

I ét af mange senere tilbageblik beskrev Islamisk Stats anden leder og senere kalif, Abu Bakr al-Baghdadi, denne periode som den islamiske stats første test fra Gud. Mod alle odds, og konfronteret af "korsridder, magi¹³, zionist-alliancen", var man gået fra sejr til sejr og havde etableret en Islamisk Stat. Fordi Gud anerkendte jihadisternes indledningsvist "svage position" (i 2003), da "forstærkede (han) vores position uden egentlig prøvelse (*fa-makkana lana min ghayr ibtilā' ḥaqīqī*)" (Abu Bakr al-Baghdadi 2012). Efter staten blev etableret, vendte situationen dog, og dernæst "kom sædvanen med stridigheder og prøvelser (*sunnat al-fitna wa al-tamḥīs*)" (ibid.).

12 Koranen sura 3:123 (Ellen Wulffs oversættelse).

13 En nedsættende betegnelse for særligt iranske shiamuslimer, der betoner Irans zoroastriske ophav og dermed antyder, at iranske shiamuslimer holder fast i førislamiske overbevisninger.

Skabelonen til at forklare kalifatets fald i 2019 lå altså klar allerede ti år tidligere. Den islamiske stat fulgte det profetiske forbillede – på godt og ondt: Dens sejre var manifestationer af Guds billigelse, og dens nederlag var prøvelser fra Gud. Ved etableringen af en islamisk stat i Irak i 2006 tillagde man den legitimitet i sammenligning med profetens stat i Medina; og da staten efterfølgende blev decimeret, afspejlede dette ligeledes de strabadser, profetens og hans samtidige måtte gennemgå. Derudover lå selv-mytilogiseringen af Islamisk Stats kamp som en konstant understrøm; en kosmisk kamp mellem det gode og det onde, mellem Gud og djævelen, mellem "engudsdyrkerne" og "korsridder-magi-zionist-konspirationen", som nødvendigvis måtte ende i succes for det "sejrende parti", uagtet hvilken vej krigslykken vendte på dette eller hint tidspunkt (Ostránský 2019).

"Etableringen af Kalifatet (*iqāma al-khilāfa*)" (2010-2014)

I 2010 dræbte amerikanerne som nævnt Islamisk Stats to ledere, talsmanden Abu Hamzah al-Muhajir og gruppens nominelle leder Abu Omar al-Baghdadi. Efter en større lederskabsrokade blev Abu Bakr al-Baghdadi udnævnt som leder for det, der nødvendigvis må betegnes som en energisk og ambitiøs gruppe, mestendels irakiske, jihadistveteraner. Efter nedgangsperioden mod slutningen af 00'erne faldt denne interne revitalisering sammen med en række udviklinger, der skulle vise sig at bane vejen for jihadisternes comeback. Amerikanerne forlod Irak i 2011 under Barack Obama og overlod dermed kampen mod resterne af Islamisk Stat til de irakiske sikkerhedsstyrker. Samtidig forsvandt den amerikanske støtte til sahwa-bevægelsen, der på dette tidspunkt, på ryggen af kampen mod Islamisk Stat, havde etableret en relativt slagkraftig politisk sunnikoalition. I Bagdad, og særligt hos den notorisk paranoide shiitiske premierminister Nouri al-Maliki, blev både den ekstremistiske Islamisk Stat såvel som et føderalt irakisk Sunnistan, som sahwa-bevægelsen blev set som bannerfører for, anset som en ensartet trussel (Dodge 2012). Malikis forsøg på at begrænse denne trussel førte derfor i perioden fra 2012 til 2014 til et gradvist politisk sammenbrud, der i slutningen af 2013 og starten af 2014 reelt set udviklede sig til borgerkrigs-lignende tilstande i det nordlige og vestlige Irak (Sowell 2014). På den anden side af

grænsen, i Syrien, havde Islamisk Stat i mellemtiden udnyttet udbruddet af den syriske borgerkrig i 2011 og det deraf følgende magtvakuum, der opstod i det nordlige og østlige Syrien, som strategisk platform til at forberede comebacket i Irak. Revitaliseret af den syriske borgerkrig, og på ryggen af en langt bredere, folkelig opstand i Iraks sunnidominerede provinser rettet mod al-Malikis sekteriske politikker, begyndte Islamisk Stat således i starten af 2014 åbent at operere og kontrollere terræn i Irak. Dette kulminerede i juni 2014 med overtagelsen af Mosul og, godt tre uger senere, annonceringen af et kalifat (al-Adnani, 2014a).

Ligesom tilfældet var ved oprettelsen af den islamiske stat i 2006, var der nogenlunde strategisk fornuft bag oprettelsen af kalifatet. I bredere jihadistiske kredse så man behov for at underbygge gruppens religiøse (og dermed politiske) legitimitet. Denne artikel levner ikke tilstrækkelig plads til at redegøre tilfredsstillende for Islamisk Stats indtog i den syriske konflikt og de vidtforregnede konsekvenser, det havde for hele den globale jihadistbevægelse (se i den sammenhæng fx Byman 2015; Mendelsohn 2019). Her er det tilstrækkeligt at pointere, at der i 2013 opstod en strategisk uoverensstemmelse mellem Islamisk Stat og al-Qaeda, som indtil da var jihadistbevægelsens ubestridte bannerfører. Uoverensstemmelsen udsprang af Islamisk Stats afvisning af al-Qaedas påbud om at adskille den syriske og den irakiske jihadfront, som dermed banede vejen for Islamisk Stats endelige indtog i den syriske konflikt og, efter midten af 2014, gruppens kontrol over store dele af det østlige Syrien. Konflikten, der ellers umiddelbart var strategisk i sin natur, fik hurtigt – som tilfældet ofte er i jihadistiske kredse – doktrinære, juridiske og ideologiske associationer. Det var i denne sammenhæng, som valuta i et pengespil om religiøs autoritet, at kalifatet var Islamisk Stats trumfkort.

Derfor havde både Abu Bakr al-Baghdadi og gruppens ikoniske talsmand fra 2010-2016, Abu Muhammad al-Adnani,¹⁴ en stor opgave i at give en troværdig forklaring på, og retfærdiggøre, etableringen af et kalifat i genkendelige religiøse termer.

14 Al-Adnani var med afstand – ifølge denne forfatter – Islamisk Stats største retoriske begavelse; en begavelse, han bl.a. brugte til at levere nogle af Islamisk Stats mest militante og voldsopfordrende taler.
15 Koranen sura 24:55 (Ellen Wulffs oversættelse).

Guds løfte (wa 'ad Allāh)

En helt central jihadistisk doktrin, der i denne sammenhæng blev bragt i spil, drejer sig om jihadisternes fundamentale tro på, at deres sejr er prædestineret af Gud gennem det løfte

(wa‘ad,) som Gud har givet i Koranen, fx: "Gud har lovet dem af jer, der tror og gør gode gerninger, at gøre dem til efterfølgere på jorden, ligesom Han gjorde dem, der levede før dem, til efterfølgere".¹⁵ Netop dette vers indledte al-Adnanis tale i slutningen af juni 2014, der (uofficielt) annoncerede kalifatet. For al-Adnani var Guds løfte netop at gøre de sande muslimer til arvtagere (*mustakhlafūn*) af Guds autoritet på jorden: "denne succession er formålet, med hvilken Gud sendte sine budbringere og åbenbarede sine skrifter, og for hvilken jihadens sværd blev trukket". Således sendte Gud sin sidste profet til araberne, "da de var i uvidenhedens dyb og et blindede mørke" og gjorde dem, gennem islam, til "konger og herrer over jorden". Dén gud, der gav profetens umma sejren den dag, var, ifølge al-Adnani, "den samme gud, som giver os sejren i dag". Islamisk Stat havde med sine spektakulære sejre vækket den sovende umma, der i generationer "... druknede i vanærens have og ammede med ydmygelsens mælk" (Adnani 2014a). Den tid var nu forbi, mente talsmanden:

Jihadens sol er stået op. Triumfen dukker frem i horisonten. Tegnene på sejren har vist sig. Her flagrer Islamisk Stats flag, monoteismens (tawhīds) flag. Dens skygge dækker landet fra Aleppo til Diyala¹⁶. Under det er tyranneres (tawaghīts) mure jævned, deres flag er faldet, og deres grænser er tilintetgjorte (ibid.).

Da man nu havde opfyldt alle Guds betingelser for "istikhlāf", manglede der således kun én ting: opfyldelsen af den "glemte pligt" (*wādjib munsayya*) – genoprettelsen af kalifatet. Og netop fordi Islamisk Stat "besad alle bestanddelene for et kalifat", måtte man forstå, mente al-Adnani, at muslimerne slet og ret "ville være syndige, hvis de ikke etablerede det" (ibid.).

"Det Andet Nederlag (*al-khasāra al-thāniya*)" (2018-)

Islamisk Stat virkede som en ustoppelig kraft den sommer i 2014, hvor gruppens omfang i Syrien og Irak nåede sit klimaks. Dog stod det allerede i begyndelsen af 2015 klart, at det var et spørgsmål om tid, før kalifatet ville briste under presset fra den flerfrontskrig, som gruppen havde kastet sig ud i. Islamisk Stats mest prominente stemme, al-Adnani, blev dræbt i august 2016,

16 Aleppo er Syriens andenstørste by beliggende i landets nordvestlige hjørne, mens Diyala er en provins i Iraks østlige del mod grænsen til Iran.

mens kaliffen selv blev dræbt i oktober 2019. Gruppens territoriale besiddelser toppede i slutningen af 2014, og over de næste fire år skrumpede kalifatet gradvist som en logisk konsekvens af det overvældende militære pres. Med tabene af Islamisk Stats syriske og irakiske hovedbyer (Raqqqa og Mosul) i 2017 blev de resterende jihadistister (særligt de fremmekrigere, som ikke naturligt kunne søge tilflugt blandt lokale i Syrien og Irak) presset sammen i Baghuz-området på grænsen mellem Irak og Syrien, hvor de til sidst blev nedkæmpet eller tilbageholdt i marts 2019.

Islamisk Stats andet nederlag i 2019 krævede mere komplekse forklaringer end det første. Ved oprettelsen af en islamisk stat i 2006 var der en (delvist erkendt) tvivl om omfanget af *tamkīn* (det territorium, man påstod at kontrollere), hvilket gjorde det lettere at bortforklare modgangen. I gruppens følgerskare lod den monumentale succes i 2014 til gengæld ikke megen tvivl tilbage om, at Gud direkte havde begunstiget mudjahidinerne i Irak og Syrien. Man havde således, som blandt andet al-Qaeda havde advaret imod, sat alt på ét bræt – og tabt – og måtte nu løfte den byrde, det var at redde ansigt og forklare sig.

I den første officielle udtalelse efter Baghuz var det netop en eftertænksom Abu Bakr al-Baghdadi, der kiggede tilbage på kampen mod Guds fjender: "I virkeligheden er islams og dens folks kamp mod korset og dets folk en ... lang kamp" (al-Baghdadi 2019). I artiklens sidste del rettes fokus mod de diskursive¹⁷ strategier, Islamisk Stat siden starten af 2015 begyndte at implementere i deres officielle taler for at imødekomme gruppens tiltagende nederlag. Af de forskellige virkemidler var nogle mere subtile end andre. I den mere ligefremme kategori finder vi fx al-Adnanis påmindelse fra midten af 2015 om, at:

Gud den almægtige ikke har givet lovning om, at mudjahidinerne skal vinde hver gang, men at ifølge Guds velsignede og ophøjede sunna (sædvane), så veksler gode og dårlige dage, lige så vel som at krig har sine op- og nedture. Så mudjahidinerne vil måske tabe et slag her eller der, ulykke vil ramme dem, så de taber byer eller områder, men de vil aldrig blive besejret! (Adnani 2014b).

¹⁷ For en nyttig gennemgang af en diskursanalytisk tilgang til jihadisme se Brookes & McEnery 2020.

Overordnede strategier til at imødekomme nederlag og modgang

De følgende afsnit fremhæver og forklarer de fire overordnede strategier, som Islamisk Stat anvendte efter 2015, til at imødekomme nederlag og modgang: 1) understregelsen af individets rolle i kalifatets fald, 2) fremhævelsen af omfanget af konspirationen mod kalifatet, 3) nederlag som en prædetermineret prøvelse fra Gud og 4) internationalisering som kompensation for nederlaget i Syrien og Irak.

Individets rolle i Kalifatets fald

Den første strategi, som jeg her kalder "individets rolle i kalifatets fald", har tre dimensioner: For det første betød dét, at kalifatets succes afspejlede jihadisternes individuelle (høje) tro, at kalifatets fiasko var et udtryk for "forkert" eller "afvigende" tro. Her blev ansvaret for nederlaget altså til dels skubbet over på kalifatets undersætter og deres svigtende tro. For det andet blev det i stigende grad betonet, at jihad er en individuel pligt for muslimer uafhængigt af krigslykken; og sidst, men bestemt ikke mindst, mindede man om, at et egentligt nederlag slet ikke findes, fordi den yderste konsekvens af nederlaget – død og martyrdom – i virkeligheden er en (individuel) sejr.

I den officielle kommunikation stod det klart, at jihadisternes individuelle hengivenhed til både Gud og kalifatet var tæt forbundet med muligheden for at realisere Guds løfte (wa'ad Allāh). Få måneder efter kalifatet blev udråbt, mindede al-Adnani således jihadistene om, at "hvis I vinder, så dediker sejren til Gud alene. Og hvis I fejler, da skyd skylden på jer selv og jeres synder. Og angrib fjenden igen, efter I har bedt Gud om tilgivelse og angret" (al-Adnani 2014b). Mod slutningen af 2015, og konfronteret med modgang på stort set alle fronter, opfordrede samme al-Adnani Islamisk Stats soldater til ikke at frygte for kalifatet, "for Gud den almægtige passer på det og gør dem, der etablerer det, egnede. Frygt blot for jeres sjæl, tag vare på den, føl anger (*tawbū*), og vend tilbage til jeres herre (*wa awbū li-rabikum*)" (al-Adnani 2015). Og kort efter irakiske styrker støttet af den internationale koalition havde påbegyndt generobringen af Mosul, i oktober 2016, mindede Abu Bakr al-Baghdadi jihadistene om, at "Gud den almægtige har be-

nyttet jer og gjort jer til arvinger for at se, hvordan I optræder. Så udøv frygt for Gud (*taqwa*) og lydighed over for ham for at opnå hans sejr og hans løfte" (Abu Bakr al-Baghdadi 2016).

Den letteste måde at sone for sine synder var, følgelig, at forsætte kampen. Dette hang tæt sammen med idealet om jihad som en individuel pligt. Her er eksempelvis et længere uddrag fra en af Abu Bakr al-Baghdadis mere ikoniske taler fra efteråret 2014:

Jihad er en pligt for hver og en af dem (muslimerne), og jihad er den bedste af alle gerninger, den er islams kulmination, ved den er muslimernes ære og høje status, deres velbevarende i denne verden og den næste; ved dens forsømmelse er deres ydmygelse, deres nederlag og deres forfald. For Gud den ophøjede støtter utvivlsomt mudjahidinerne, og derfor kæmper Islamisk Stats soldater. De vil aldrig stoppe med at kæmpe, selv hvis der kun er én tilbage af dem, de vil aldrig stoppe med at kæmpe, fordi de afviser ydmygelse og uretfærdighed, de vil aldrig stoppe med at kæmpe, fordi de ikke har smagt stolthed og værdighed uden det (at kæmpe) (Abu Bakr al-Baghdadi 2014b).

Jihad løsrives følgelig som et praktisk middel til at opnå kalifatet og sikre dens udvidelse (*tatamaddad*), og det bliver i langt højere grad betonet, at det er en individuel pligt og et mål i sig selv. Særligt det sidste kommer i takt med tilbagegangen på slagmarken til at spille en central rolle i Islamisk Stats propaganda, som fx i følgende korte citat fra Abu Bakr al-Baghdadi: "De skal vide, at jihad fortsætter indtil dommedag. Gud beordrede os til at føre jihad, men ikke til at opnå sejr" (Abu Bakr al-Baghdadi 2019a).

Ligesom Islamisk Stats først talsmand, Abu Hamzah al-Muhajir, i gruppens første nedgangsperiode "spiritualiserede" kampen mellem Islamisk Stat og korsridderne og gjorde den til et spørgsmål om tro snarere end politik, var det vigtigt for Abu Bakr al-Baghdadi og al-Adnani at gøre konfliktens fysiske rammer til noget sekundært. Det første kunstgreb var at bagatellisere kampen om territorie, hvilket al-Adnani gør i sin sædvanlige maleriske stil:

Vi udøver ikke jihad for at forsvare territorie, for at befri det eller for at kontrollere det. Vi kæmper ikke for magt

eller flygtige og forældede embeder, ej heller for en inferior og forgængelig verdens ruiner (*hutām duniya daniyya fāniya*). Hvis vores mål var en af disse ruinbunker, havde vi ikke bekriget alle verdens sekter, trosretninger og folk. Men vores Koran kræver af os, at vi bekrieger hele verden uden undtagelse (al-Adnani 2016).

Dertil kom den temmelig gunstige omstændighed, at det ganske enkelt ikke var muligt for en jihadist, der kæmper for Guds sag (*fi sabīl Allāh*), at lide nederlag. Også her fandt man inspiration i Koranen, fx i Koranens sura 4:74, som blandt andet indledte Abu Bakr al-Baghdadis nekrolog i november 2019: "Lad dem, der vil sælge det jordiske liv for det hinsidige, kæmpe for Guds sag! Den, der kæmper for Guds sag, vil Vi give en vældig løn, uanset om han bliver dræbt, eller om han sejrer" (Al-Qurayshi 2019). Der ventede altså kalifatets mænd "én af de to skønneste ting"¹⁸: opfyldelse af Guds løfte (om kalifatets genetablering) eller martyrdom. Al-Adnani istemte, i sin, som vanligt, mere ligefremme tone:

I (korsridderne) kæmper mod et folk, der ikke kan besejres. Enten sejrer de, eller også bliver de dræbt. Hvis han overlever, da lever han videre som en sejrherre med frihed, magt, ære og autoritet. Og hvis han bliver dræbt, da oplyser han vejen for dem, der kommer efter ham, og drager til sin herre som en lykkelig martyr (*farihan shahīd*) (Al-Adnani 2014b).

Konspiration og komplot

Konspirationer og komplotter er en helt central del af Islamisk Stats verdensbillede og dermed også et vigtigt led i gruppens årsagsforklaringer. Jihadismens dyrkelse af apokalyptiske teorier har i den henseende fået betragtelig opmærksomhed i vestlige medier. Mere prominente eksempler herpå tæller fx slaget ved byen Dabiq i Nordsyrien, der ifølge eskatologiske tekster vil iværksætte dommedag, en koalition af "80 flag", der ifølge profetien vil slå sig sammen mod de sande muslimer (den "sejrende sekt" som beskrevet ovenfor), de "blodige slag" (*malāhim*), der går umiddelbart forud for dommedag, og så videre (McCants 2015). I mindst lige så høj grad er de fremførte konspirationer dog af en lidt mere jordnær karakter, der tager udgangs-

18 Koranen sura 9:52 (Ellen Wulffs oversættelse).

punkt i gruppens umiddelbare politiske og religiøse kontekst.

At Islamisk Stat gennem tiden har været alles "yndlingsfjende", er et aspekt, der har været brugt i både op- og nedgangsperioder. Islamisk Stats fjendebillede er en helt fasttømret del af propagandalitteraturens jargon, her i al-Adnanis version: "Åh korsridder, rāfidha, apostater, jøder og vantro i al almindelighed... allier jer med hinanden mod muslimerne, alt det I vil, overfald dem, alt det I vil, konspirer, vær listige, og mobiliser. Visseligt vil I blive overvundne" (al-Adnani 2015). I kølvandet på erklæringen af kalifatet var den omstændighed, at så mange nationer havde slået sig til kampagnen for at besejre Islamisk Stat, et klart bevis for, at kalifatet kæmpede den retmæssige kamp på vegne af alle verdens muslimer: "I sandhed er deres (fjendens) forsamling et bevis på, at Islamisk Stat er ryggraden i troens lejr (*fustāt al-imān*) og spydspidsen ved dens vold (*khandaqihi*)" (Abu Bakr al-Baghdadi 2015).

I takt med Islamisk Stats nederlag på alle fronter blev konspirationkortet dog også spillet for at forklare, at nederlaget var en uafværgelig konsekvens af den enorme krigsindsats, der var blevet mobiliseret mod kalifatet. I Abu Bakr al-Baghdadis "nederlagstale" umiddelbart efter nederlaget i Baghuz i maj 2019 var denne vinkel dominerende: "Selvom slaget om Baghuz er slut, så demonstrerede det korsnationens vildskab og brutalitet mod muslimerne umma." Selvom man på den måde indirekte anerkendte, at man havde tabt slagene, førte det på ingen måde til en erkendelse af, at man havde tabt kampen. Tværtimod blev Islamisk Stats overlevelse på trods af omfanget af komplottet mod den til en helt central del af, hvad jeg her kalder "*bāqiya*-myten". Det var Islamisk Stats første leder, Abu Umar al-Baghdadi, der kanoniseret udtrykket, der skulle udgøre den ene halvdel af kalifatets uofficielle motto: *bāqiya wa tatamaddad* – "bestående og spreder sig" (Abu Umar al-Baghdadi 2007). Når Islamisk Stat ikke var på fremmarch for at udvide kalifatets grænser (*tatamaddad*), så var de, måtte man forstå, i det mindste "*bāqiya*" ("bestående"). Standhaftigheden (*thabāt*) blandt Islamisk Stats krigere og støtter, på trods af komplottet og konspirationens omfang, blev således gjort til et både religiøst og "organisationskulturelt" ideal, som jihadistene burde dyrke og kunne være stolte af.

Gruppens nuværende talsmand Abu Hamza Al-Qurayshis tale fra januar 2020 er en illustrativ gengivelse af *bāqiya*-mytens forklaringskraft. Al-Qurayshi genfortæller i talen hele Islamisk Stats historie og tegner med den et billede af en nærmest cyk-

19 Nedsættende betegnelse for alawittiske muslimer, som Syriens præsident Bashar al-Assad blandt andet tilhører. Brugen af nusayri betoner i dette tilfælde sektens kultdyrkelse af dens angivelige ophavsmand Abu Nusayr (og er derfor fornærmende, på samme måde som muhamedanisme er det i betegnelsen af Islam).

lisk proces, hvor Islamisk Stats fjender gang på gang erklærer sejr over engudsdyrkerne (al-muwahidīn). De må dog efterfølgende sande, at jihadisterne, som Fugl Fønix, genopstår af asken endnu stærkere gang for gang. Først kortlægges omfanget af konspirationen: "I har set hvordan de frafaldne (*murtad*) partier og regeringer stod side om side med korsridderne, jøderne, rāfidha, nusayrierne,¹⁹ ateister, sekularister og vantroens nationer. De har samlet sig mod os fra alle sider og ingen af disse frafaldne og vantro partier tøvede med at bekæmpe os" (al-Qurayshi 2020a). Efter etableringen af kalifatet (i 2014) havde "Iblis' (djævelens) efterkommer" ikke andet valg end at samle sig i en korsridderalliance og "hælde deres had i form af flydende lava hen over Iraks og Syriens muslimer, (hvorved) de ødelagde deres byer og dræbte og lemlæstede tusinder" (ibid.). Denne gang jublede de dog ikke helt så inderligt over deres påståede sejr, fordi de på baggrund af:

... deres lange erfaring med Islamisk Stat var sikre på, at ordet *bāqiya* ikke blot var et slogan, som engudsdyrkerne (al-muwahidūn) brugte til at tirre den vantro fjende; men at det var et udtryk for en solid metodik (*manhaj rāsikh*) for kalifatets soldater, der foranlediger dem til at bevare det, deres foregående brødre efterlod, færdiggøre, hvad de startede, og vinde tilbage, hvad de tabte (ibid.).

Guds Prøvelse

Ligesom tilbagegangen efter etableringen af den islamiske stat i 2006 var gruppens "første test", tjente kalifatets nederlag i 2019 – såvel som den række af nederlag, Islamisk Stat led i årene forinden – ligeledes som en prøve. "Prøvelsesesten" tjente et dobbelt formål: For det første indskrev den det nyeste nederlag i det "cirkulære" narrativ (og *bāqiya*-myten) og understregede dermed overbevisningen om, at Islamisk Stat besad en særlig offervilje og en kampgejst, der uvægerligt ville føre til deres tilbagekomst. For det andet, og lige så vigtigt, bidrog den til at beskytte den mest sårbare og åbenbare flanke – ideen om, at kalifatets nederlag var bevis for, at Gud ikke længere støttede Islamisk Stat – ved at stemple tilbagegangen som et aspekt af Guds planer med de sande rettroende.

Som nævnt ovenfor, stod det relativt hurtigt klart fra starten af 2015, at Islamisk Stats militære fremgang ville blive rullet tilbage, om end tidsperspektivet endnu var ukendt. Derfor ser vi allerede i taler på dette tidspunkt prøvelsesesen spille en tiltagende rolle. Abu Bakr al-Baghdadi forberedte i slutningen af 2015 jihadisterne på trange tider: "Såfremt vi rammes af drab og utallige sår, storme raser over os, og ulykkerne bliver enorme, da bliv ikke overraskede: Det er Guds løfte til os. Faktisk er lidelse (*ibtilā'*) en uundgåelig skæbne (*qadar mahtūm*)" (Abu Bakr al-Baghdadi 2015).

Begrebet *ibtil' aāt* (prøvelse/lidelse), som også Bunzel fremhæver, blev foretrukket i officielle taler (Bunzel 2019). Dette hænger formentlig sammen med dets specifikke brug i Koranen. Her bliver et vers som fx sura 2:214 helt centralt for Islamisk Stat og optræder i stort set alle officielle taler fra 2015 og frem:

Eller regnede I med at træde ind i Haven, uden at der var sket jer noget som det, der skete for dem, der gik bort før jer? Elendighed og modgang ramte dem, og de blev rystet, så udsendingen og de, der troede sammen med ham, sagde: 'Hvornår kommer Guds hjælp?' Jo Guds hjælp er nær.²⁰

Hvad selve formålet med denne prøve var, fandtes ifølge Islamisk Stat ligeledes i Koranen:

Regner menneskene med, at de får lov til at være i fred? At de kan sige "Vi tror!" uden at blive udsat for prøve? Vi udsatte dem, der levede før dem, for prøve. For Gud vil vide, hvem der siger sandheden, og hvem der lyver.²¹

Prøvelserne var, med andre ord, en renselsesproces, som ved adskillige af profetens slag, hvor islams hære enten var i undertal (Khandaq) eller kollapsede (Uhud), og hvor det derfor blev tydeligt, hvem der tilhørte de oprigtige muslimer (*sādiqūn*), og hvem der tilhørte de svagttroende hyklere (*munāfiqūn*). Ifølge Abu Bakr al-Baghdadi måtte "korsriddernes" mobilisering og belejring af kalifatet således fortsætte, indtil "der ikke længere er hyklere i denne lejr, og der ikke længere er tro (*imān*) i den anden lejr" (al-Baghdadi 2015). Ligeledes måtte "lidelserne (*al-balā'*) intensiveres og prøvelserne blive større (*tu' adhum al-mihan*), for at hykleriet kunne afdækkes, troen kunne konsolideres, og sejren kunne opnås" (ibid.).

Prøvelsernes og modgangens uundgåelighed foreskriver så-

20 Koranen sura 2:214 (Ellen Wulffs oversættelse).

21 Koranen sura 29:2-3 (Ellen Wulffs oversættelse).

ledes også en anden kur end blot at kæmpe for Gud. Begrebet tålmodighed (*sabr*) spiller her en helt central rolle og bliver gradvist cementeret som selve kampens uundværlige forudsætning. Ifølge Abu Bakr al-Baghdadi tjener selve den fysiske kamp (*qitāl*) blot som ét aspekt af tilbedelsen af Gud da han jo har befalet dem at kæmpe. Gud har dog ikke gjort jihadisterne "ansvarlige for sejren" (*fa-lam yukalifna lil-nasr*); de skal blot "kæmpe og være tålmodige, så tager Gud sig af sejren" (*wa 'ala Allāh al-nasr*) (ibid.).

I Islamisk Stats første besked til sine følgere, efter Abu Bakr al-Baghdadi blev dræbt i oktober 2019, opfordrede talsmand Abu Hamzah al-Qurayshi ligeledes til tålmodighed: "Vi råder vores brødre i alle provinser: Vær tålmodige, og stol på Guds belønning, og vær standhaftige i jeres religion og jeres jihad" (al-Qurayshi 2019). Selvsamme al-Qurayshi henvendte sig i Islamisk Stats seneste (per denne artikel) officielle tale, i oktober 2020, direkte til Islamisk Stats krigere i Irak med ordene: "Vid, at lidelserne (*al-ibtīl' aāt*) tilsvare jeres tro (imān), så vær tålmodige, for paradiset findes i sværdenes skygger" (*asabarū fa-inna al-djāna taht dhalāl al-suyūf*; al-Qurayshi 2020b). Sidste del af dette citat er en reference til en hadith (Sahih Muslim, bog 33, hadith 211), der for Islamisk Stat både indeholder en anerkendelse af martyridealet og antyder, at tiden i "sværdenes skygger" kan blive langvarig (og derfor vil kræve tålmodighed).

Internationalisering

For at minimere det tilsyneladende omfang af kalifatets nederlag var det centralt for Islamisk Stat at udvide rammerne af deres konflikt ud over Iraks og Syriens grænser. Dette greb krævede ikke lange afhandlinger og koraniske fortolkninger. Alene omfanget af mobiliseringen mod kalifatet – de næsten 80 nationer, der ifølge myten ville gå sammen mod de sande troende umiddelbart før dommedag – var i sig selv, ifølge Abu Bakr al-Baghdadi, bevis på, at dette ikke længere blot var en "korsridderkampagne" mod muslimerne i Syrien og Irak, men derimod en universel kamp mellem de vantro nationer og de sande muslimer (al-Baghdadi 2015).

Et af de mest iøjnefaldende aspekter af Islamisk Stats fremkomst og vækst har netop været gruppens evne til at sprede Islamisk Stat-"brandet" til stort set alle eksisterende konflikter,

der involverer muslimer uden for Irak og Syrien. Denne transnationale udbredelse var først og fremmest et resultat af gruppens evne til – gennem dens sejre og etableringen af kalifatet – at inspirere og begejstre jihadister overalt. Det var dog også et resultat af en helt bevidst propagandakampagne fra Islamisk Stat, der havde til formål at projicere globalt momentum og rækkevidde. Dette transnationale momentum gjorde indledningsvist Islamisk Stat i stand til at underbyggede kalifatets religiøse legitimitet – at det netop var et kalifat, fordi den Muslimske umma stod bag det – og gav gruppen mulighed for at rekruttere globalt og på vegne af de affilierede grupper. I takt med kalifatets nederlag (i Syrien og Irak) blev de "fjerne provinser" (*al-wilayāt al-ba'ida*), som de blev kaldt, i stedet brugt som kompensation til at understrege Islamisk Stats fortsatte relevans på globalt plan og operationelle tilstedeværelse.

Dette var eksempelvis temaet i Abu Bakr al-Baghdadis sidste tale, udgivet i september 2019 en måned før hans død. Her fremhævede al-Baghdadi, hvad han refererede til som "de forenede angreb" (*al-ghazawāt al-muwwahida*), der var en række kampagner iværksat af Islamisk Stat fra 2018 og frem, og som indlemmede tilsyneladende koordinerede angreb på tværs af Islamisk Stats transnationale satellitgrupper i en samlet fortælling om "kalifatets offensiv". Disse blev brugt som udtryk for kalifatets fortsatte udbredelse og dets evne til at bestå (Abu Bakr al-Baghdadi 2019b). Således bagatelliserede man det totale nederlag i Irak og Syrien (i det omfang det blev accepteret) på baggrund af, at Islamisk Stats allierede grupper i og uden for Mellemøsten bar fanen videre. Al-Qurayshi vævede denne internationalisering sammen med *bāqiya* -myten:

Åh, korstilbedere, find noget andet at give jer til end at påstå, at I har elimineret den islamiske stat. Og vi siger til Roms køter (*kalb al-rūm*),²² Trump: De to køtere, der herskede over Amerika før dig, Bush og Obama, annoncerede også adskillige gange, at de havde besejret Islamisk Stat. Føler I ingen skam over, at I har påstået i 15 år, at engudsdykerne er besejret? Jeres krig mod Islamisk Stat var begrænset til Irak, men i dag, takket være Gud den ophøjede, har den spredt sig og nået både den østlige og vestlige side af verden (al-Qurayshi 2020a).

Ånden var – med andre ord – ude af flasken, og Islamisk Stat kunne ikke længere besejres på én slagmark.

22 Rom bruges her synonymt med "Vesten" i modsætning til ordets mere stedspecifikke betydning i koranen, hvor det refererer til det Byzantinske Rige. "*Rūmmiyya*" – i samme betydning – var ligeledes titlen på Islamisk Stats andet engelsksprogede propagandamagasin, og som betonedes gruppens kamp mod – og i – Vesten.

Konklusion

Det er i udgangspunktet svært at vurdere, i hvor høj grad Islamisk Stats evne til at bortforklare kalifatets fald har haft en positiv effekt på bevægelsens sammenhængskraft samt dens evne til at mobilisere nye følgere og inspirere nye angreb. På den ene side har gruppen oplevet tilbagegang, særligt i sin evne til at mobilisere og inspirere angreb internationalt; på den anden side har Islamisk Stat-affilierede grupper båret fanen videre i deres respektive lokale oprørskampe, og siden 2019 er flere kommet til. Internationaliseringen af Islamisk Stat-"brandet" har på den måde – som det også var og er tilfældet med al-Qaeda – opdimensioneret gruppens gyldighed og forlænget den bagvedliggende ideologis levetid.

Som beskrevet indledningsvist fortæller forskningslitteraturen os under alle omstændigheder (Dawson 2018), at en effektiv imødegåelse af "dissonans" fra en gruppes lederskab er en central faktor i millenaristiske gruppers evne til at overleve et fundamentalt ansigtstab. Uanset om læseren finder Islamisk Stats argumenter overbevisende eller ej, så har Islamisk Stat leveret på dette punkt. Denne artikel identificerede fire overordnede strategier, som Islamisk Stat har brugt til at forklare og relativisere nederlaget, til at fastholde kalifatets autoritet og til at mobilisere og inspirere nye angreb: 1) understregelsen af individets rolle, 2) fremhævelsen af omfanget af konspirationen mod kalifatet, 3) nederlag som en prædetermineret prøvelse fra Gud og 4) internationalisering som kompensation for nederlaget i Syrien og Irak.

En række faktorer bidrager til strategiernes effektivitet: en veletableret og mytificeret selvfortælling (bāqiya-mytten), der både rummer store nederlag og sejre; tilgængeligheden af en islamisk tradition, hvorfra gruppen med lystig (og dybt manipulerende) hånd væver Korancitater, og Hadith- og Sira-litteratur sammen med middelalderlig teologi, moderne storpolitik, revolutionær radikalisme og konspiratoriske sværmerier; samt, ikke mindst, en højtudviklet evne til at formidle ovenstående budskaber.

Den omstændighed, at strategierne indeholder en dobbelt-hed, der gør dem brugbare til både at forklare nederlag og sejre, tilbagetog og fremgang, bidrager yderligere til deres forklaringskraft. I netop fremgangsperioder fremhævede Islamisk Stat således statens omfang, effektivitet og autoritet, mens staten i

nedgangsperioder i højere grad blev forstået som en abstrakt idé eller metafysisk referencepunkt for kampen for at indføre Guds lov og bekæmpe Guds fjender. På den måde antager Islamisk Stats kalifat, såvel som den Islamiske Stat i Irak før den, en form for spiritualistisk autoritet – ikke ulig den måde, selv forfejlede revolutioner antager et eget liv og en egen kraft – der delvis er uafhængig af kalifatets fysiske udbredelse og succes.

Islamisk Stats ideologi er på den måde delvist "afsondret" fra afvigelser i krigslykken. Dette betyder naturligvis på ingen måde, at Islamisk Stats evne til at mobilisere og inspirere ikke hænger direkte sammen med gruppens evne til at vinde store sejr eller foretage sensationelle angreb. Historien viser med al ønskelig tydelighed, at jihadismen først og fremmest muterer i konflikt: Det er her dens heltemyter skabes, dens doktriner radikaliseres og rodfæstes, og her bevægelsens (transnationale) sociale rodnet metastaserer.

Til sidst må det påpeges, at de ovenfor analyserede taler ikke har som primært formål at revolutionere moderne muslimers forståelse af islam. Deres budskaber retter sig først og fremmest mod de mennesker, der i forvejen er overbeviste om, at jihadisme er den rette vej, hvilket i det store billede tæller blot nogle få promiller af alle verdens muslimer. Således er Islamisk Stat ikke specielt relevant for islam; men som denne artikel har vist, er islam endog særdeles relevant for Islamisk Stat.

Abstract

The jihadist rebel group, the Islamic State in Iraq and Syria, explained and legitimized the group's military victories from 2011-2014 – which laid the groundwork for the proclamation of an Islamic Caliphate in the Summer of 2014 – with reference to divine support and intervention. Parallel with the gradual military implosion of the jihadists from 2015-2019 there arose a need to determine why they were suddenly being defeated: Was the setback a part of a divine plan, or was the group no longer among God's chosen few? Through detailed analysis of the Arabic-language propaganda literature of the Islamic State, this article investigates which religious (and non-religious) mechanisms and arguments the group has used to explain and rationalize the military collapse and the demise of the Caliphate. The article thus contributes to the literature on the understanding of

Islamic State specifically and the Jihadist phenomenon in general. Additionally, it contributes to the broader scholarly field of the study of extremism by clarifying how (religious) extremist groups survive and adapt to decline.

Bibliografi

- Al-Adnani, Abu Muhammad. 2011. *Sandelig består den islamiske stat*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2014a. *Dette er Guds løfte*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2014b. *Din herre holder udkig*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2015. *Sig til dem, der er vantro: 'I vil blive besejret'*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2016. *Den, der levede, kunne leve på grundlag af et klart bevis*. Al-Furqan Mediefond.
- Al-Baghdadi, Abu Bakr. 2012. *Gud vil af hele sin vilje fuldkommengøre sit lys*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2014a. *Besked til mujdahidinerne og islams umma i ramadanmåneden*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2014b. *Selvom de vantro hader det*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2015. *Vent blot! Vi venter sammen med jer*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2016. *Dette er, hvad Gud og hans profet lovede os*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2019a. *I gæstfrihed hos de troendes leder*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2019b. *Og sig! I skal blot handle*. Al-Furqan Mediefond.
- Al-Baghdadi, Abu Umar. 2006. *Sig 'Sandheden er kommet, og bedraget gik bort'*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2007. *Årenes høst i Islamisk Stat*. Al-Furqan Mediefond.
- Al-Jabouri, Muharib. 2006. *Annoncering af etableringen af Islamisk Stat i Irak*.
- Al-Maqdisi, Abu Muhammad. 2014. *Dette er noget af det, jeg har, men ikke det hele*.
- Al-Muhajir, Abu Hamzah. 2006. *Dommen hører alene Gud til*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2008a. *Den profetiske stat*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2008b. *Første interview med Islamisk Stats krigsminister, sheikh Abu Hamzah al-Muhajir*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2008c. *Vejene til sejren*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2009. *Andet interview med Islamisk Stats krigsminister, sheikh Abu Hamzah al-Muhajir*. Al-Furqan Mediefond.
- Al-Qurayshi, Abu Hamzah. 2019. *Men den, der holder den pagt, som han har sluttet med Gud, vil han give en vældig løn*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2020a. *Gud lod dem gå til grunde, og noget tilsvarende vil ske for de vantro*. Al-Furqan Mediefond.
- . 2020b. *Så fortæl historierne så de kan tænke*. Al-Furqan Mediefond.
- Al-Tamimi, Ayman. 2016. "Dissent in The Islamic State." <http://www.aymennjawad.org/19341/dissent-in-the-islamic-state-abu-al-faruq-al>.
- Al-Tamimi, Uthman. 2007. *Information til folket om Islamisk Stats fødsel*. Al-Furqan Mediefond.
- Brookes, Gavin & McEnery, Tony. 2020. "Correlation, collocation and cohesion: A corpus-based critical analysis of violent jihadist discourse." In *Discourse and*

- Society* 31 (4).
- Bunzel, Cole. 2019. "Divine Test or Divine Punishment." www.jihadica.com. <https://www.jihadica.com/divine-test-or-divine-punishment/>.
- Byman, Daniel. 2015. *Al-Qaeda, The Islamic State, and the Global Jihadist Movement*. New York, NY: Oxford University Press.
- Dawson, Lorne. 2012. "Prophetic Failure in Millennial Movements." In *The Oxford Handbook of Millennialism*. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195301052.001.0001/oxfordhb-9780195301052-e-8>.
- Dawson, Lorne. 2018. "The Demise of the Islamic State and the Fate of Its Western Foreign Fighters: Six Things to Consider." In *ICCT Policy Brief*. <https://icct.nl/app/uploads/2018/06/ICCT-Dawson-2018-The-Demise-of-the-Islamic-State-and-the-Fate-of-Its-Western-Foreign-Fighters.pdf>.
- Dodge, Toby. 2012. *Iraq: From War to New Authoritarianism*. New York, NY: Routledge.
- Hamming, Tore. 2021. "The Islamic State in Mozambique." *Lawfare Blog*. <https://www.lawfareblog.com/islamic-state-mozambique>.
- Fishman, Brian. 2015. "The First Defector: Abu Sulayman al-Utaybi, the Islamic State, and al-Qa'ida." In *CTC Sentinel* 8 (10).
- Ingram, Haroro J., Whiteside, Craig & Winter, Charlie. 2020. *The ISIS Reader*. London: Hurst and Company.
- Karacan, Telli Betül. 2020. "Reframing Islamic State: Trends and themes in contemporary messaging" In *DIIS Report 06*. https://pure.diis.dk/ws/files/3547031/Reframing_Islamic_state_DIIS_06_2020.pdf.
- Kazimi, Nibras. "Zarqawi's anti-Shi'a legacy: original or borrowed?" In *Current Trends in Islamist Ideology* November 2006.
- Lacroix, Stéphane. 2011. *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. London: Harvard University Press.
- McCants, William. 2015. *The ISIS Apocalypse*. New York, NY: St. Martin's Press.
- MEMRI. 2019. "Part 2: Extremists Explain why They Left ISIS." www.memri.org. <https://www.memri.org/jttm/losing-faith-al-baghdadi-%E2%80%93-part-2-extremists-explain-why-they-left-isis>.
- Mendelsohn, Barack. 2019. *Jihadism Constrained: The Limits of Transnational Jihadism and What It Means for Counterterrorism*. Lanham, Maryland: Rowan & Littlefield.
- Muslim, Ibn al-Hajjaj. *The Hadith*. <https://sunnah.com/muslim>.
- Ostřanský, Bronislav. 2019. *The Jihadist Preachers at the End of Times: ISIS Apocalyptic Propaganda*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sowell, Kirk. 2014. "Iraq's Second Sunni Insurgency." Hudson Institute. <https://www.hudson.org/research/10505-iraq-s-second-sunni-insurgency>.
- Thurston, Alexander. 2020. *Jihadists of North Africa and the Sahel: Local Politics and Rebel Groups*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Winter, Charlie. 2017. "Media Jihad: The Islamic State's Doctrine for Information Warfare." The International Centre for the Study of Radicalization and Political Violence (ICSR). <https://icsr.info/wp-content/uploads/2017/02/ICSR-Report-Media-Jihad-The-Islamic-State%E2%80%99s-Doctrine-for-Information-Warfare.pdf>.
- Wulff, Ellen. 2006. *Koranen*. Forlaget Vandkunsten.
- Zelin, Aaron. 2015. "Picture or it didn't happen: a snapshot of the Islamic State's official media Output" In *Perspectives on Terrorism* 9 (4).

Videoer

Islamisk Stat. 2019a. *Meanings of Constancy: From al-Baghdad*.

Wilāyat al-Shām: Wilāyat al-Barakah.

———. 2019b. *Meanings of Constancy: From al-Baghdad 2*. Wilāyat al-Shām: Wilāyat al-Barakah.

Qardash, Abd al-Nasir. 2020.

"mahama khāsa: i'tirāfāt khatīra li-khalīfat al-baghdādī a'bd al-nāsir qardash ba'd qabadh a'layhi" (Særtransmission: Farlige bekendelser fra al-Baghdadis stedfortræder, Abd al-Nasir Qardash, efter hans anholdelse). www.youtube.com. https://www.youtube.com/watch?v=r7mU4Ltbj1Y&ab_

Temasektion

Danske fremmedkrigeres tilslutning til Islamisk Stat og al-Qaeda: Vidneudsagn fra fire pårørende

Nøgleord

Salafi-jihadisme, pårørende, fremmedkrigere, følelsesmæssige drivkræfter, neutralisering.

Resumé Siden 2012 er 161 personer udrejst fra Danmark til krigszonen i Syrien eller Irak for at tilslutte sig islamisk ekstremistiske grupperinger (Politiets Efterretningstjeneste 2022). Forskning inden for islamisk radikaliserings og terrorisme har i en årrække beskæftiget sig med, hvordan fremmedkrigeres vej til salafi-jihadisme kan forklares. Kun en meget lille del af denne litteratur beskæftiger sig med fremmedkrigeres pårørende og deres indblik i, hvordan deres familiemedlemmer endte i et salafi-jihadistisk miljø. Baseret på kvalitative interviews med fire kvindelige pårørende til fire danske, mandlige fremmedkrigere har denne artikel til formål at undersøge, hvordan de pårørende forklarer deres familiemedlemmers vej til og fortsatte engagement i salafi-jihadisme. Blandt andet mændenes svære livssituationer, personlighedstræk og mentale lidelser er med til at gøre dem åbne over for en række rekrutteringstaktikker, som samlet set er afgørende for deres vej til salafi-jihadisme. Negative og positive følelsesmæssige oplevelser er derudover essentielle for den fortsatte tilknytning til terrororganisationerne. Artiklen analyserer desuden den måde, hvorpå informanterne forholder sig til fremmedkrigeres egne retfærdiggørende narrativer. Artiklen viser, at de pårørendes indsigter skal forstås som vidneudsagn snarere end som forsøg på at retfærdiggøre og normalisere fremmedkrigeres handlinger.

Introduktion

I løbet af de sidste to årtier har forskere i store dele af verden beskæftiget sig med spørgsmålet om, hvad der baner vejen for ind-

Kathrine Elmoose Jørgensen er uddannet cand.scient.soc. fra Københavns Universitet. I januar 2022 afsluttede hun sit ph.d.-projekt ved Det Juridiske Fakultet på Københavns Universitet. I sin ph.d.-afhandling undersøger hun ud fra en empirisk og kriminologisk tilgang veje ind i og ud af salafi-jihadistiske miljøer og fremmedkrig, motivationer for enten at fortsætte engagementet i miljøerne eller trækker sig samt udfordringer og åbninger i forhold til at blive resocialiseret ind i det danske, etablerede samfund. Jørgensen har tidligere undersøgt ulovlig billeddeling online blandt unge via feltarbejde og interviews.

gåelse i salafi-jihadisme, det vil sige det voldelige forsvar for islam (Wiktorowicz 2006) (se f.eks. Speckhard 2012; Hegghammer 2017; Dawson & Amarasingam 2017; Nilsson 2018). En meget lille del af litteraturen er baseret på empiriske data i form af feltarbejde eller kvalitative interviews med første- og andenhåndskilder (Horgan 2008; Dolnik 2013; Silke & Veldhuis 2017). Ifølge flere forskere er der brug for flere empiribaserede, dybdegående undersøgelser af, hvad der skaber engagement i salafi-jihadisme (Sageman 2014; Silke 2001; Aasgaard 2017; Dawson & Amarasingam 2017; Weggemans, Bakker & Grol 2014).

I en skandinavisk kontekst er en række forskere lykkedes med at foretage interviews med førstehåndskilder, det vil sige aktive eller tidligere islamiske ekstremister, som har været en del af det salafi-jihadistiske miljø i Skandinavien og for nogens vedkommende har tilsluttet sig en islamisk terrororganisation uden for Skandinavien (se Larsen 2020a; Greenwood 2018; Sheikh 2016; Nilsson 2018; Nedef 2020). Blandt de studier (f.eks. Larsen 2020b; Aasgaard 2017), der inkluderer andenhåndskilder, det vil sige pårørende, venner/bekendte, socialarbejdere, skolelærere og andre professionelle, som har haft eller har tilknytning til førstehåndskilder, er der dog kun et enkelt, der har undersøgt veje til salafi-jihadisme på baggrund af interviews med pårørende (Aasgaard 2017). Aasgaard (2017) har via interviews med tre mandlige pårørende til fire kvinder, som har tilsluttet sig Islamisk Stat (IS) eller Al-Nusrah-fronten, foretaget en narrativ analyse af deres "lived experiences" i forbindelse med kvindernes forberedelse og afrejse til konfliktzonen. Studiet konkluderer, at de pårørendes indsigter ikke kan bidrage med ny viden om fremmedkrigeres motivationer, eftersom de pårørendes narrativer i for høj grad bærer præg af at være copingstrategier til at håndtere deres egen sorg over at have mistet et familiemedlem.

Inden for den kriminologiske forskning beskæftiger en del studier sig med den narrative analyse af, hvordan "narratives inspire and motivate harmful action, and how they are used to make sense of harm" (Presser & Sandberg 2015, 1). Den narrative analyse af gerningspersoners og deres pårørendes fortællinger om kriminelle handlinger viser, at både pårørende og (tidligere) kriminelle forsøger at retfærdiggøre og normalisere kriminaliteten eller den afvigende adfærd via forskellige neutraliseringsteknikker (se f.eks. Sykes & Matza 1957; Condry 2007; Topalli 2005; Colvin & Pisoiu 2018). Det vil sige teknikker, der

fremstår som “justifications of deviant behavior” (Sykes & Matza 1957, 667; se også Scott & Lyman 1968; Condry 2007). I mediebilledet udgør både førstehånds- og andenhåndsberetninger om fremmedkrigeres vej til salafi-jihadisme ligeledes ofte retfærdiggørende narrativer, hvor fremmedkrigeren fremstiller sig selv eller bliver fremstillet som offer for ydre (rekrutterings) kræfter, og hvor vedkommende giver udtryk for at have fortrudt sit engagement i salafi-jihadisme eller for at være blevet narret til at tilslutte sig en terrororganisation (Nuraniyah 2018; Cottee 2019; Mikkelsen 2019; Sørensen & Mikkelsen 2019; Søndergaard 2021).

Som modspil til både den eksisterende litteratur og mediernes narrativer har denne artikel til formål at undersøge pårørendes indsigter som andet end et legitimerende og retfærdiggørende narrativ, det vil sige som vidneudsagn, der kan bidrage med ny viden. Baseret på interviews med fire kvindelige pårørende til fire danske ikke-returerede mandlige fremmedkrigere undersøger artiklen vejen til og det fortsatte engagement i salafi-jihadisme. I og med at de pårørende har været en del af mændenes nærmiljø, før de rejste til krigszonen og i løbet af deres proces mod at tilslutte sig et salafi-jihadistisk miljø, er de værdifulde kilder, som besidder “important, first-hand, knowledge on how these processes unfolded” (Weggemans, Bakker & Grol 2014, 104). At interviewe andenhåndskilder om forklaringer på førstehåndskilders handlinger er uundgåeligt behæftet med visse usikkerheder. Ikke desto mindre kan andenhåndskilder, som Speckhard (2009, 200) formulerer det, “help us to learn about how they entered the terrorist trajectory, what motivated them along it”. De fremmedkrigere (og dermed førstehåndskilder), som informanterne i denne artikel er pårørende til, er enten afgang ved døden i krigszonen (tre personer) eller befinder sig uden for Danmark (én person). De kan derfor af gode grunde ikke selv deltage i interviews, hvorfor det i dette tilfælde er særligt oplagt at interviewe de pårørende.

Artiklen præsenterer først den eksisterende litteratur inden for forskning i islamisk radikaliserings og terrorisme, som på den ene eller den anden måde beskæftiger sig med pårørende til personer involveret i salafi-jihadisme. Herefter redegøres for studiets metodevalg og -sampling. Analysen beskæftiger sig med, hvordan og hvorfor danske mænd er blevet en del af det salafi-jihadistiske miljø og har tilsluttet sig en islamisk terrororganisation uden for Danmark, hvorfor de er forblevet en del af mil-

jøet, samt hvordan de pårørende forholder sig til mændenes egne retfærdiggørende fortællinger om, hvorfor de rejste til konfliktzonen, herunder om de anerkender fortællingerne eller tager afstand fra dem. Slutteligt diskuteres og konkluderes der på artiklens fund i forhold til den eksisterende litteratur.

Gennemgang af litteratur baseret på andenhåndskilder inden for studier i islamisk radikaliserings og terrorisme

Den eksisterende forskningslitteratur inden for islamisk radikaliserings og terrorisme, som beskæftiger sig med pårørende, kan inddeles i tre overordnede kategorier: 1) Pårørendes roller i og reaktioner på radikaliserings- og afradikaliseringsprocesser; 2) pårørende i antiterrorindsatser og -strategier; og 3) pårørendes perspektiver på, hvordan og hvorfor deres familiemedlem(mer) endte i krigszonen.

Pårørendes roller i og reaktioner på radikaliserings- og afradikaliseringsprocesser

En række studier finder, at forældre til unge ekstremister ikke har indflydelse på eller opmuntrer deres børn til at rejse til konfliktzonen (Sikkens et al. 2017a; van San 2018; Bakker & Grol 2017), men at en indirekte indflydelse finder sted i tilfælde, hvor den radikaliserede kommer fra en vanskelig familiesituation (Sikkens et al. 2017a; van San 2018). Amarasingam & Dawson (2018) har foretaget kvalitative interviews med 15 forældre (par eller single), en søskende og 23 tætte venner til vestlige fremmedkrigere og konkluderer på baggrund heraf, at pårørende ikke er bedre rustet end andre til at identificere en forbindelse mellem forandringer i fremmedkrigerens livsstil og identitet og vedkommendes afrejse til konfliktzonen. Modsat disse studier finder andre forskere tilfælde af radikaliserings via familiemedlemmer (Bakker & de Bont 2016; Bergema & van San 2019). Få studier undersøger forældres reaktioner på deres børns radikaliserings og konkluderer, at disse spænder mellem at være kontrollerende eller understøttende (Sikkens et al. 2017). Van San, Sieckelinck & de Winter (2013) finder, at forældres respons på unges ekstremistiske idealer snarere er forhandlende og tolerante frem for autoritære. En mindre gruppe af forskere har under-

søgt pårørendes emotionelle oplevelser i forbindelse med et familiemedlems ekstremistiske konvertering (Aasgaard 2017; Maher & Neumann 2016). Ud af 46 offentligt tilgængelige vidneudsagn fra familier fra 17 lande (to tredjedele fra vestlige lande, heriblandt et fra Danmark, resten fra muslimske majoritetslande) finder Maher & Neuman (2016), at lidelse (34 tilfælde), forvirring (19 tilfælde), vrede (8 tilfælde) og skam (5 tilfælde) udgør de dominerende følelsesmæssige reaktioner på tværs af landene. Aasgaard (2017) konkluderer, at pårørende til kvindelige fremmedkrieger oplever sorg, lidelse, ødelagte familierelationer og trusler, efter at deres familiemedlemmer er rejst til konfliktzonen for at tilslutte sig salafi-jihadistiske grupperinger, samt at de føler sig svigtet og opgivet af samfundet.

Pårørende i antiterrorindsatser og -strategier

Awan & Guru (2017) har undersøgt opfattelser af antiterrorindsatser i England blandt 20 muslimske forældre til moderate muslimer. De finder, at forældrene ikke vil anmelde deres børn i tilfælde af radikaliserings, hvilket har at gøre med, at de generelt ikke har tillid til politiet, at de føler sig overvåget i deres lokalsamfund, og at de føler sig magtesløse over for, hvilke tegn de skal være opmærksomme på i en eventuel radikaliseringsproces. I den forbindelse påpeger Gielen (2015) i sit effektivitetsstudie af antiterrorstrategier i Europa vigtigheden af at informere pårørende om rekrutteringsstrategier med henblik på senere opsporing. Abbas (2019) finder ligeledes, at britiske muslimer via antiterrorindsatser konstrueres som et "suspect community". Winterbotham & Pearson (2016) har foretaget etnografiske studier i Canada, Frankrig, Holland, England og Tyskland samt interviews med en række andenhåndskilder, heriblandt pårørende til fem unge mennesker, som har været affilieret med IS, i deres undersøgelse af udfordringer ved antiterrorindsatser. De fremhæver vigtigheden af ikke at pålægge strategierne vestlige kulturelle værdier, hvis de skal være effektive. Hill (2019) har undersøgt den britiske regerings "PREVENT"-strategis potentielle indflydelse på menneskerettigheder i form af risikoen for at påvirke forældres rettigheder over deres børns religiøse opdragelse og foreslår, hvordan en sådan risiko kan mindskes. Koehler (2013) fremhæver i sin undersøgelse af det tyske familierådgivningsprogram "Hayat" betydningen af udveksling mellem pårørende, som deler erfaringer med at have et radikaliseret fa-

miliemedlem, i samspil med individuel rådgivning.

Pårørendes perspektiver på, hvordan og hvorfor deres familiemedlem(mer) endte i krigszonen

Via interviews med 18 personer fra fem hollandske fremmedkrigeres sociale nærmiljø (pårørende, venner, socialarbejdere, lokale politifolk og personer med tilknytning til den lokale moske), foretaget før afrejse til krigszonen, har Weggemans, Bakker & Grol (2014) undersøgt fremmedkrigernes radikaliseringsprocesser og forberedelse forud for afrejse. De konkluderer, at blandt andet dårlig skolegang, traumatiske hændelser i den nære familie, karismatiske figurer, at blive en del af et afvigende, kriminelt netværk og et ekstremistisk fællesskab, at nære et had til Vesten relateret til krigen i Syrien og ikke vide, hvad man skal stille op med sit liv, er afgørende faktorer for de fem fremmedkrigeres radikalisering. Bergema & van San (2019) kombinerer kvantitative survey-data med kvalitative interviews med pårørende og andre med tilknytning til hollandske fremmedkrigere. Herudfra identificerer de fremmedkrigernes baggrund samt tre forskellige "fremmedkrigerbølger": Under første bølge var fremmedkrigerne styret af stærke netværk inden for det jihadistiske miljø, under anden bølge var de drevet af en vrede mod Vesten og mod Assad-regimet, og under tredje bølge udgjorde fortællingen om kalifatet en motivationsfaktor. Via forskellige empiriske kilder, heriblandt kvalitative interviews med pårørende til belgiske og hollandske fremmedkrigere (artiklen informerer ikke om hvor mange), har Bakker & de Bont (2016) undersøgt fremmedkrigeres baggrund og motivationer for at rejse til krigszonen. De finder, at blandt andet lav socioøkonomisk og uddannelsesmæssig status, en problematisk skolegang og arbejdssituation, traumatiske oplevelser, manglende følelse af mening og en frustration over egen samfundsmæssige position udgør push-faktorer, mens behovet for at bekæmpe Assad-regimet, religiøse og ideologiske faktorer samt sociale dynamikker, for eksempel en karismatisk figur og gruppepres, identificeres som pull-faktorer. Speckhard (2012) har via mere end 400 interviews med både første- og andenhåndskilder, herunder pårørende til islamiske ekstremister og terrorister, undersøgt psykosociale motivationer for at tilslutte sig en terrororganisation. Hun fremhæver blandt andet betydningen af ideologi og sociale netværk. I det tidligere nævnte studie af Aasgaard

(2017) finder hun, at de pårørende konstruerer to overordnede narrativer vedrørende kvindernes tilslutning til islamiske terrororganisationer: 1) “The women as victims” og 2) “standing on the outside”. Aasgaard konkluderer, at narrativerne primært bør opfattes som copingstrategier snarere end som “witness statements regarding why women join Syrian Salafi-jihadi groups” (Aasgaard 2017, 267).

Studierne af Bergema & van San (2019), Weggemans, Bakker & Grol (2014), Speckhard (2012) og Bakker & de Bont (2016) kombinerer interviews med pårørende med andre datakilder. Datakilder er differentierede, og det er derfor vigtigt at skelne mellem dem for at opnå dybdegående indsigter. Derudover findes der i en dansk kontekst endnu ikke et studie af, hvordan pårørende til ikke-returnerede mandlige fremmedkrigere forklarer deres familiemedlemmers vej til og fortsatte tilknytning til salafi-jihadisme, samt af, hvordan de forholder sig til fremmedkrigernes egne artikulerede forklaringer på, hvorfor de rejste til krigszonen. Det er det forskningshul, som denne artikel bidrager til udfyldelsen af.

Metode og sampling

At opnå adgang til både første- og andenhåndskilder med forbindelse til det salafi-jihadistiske miljø som forsker er en lang, tidskrævende og kontinuert proces (f.eks. Weggemans, Bakker & Grol 2014; Larsen 2020b), som kan inkludere både fysiske færdigheder, emotionel stress og etiske problemer (Esholdt & Jørgensen 2021). Processen inkluderer først og fremmest adgang til kontaktinformation til gatekeepere, første- og andenhåndskilder, dernæst en tillidsfuld relation til gatekeepere og informanter og senere adgang til sensitiv, relevant viden i interviewsituationen (Jørgensen & Esholdt 2021). Fordi det salafi-jihadistiske miljø er kønssegreget og lukket over for ikke-muslimer – endda også over for andre muslimer, som ikke anses for at være “rigtige” muslimer (jf. Wiktorowicz 2006) – kan det særligt som kvinde og ikke-muslim være udfordrende at opnå adgang (se Jørgensen & Esholdt 2021). På baggrund heraf benyttede jeg mig af en række forskellige samplingstrategier.

Inspireret af andre forskere, som studerer såkaldte “hard-to-reach”-populationer (Pawelz 2018), kontaktede jeg de aktører (journalister, advokater, filminstruktører, forfattere, de-

battører, socialarbejdere, imamer, primære kilder og andre forskere), som potentielt kunne have en forbindelse til eller selv være en del af det salafi-jihadistiske miljø. Herudover overværede jeg relevante retssager og henvendte mig i pauserne til andre tilhørere, som jeg havde en formodning om kunne hjælpe mig videre (jf. Hemmingsen 2011). Som regel kontaktede jeg gatekeepere og potentielle kilder via telefon, e-mail eller deres profil på et socialt medie. Størstedelen af de personer, jeg kontaktede, afviste at tale med mig eller vendte ikke tilbage på mine henvendelser. Det gjorde sig i særlig høj grad gældende for personer med muslimsk baggrund. I de tilfælde, hvor det er lykkedes at opnå kontakt til informanter, skete det i to af tilfældene via forudgående kontakt til journalister, som jeg havde opbygget en tillidsrelation til, og i to tilfælde opsøgte jeg informanterne på egen hånd via sociale medier. Efter den første kontakt var etableret med informanterne fulgte en lang tillidsbyggende proces via mail- og telefonkorrespondancer. I alt har dataindsamlingen strakt sig over to år.

Jeg har foretaget fem interviews med fire pårørende. To blev foretaget i mine informanters private hjem, et blev foretaget på en café og to telefonisk. Da en af mine informanter havde udskudt interviewet flere gange, besluttede vi til sidst at foretage interviewet pr. telefon. Det andet telefoninterview var et opfølgende interview, som jeg foretog, da min informant var meget følelsesmæssigt påvirket under det første interview. Jeg kontaktede hende derfor efter nogle måneder for at spørge, om jeg måtte stille hende nogle opfølgende spørgsmål, hvortil hun svarede, at jeg "bare kunne ringe". Interviewene varede mellem 45 og 130 minutter. På grund af emnets sensitive karakter var det ikke oplagt eller muligt at følge hverken en struktureret eller semi-struktureret interviewguide. En af informanterne fortalte, at hun "har fortalt den her historie til hudløshed", og at hun "går i stykker hver evig eneste gang". Dette eksemplificerer, at det var nødvendigt at gå forsigtigt frem og ikke overskride informanternes grænser og samtidig give dem emotionel støtte i tilfælde, hvor de for eksempel blev så berørte, at de begyndte at græde (jf. Speckhard & Ellenberg 2020b). Det var tilmed vigtigt at balancere dette hensyn med samtidig at undgå en for høj grad af empatisk indlevelse, som potentielt ville kunne udfordre min rolle som professionel interviewer.

Alle interviews blev transskriberet og gemt på et krypteret drev, hvorefter de blev kodet. Jeg benyttede en tematisk kod-

ningsstrategi, hvor jeg løbende gennemgik interviewene på skrift, trak temaer ud, vendte tilbage til mit interviewmateriale og derefter præciserede temaerne yderligere, indtil der tegnede sig et mønster af tværgående temaer, overlap og forskelligheder mellem interviewene (jf. Scrivens et al. 2019). De fleste fund kunne identificeres på tværs af interviewene. I tilfælde, hvor enkeltstående, modsatrettede pointer trådte frem, er det nævnt. Alle fire forløb og historier er enestående, komplekse og adskiller sig fra hinanden på flere punkter på trods af de ligheder, der i denne artikel er fremhævet (jf. Weggemans, Bakker & Grol 2014).

Alle navne, tids- og stedsangivelser samt anden sensitiv information er anonymiseret efter aftale med mine informanter.

I og med at mit sample blot består af i alt fem interviews med fire pårørende er formålet med denne artikel at teoriudvikle frem for at teoriteste eller generalisere mine resultater (jf. Nilsson 2021). Ikke desto mindre bidrager artiklens data med væsentlige indsigter fra en svært tilgængelig population til et felt, hvor der, som angivet, er meget få empiribaserede studier.

Datapræsentation

Amina

Amina har muslimsk baggrund og er søster til Malik, som har muslimsk og etnisk minoritetsbaggrund. Malik befinder sig uden for Danmark og har været en del af IS.

Therese

Therese er etnisk dansk og mor til Jeppe, som konverterede til islam som ung. Jeppe døde i krigszonen. Han var en del af IS.

Susanne

Susanne er etnisk dansk og mor til Søren, som konverterede til islam som ung sammen med sin daværende kæreste, som han senere blev gift og fik børn med. Søren døde i krigszonen. Han var en del af al-Qaeda.

Marie

Marie er etnisk dansk og mor til Bo, som konverterede til islam som ung. Bo døde i krigszonen og var en del af IS.

Danske fremmedkrigeres veje til og fortsatte engagement i salafi-jihadisme

Artiklens analyse er struktureret omkring tre overordnede temaer, som udfoldes i det følgende: 1) Veje til salafi-jihadisme: Svære livssituationer, personlighedstræk, mentale lidelser og rekruttering; 2) Den fortsatte tilknytning til salafi-jihadisme via følelsesmæssige oplevelser; og 3) Fremmedkrigerernes retfærdiggørende narrativer: "Hjælpe de svage" og "gøre en forskel". Hvordan dette kan bidrage til forståelsen af, hvorfor mændene blev fremmedkrigere, snarere end opfattes som de pårørendes forsøg på at viktimisere, retfærdiggøre og normalisere mændene, analyseres løbende.

Veje til salafi-jihadisme: Svære livssituationer, personlighedstræk, mentale lidelser og rekruttering

Ifølge informanterne er der en række faktorer, som har betydning for, at deres familiemedlemmer blev modtagelige over for forskellige rekrutteringstaktikker. Disse er, ifølge informanterne, tilsammen afgørende for deres veje ind i det salafi-jihadistiske miljø og fremmedkrig. Informanterne forklarer således, at deres familiemedlemmer befandt sig i svære livssituationer forud for deres omvendning til salafi-jihadisme. Deres livssituationer var præget af social eksklusion; mændene var ikke en del af hverken uddannelsessystemet eller arbejdsmarkedet, og de havde et spinkelt socialt netværk. Derudover fortæller de pårørende, at mændene havde en "sort-hvid"-verdensopfattelse samt et dominerende behov for at være "seje" og blive anerkendt. Herudover går det igen i alle interviewene, at mændene led af forskellige mentale lidelser som for eksempel angst og depression. Hvor Marie og Therese indgående beskriver, at deres sønner led af psykiske problemer og havde svært ved at få den rette behandling, beskriver Susanne og Amina deres familiemedlemmers mentale problemer som en form for stress, "en deprimeret tilstand" og som knyttet til "kedsomhed", "meningsløshed" og forvirring over deres liv.

Alle fire informanter beskriver i varierende grad fem forskellige rekrutteringstaktikker, som de mener har været afgørende for deres familiemedlemmers veje ind i det salafi-jihadistiske miljø. Rekrutteringstaktikkerne dækker forsøg på: 1) at distancere mændene fra det liv, de levede, før de begyndte at vise in-

teresse for en ekstremistisk praktisering af islam, for eksempel ved at skabe afstand til deres ikke-ekstremistiske familie (særligt for konvertitterne); 2) at vise videoer af ofre for Assad-regimets ødelæggelser i Syrien og dermed appellere til mændenes “pligt” til at hjælpe *ummahen* (den brede rettroende muslimske familie (Speckhard & Ellenberg 2020b)); 3) at skabe en fortælling blandt mændene om, at de som muslimer ikke er velkomne i Danmark; 4) at tilbyde mændene status og social inklusion via det salafi-jihadistiske broderskab; og 5) at oplære mændene i en radikal læsning af Koranen – typisk en opgave udført af ældre mandlige imamer.

Amina fortæller i det følgende citat, hvordan den svære livssituation, som hendes bror befandt sig i, bidrog til at gøre ham modtagelig over for rekrutteringstaktikkernes appel til hans dårlige samvittighed og pligt over for *ummahen* ved at fremvise videoer af ofre for krigen i Syrien:

Han søgte efter et arbejde på det tidspunkt. Og så var han også lidt deprimeret. Han kedede sig. Jeg følte bare, at jeg kunne fornemme på ham, at hans liv ligesom ikke gav nogen mening. Han ville gerne have et arbejde og sådan noget. (...) Lige pludselig så var det bare... Der var en bestemt mand, tror jeg – jeg kan ikke huske, hvad han hedder – der hele tiden prøvede at snakke med dem [Malik og hans venner]. Og (...) de fik ligesom dårlig samvittighed efter de samtaler, som de havde haft med den mand: “Hvordan kan det være, at I sidder her? I har det godt. I spiser. I lever. Børnene bliver dræbt. Kvinderne bliver slået ihjel. Prøv at kig på den her video.”
(Amina, Maliks søster)

Ifølge Susanne var behovet for at blive anerkendt som en “stor mand” med til at skubbe hendes søn ind i det ekstremistiske miljø. Samtidig med at Susanne anerkender, at “Søren var en normal dreng”, forklarer hun også, hvordan han afveg fra normaliteten via sin sort-hvide verdensopfattelse, og at afvigelsen netop var med til at gøre Søren modtagelig over for det, som det ekstremistiske miljø kunne tilbyde ham.

Ifølge de pårørende bidrog samspillet mellem mændenes sort-hvide verdensopfattelse og deres mentale lidelser til at placere mændene i en situation, hvor de var modtagelige over for rekrutteringstaktikkerne og ude af stand til at indgå i et “normalt” socialt liv. Marie fortæller:

Det var sort-hvid. Og så tror jeg også, han var psykisk syg. Jeg vil i hvert fald sige, at enhver hjernevasket person er psykisk syg. (...) Han ville jo heller aldrig, hvis han ikke var hjernevasket, øh så ville han jo heller ikke gøre det, han gjorde. Det modstrider jo alt. Vi mennesker, det er jo i alle vores celler, at vi skal overleve. Altså (...) folk, der er syge, de kæmper for deres liv og gør det modsatte. Det er jo ikke raskt. (Marie, Bos mor)

At Bo blev indfanget af rekrutteringsstrategierne og blev "hjernevasket", forbinder Marie med hans psykiske sygdom, og citatet understreger dermed, at de ydre og interne faktorer var tæt forbundne. Inden for litteraturen er henvisninger til blandt andet psykisk sygdom og svage karaktertræk som både gerningspersoners og pårørendes forklaringer på en lovovertrædelse blevet konceptualiseret som en måde, hvorpå gerningspersonens ansvar flyttes væk fra vedkommende selv – en neutraliserings-teknik til at "benægte ansvar" (denial of responsibility) (Sykes & Matza 1957, 667). Det vil med andre ord sige et forsøg på at neutralisere den kriminelle handling ved at forklare, at den kriminelle ikke udelukkende selv er ansvarlig for handlingen (Condry 2007, 106-7). At benægte afvigelse og "stress the inherent normality of the individual" (Colvin & Pisiu 2018, 3) er ydermere en af neutraliseringsteknikkernes nøglefunktioner.

Beskrivelserne af for eksempel mentale lidelser og en sort-hvid verdensopfattelse illustrerer, at de pårørende anerkender det afvigende og "unormale" hos mændene, fremfor udelukkende at retfærdiggøre deres handlinger og fremhæve en "iboende normalitet". Henvisningerne til mændenes psykiske ustabilitet og de øvrige livssituationelle og personlige aspekter skal altså opfattes som en del af forklaringen på, hvordan mændene endte med at blive rekrutteret til det salafi-jihadistiske miljø.

Visse studier fremhæver, at en traumatisk hændelse, som for eksempel at miste et nærtstående familiemedlem eller opleve sine forældres skilsmisse, for nogle skaber en "kognitiv åbning" (se f.eks. Wiktorowicz 2005; Nuraniyah 2018) til at lade sig optage af islamisk ekstremisme og senere voldelig jihad (Weggemans, Bakker & Grol 2014; Bakker & de Bont, 2016; Speckhard & Ellenberg 2020a). En sådan enkeltstående hændelse fremhæves dog ikke i denne artikels data, hvor det, som det fremgår af ovenstående, nærmere var de mange hændelser (svær livssituation, spinkelt socialt netværk, mentale lidelser, dårlig skolegang, personlighedstræk), der tilsammen skabte en generel me-

ningsløshed og kognitiv åbning over tid, og som bidrog til, at det ekstremistiske miljø appellerede til mændene. På trods af at de pårørende anerkender dette, forklarer samtlige informanter også, at rekrutteringsstrategierne var med til at “hjernevaske”, “manipulere” og “radikalisere” deres familiemedlemmer. I litteraturen er brugen af termen “hjernevask” til at forklare radikaliserings af personer fra især vestlige lande ofte blevet kritiseret for at være udtryk for en ensidig, automatiseret og reducerende forklaring, som samtidig er med til at gøre radikaliserede individer til ofre uden egen fri vilje (Dawson 2009; Vidino 2011; Sageman 2004; Aasgaard 2017). Denne opfattelse synes dog ikke at ligge til grund for brugen af termen i denne artikel, hvor for eksempel Marie forholder sig kritisk til den som udtryk for en ensidig automatiseret reaktion. Hun forklarer, at et andet familiemedlem beskrev Bo som “hjernevasket,” hvilket gjorde hende “sur,” fordi det “gjorde ham til sådan en nikkedukke eller til et uselvstændigt menneske”. Marie ender med selv at konkludere, at Bo “reelt var hjernevasket”, men hendes skepsis og reaktion på andres brug af termen understreger, at hun ikke har benyttet den til at forklare sin søns ekstremisme uovervejende og som en “automatisk” reaktion. Hvad angår de øvrige pårørende, så benytter de kun i begrænset omfang termen til at forklare, hvad der skete med deres familiemedlemmer, og denne forklaring er kun én blandt flere. Den skal derfor heller ikke i disse tilfælde forstås som en reducerende forklaring, som gør mændene til ofre. Snarere bør brugen af termen opfattes som henvisning til en kognitiv forandring hos mændene, der opstod i samspil med de øvrige faktorer.

Det var, ifølge de pårørende, et match mellem mændenes svære livssituationer, deres mentale helbred, personlighedstræk og forskellige rekrutteringstaktikker, som fik betydning for deres familiemedlemmers veje ind i det salafi-jihadistiske miljø. I det følgende analyseres de positive og negative følelsesmæssige oplevelser, som de pårørende fremhæver som afgørende for, at mændene forblev en del af miljøet.

Den fortsatte tilknytning til salafi-jihadisme via følelsesmæssige oplevelser

Særligt de tre mødre beskriver, hvordan mændenes tilslutning til det ekstremistiske miljø havde at gøre med en tilfredsstille-

se af følelsesmæssige behov. Therese beskriver i det følgende citat, at de følelsesmæssige gevinster, der fulgte med at være en del af broderskabet, fik en central betydning for hendes søn:

Altså man skal ikke fornægte hele broderskabet og søsterskabet, det er dér, det er essentielt. Altså fordi deres *kæmpe* store kærlighed, det er jo rart at vide, at der er nogen, der har ens ryg, det er rart, at der er nogen, der giver én hånden hver gang man mødes, og “hej bror” og “hvordan går det” og så videre, ik? Og for rekrutternes side er det den største taktik, det er altså at bruge broderskabet, at få dem til at føle sig inkluderet, at få dem til at føle, at de er en del af noget højere end dem selv, ik altså. (Therese, Jeppes mor)

Den sociale inklusion, tryghed og kærlighed, som broderskabet ifølge Therese tilbød hendes søn, blev afgørende for, at han vedblev at være en del af miljøet. Marie forklarer ligeledes, at hendes søn var “helt høj af glæde, når det er, at han ringer til mig første gang” efter at være rejst fra Danmark. Susanne forklarer, at hendes søn fik tilfredsstillet sit behov for anerkendelse gennem broderskabet, og at det samtidig stemte overens med hans sort-hvide verdensopfattelse:

Men han havde det sådan, igen sort-hvid, hvis Søren blev sat på bænken [i fodbold], “jamen så skifter jeg klub”. Så ville han ikke være der mere, fordi man skulle være god. Og i den der – i den der sammenhæng, i det der muslimske et eller andet, der har han haft en høj status, der var han noget. Det er dér, jeg tænker: “Her kan jeg blive noget. Jeg bliver noget stort.” (Susanne, Sørenes mor)

Det er dog ikke kun positive følelsesmæssige oplevelser, de pårørende henviser til. Marie fortæller for eksempel, at de personer, hendes søn “kom sammen med” var “sådan nogle hårde typer, som han ikke var, (...) det var sådan nogen typer, der mobbede ham”, og hun forklarer, at Bos følelsesliv ikke var “normalt”. Susanne fortæller, at hendes søn ikke “virker gladere”, og at han fortæller hende, at han er “meget stresset”. Amina fortæller ligeledes, at hendes bror på den ene side oplevede en social gevinst, i og med at han fik nye, dog ikke “tætte”, venner i miljøet, og at han på den anden side oplevede negative følelsesmæssige belastninger ved at være en del af miljøet, for eksempel ved at han blev presset til at foretage forskellige handlinger.

Ifølge de pårørende var det altså den måde, hvorpå miljøet appellerede følelsesmæssigt til mændene i både positiv og negativ forstand, der bidrog til, at de forblev en del af det salafi-jihadistiske miljø (jf. Speckhard, Shajkovci & Yayla 2018; Speckhard & Ellenberg 2020b). De emotionelle drivkræfter kan forstås som eksempler på det, kulturkriminologer betegner som et “moment of transcendence” (Aspden & Hayward 2015, 240). Det vil sige den emotionelle mening, der opstår med den lovoverskridende handling. Den emotionelle mening, som informanterne i denne artikel refererer til, er dog ikke udelukkende forbundet til den enkelte kriminelle handling, men skal snarere forstås som en kontinuert emotionel tiltrækning ved at være en del af det salafi-jihadistiske miljø. Særligt den positive følelsesmæssige drivkraft, som de pårørende beskriver, peger i retning af, hvad der kan betegnes som en “emotionel agens”, hvor mændene er draget mod salafi-jihadismen, fordi miljøet muliggør en bestemt emotionel “væren” og agens (jf. Greenwood 2018, 87; Hemmingsen 2011). Dette forhold står i modsætning til at være blevet “hjernevasket” og understøtter yderligere, at informanternes brug af termen “hjernevask” ikke skal opfattes som udtryk for, at de anså mændene for at handle uden om egen fri vilje. Informanternes selvmodsigelser understreger derudover både kompleksiteten og troværdigheden i deres forklaringer, samt at de ikke blot leverer allerede konstruerede fortællinger, som har til formål at retfærdiggøre og normalisere deres familiemedlemmer.

Der er løbende i analysen blevet argumenteret for, at de pårørendes forklaringer kan bidrage til at øge vores viden om fremmedkrigeres veje ind i og fortsatte tilknytning til et ekstremistisk miljø fremfor at blive opfattet som forsøg på at retfærdiggøre, neutralisere og normalisere mændene og deres handlinger. Et yderligere argument herfor findes i måden, hvorpå de pårørende forholder sig til mændenes egne forklaringer på, hvorfor de rejste til konfliktzonen. Dette analyseres i følgende afsnit.

Fremmedkrigerens retfærdiggørende narrativer: “Hjælpe de svage” og “gøre en forskel”

En række studier har vist, at fortællingen om at rejse til konfliktzonen for at hjælpe den syriske civilbefolkning og bekæmpe Assad-regimet er blevet anvendt som et retfærdiggørende

narrativ og som motivationsfaktor blandt fremmedkrigere såvel før som efter afrejse (Bakker & de Bont 2016; Speckhard & Ellenberg 2020b; Bergema & van San 2019; Aasgaard 2017; Weggemans, Bakker & Grol 2014). Studier har også vist, at dette narrativ – som det også fremgår af denne artikel – benyttes som rekrutteringsstrategi (se også Speckhard & Ellenberg 2020b; Sunde, Ilan & Sandberg 2020). Cottee (2009, 1127) pointerer, at den ideologi, der ligger bag voldelig islam, som regel ikke er roden til jihad, men snarere må forstås som en “løsning” for muslimske mænd, som oplever “personal feelings of failure and uncertainty over who or what they are”. Ideologien, påpeger Cottee, tilbyder et “justifying and exculpatory narrative that enables *jihadists* to overcome civilized moral constraints”. Ifølge de pårørende fortalte deres familiemedlemmer, at de rejste til konfliktzonen, fordi de ville “hjælpe de svage” og “gøre en forskel” gennem for eksempel nødhjælpsarbejde. Eftersom mændene forblev involverede i det salafi-jihadistiske miljø, virker det plausibelt at opfatte dette narrativ som mændenes retfærdiggørende fortælling og dermed “løsning” på at overkomme en eventuel moralsk begrænsning i en svær livssituation.

I det følgende citat fortæller Susanne, at hendes svigerdatter (som også konverterede til islam og blev en del af det ekstremistiske miljø) fortalte hende, at:

“Søren tog til Syrien med en stor pose penge for at hjælpe de nødlidende.” Og hun lægger det ud, som om han var nødhjælpsarbejder. Så sagde jeg til hende: “Ved du hvad, lad være med det der. Øøøh, det kan han gøre hjemmefra eller arbejde under FN. Altså, lad være med det der, ik.” (...) Og det er jo det samme andre får at vide, og de siger jo så også, at [familiemedlemmer] *udførte* nødhjælpsarbejde. Øh, men de endte så også hos ISIS (...) Jeg kan gå og være glad for, at Søren kun var al-Qaeda. Og ikke var ISIS. Men der siger folk også til mig, der har kendt ham, altså det tog han afstand fra. Det var for brutalt. Men det er da også brutalt at flyve ind i World Trade – det gjorde al-Qaeda jo. (Susanne, Sørenes mor)

Susannes søn og svigerdatters forklaring kan forstås som et retfærdiggørende og neutraliserende narrativ, fordi det minimerer de negative aspekter ved at tilslutte sig en terrororganisation og neutraliserer brutaliteten for derved at fremhæve et “moralsk forsvarligt” formål, nemlig at de tilsluttede sig terrororganisati-

onen for at yde nødhjælp (jf. Cottee 2009). Susanne selv distancerer sig fra narrativet og bruger det ikke i sin egen forklaring. Via en understregning af al-Qaeda's brutalitet forholder hun sig også skeptisk over for andre personer tæt på Søren, som forsøger at neutralisere hans handlinger som mindre brutale. Susanne benægter altså ikke sin søns "ansvar" (jf. Condry 2007).

Distanceringen til og skepsissen over for begrundelsen om at opholde sig i krigszonen for at "hjælpe" ses også hos Marie. Mens hendes søn befandt sig i konfliktzonen, havde de sporadisk telefonkontakt. Marie spurgte en dag Bo, hvad han lavede dernede, hvortil han svarede, at han "tjekker op på, om der var nogen, der røg", og at han samlede nødhjælp ind. Marie forsøgte at nærme sig Bo ved at tilbyde at støtte hospitalerne, der behøvede nødhjælp. Det afslog Bo, og Marie fortæller i det følgende, hvad hun tænkte om, at han fortalte, at han indsamlede nødhjælp:

Jamen der var jeg sådan helt, altså det var jo nærmest sådan, at man fik angstanfald, hver gang han kom med sådan noget, fordi at jeg blev så udfordret i forhold til min opfattelse af verden. Så altså når han så sagde: "Nej men den hjælp, den duer ikke, fordi den er fra kristne," så kan du godt se, han er langt ude i hampen. (Marie, Bos mor)

Citatet viser, at Marie, ligesom Susanne, tager afstand fra forklaringen om, at opholdet i konfliktzonen var motiveret af at skulle udføre nødhjælpsarbejde. Ved at konstatere, at Bo var "langt ude i hampen", viser hun, at hun ikke normaliserer, neutraliserer eller retfærdiggør hans handlinger.

Modsat Susanne og Marie bruger Amina i højere grad sin brors egen forklaring på, hvorfor han rejste til krigszonen i den forklaring, hun selv formulerer. Hun forklarer således:

Og det jeg kan huske, dengang han skulle derned, så var det mere, fordi han gerne ville gøre en forskel. Han ville gerne hjælpe børnene. Og han snakkede et par gange med rigtig mange om, hvis man nu kunne leje en bil, hvor man henter medicin og så bare køre afsted med det. (Amina, Maliks søster)

Amina distancerer sig altså ikke fra sin brors forklaring, men anerkender den ved selv at bruge den. Ved at henvise til, at Malik snakkede med "rigtig mange" om, hvordan de kunne hjælpe, understreger Amina samtidig, at han ikke afveg fra majori-

teten og normaliteten, hvormed hun henviser til en “iboende normalitet” hos sin bror (jf. Colvin & Pisiou 2018 om neutraliseringsteknikkernes nøglefunktioner). Der er til dels konsistens i Aminas forklaringer, da hun også fastholder, at hendes bror blev presset til at opholde sig hos IS, at han ønskede at slippe væk, og hun nævner ikke noget om, at han oplevede følelsesmæssige gevinster (udover nye venner) ved at være en del af miljøet. Det faktum, at Amina er den af de pårørende, der i højest grad neutraliserer og retfærdiggør sit familiemedlems handlinger, kan have at gøre med, at Malik er den eneste af de fire fremmedkrigere, som stadig er i live. Det er derfor ikke utænkeligt, at Amina også i sine forklaringer er præget af et ønske om at stille sin bror i det bedst mulige lys i tilfælde af en fremtidig retssag (jf. Aasgaard 2017).

Therese læner sig ligeledes op ad en genformulering af sin søns fortælling om, hvad der drev ham i forhold til at rejse til kalifatet, og fortæller, at han opholdt sig i en nødhjælpslejr, inden han tog videre til IS. Thereses beskrivelser af, at Jeppe “ville redde verden, og det ville alle andre også”, og at han ville være en “superhero”, kan aflæses som forsøg på at neutralisere og retfærdiggøre, hvorfor han rejste til krigszonen. Hans formål var, ifølge denne forklaring, moralsk forsvarligt. Ved at sige, at “alle andre” også ville redde verden, påpeger Therese, som Amina, en iboende normalitet svarende til majoriteten. På den anden side fortæller Therese, at hun var en “ganske almindelig dansker, som spiser svinekød” og alligevel gik det ud over hendes søn. Herved anerkender Therese netop det afvigende i Jeppe afrejse, samt at det er noget, der er uønskeligt, men “kan ske for hvem som helst”. Dette peger på en modsætning og kompleksitet i Thereses forklaringer, som samtidig illustrerer, at neutraliseringen og retfærdiggørelsen er knap så tydelig som hos Amina.

De pårørende – og i særlig grad Marie og Susanne – distancerer sig altså fra mændenes egne fortællinger om, at de rejste til konfliktzonen for at gøre en forskel og yde nødhjælp, mens Amina og til dels Therese (også) forsøger at anerkende mændenes forklaringer.

Diskussion og konklusion

Formålet med denne artikel har været at undersøge, hvordan pårørende til mandlige, ikke-retturnerede fremmedkrigere for-

klarer deres familiemedlemmers vej til og ophold i et salafi-jihadistisk miljø, samt at undersøge, hvordan de pårørende forholder sig til fremmedkrigerens egne forklaringer på, hvorfor de rejste til konfliktzonen. Overordnet konkluderer artiklen, at mændenes svære livssituationer, personlighedstræk og mentale lidelser har betydning for deres modtagelighed og åbenhed over for en række forskellige rekrutteringstaktikker. Dette var afgørende for mændenes vej ind i det salafi-jihadistiske miljø og deres engagement i fremmedkrig. Artiklen viser ydermere, at mændenes positive og negative følelsesmæssige oplevelser har betydning for deres fortsatte tilslutning til jihadistiske terrororganisationer. Fremmedkrigerne konstruerer retfærdiggørende narrativer som forklaring på deres afrejse, hvilke de pårørende primært distancerer sig fra. I det følgende diskuterer jeg fundene i relation til den eksisterende litteratur.

Studier, som undersøger forklaringer på engagement i salafi-jihadisme på baggrund af indsigter fra pårørende eller andre fra fremmedkrigeres sociale omgivelser, henviser til betydningen af "karismatiske figurer" fra det salafi-jihadistiske miljø og et socialt netværk centreret omkring en radikal forståelse af islam som afgørende for deres familiemedlemmers/bekendtes vej ind i det salafi-jihadistiske miljø (Weggemans, Bakker & Grol 2014; Bergema & van San 2019). De beskriver det dog ikke som en form for rekrutteringstaktik. Bakker & de Bont (2016) beskriver betydningen af "peer recruitment" (s. 848), altså rekruttering af personer, man kender gennem ikke-ekstremistiske netværk, som betydningsfuldt for vejen til salafi-jihadisme. Bakker & Grol (2015) fremhæver betydningen af "like-minded" og "inspirerende figurer" for rekrutteringen til fremmedkrig. Denne artikels fund vedrørende det salafi-jihadistiske miljøes sociale dynamikker (broderskabet) og deres betydning for tiltrækningen mod og dermed rekrutteringen til miljøet ræsonnerer altså med den eksisterende viden. Studier, som ikke udelukkende baserer sig på interviews med pårørende, finder, at koranlektioner (Lindekilde & Kühle 2009), fortællingen om et stærkt broderskab (Mahood & Rane 2017; Sunde, Ilan & Sandberg 2020) og om at rejse til konfliktzonen for at bekæmpe Assads regime spiller en rolle særligt i forhold til rekruttering til IS (Speckhard & Ellenberg 2020b; Bakker & de Bont, 2016). Dette ræsonnerer med de øvrige rekrutteringstaktikker identificeret i denne artikel.

Foruden rekrutteringstaktikker fremhæver studier baseret på indsigter fra pårørende eller andre personer fra fremmedkri-

geres sociale omgivelser, at en outsiderposition i skolen og problemer i skole- og arbejdsliv (Bergema & van San 2019; Bakker & de Bont 2016), samt det at blive en del af et ekstremistisk broderskab (Bergema & van San 2019; Bakker & de Bont 2016), hvor behovet for anerkendelse og accept opfyldes, er med til at bane vejen til salafi-jihadisme (Weggemans, Bakker & Grol 2014; Bakker & de Bont 2016). Betydningen af at befinde sig i en sårbar livssituation præget af frustration og en følelse af meningsløshed findes i andre studier baseret på andenhåndskilder (Aasgaard 2017; Bakker & de Bont 2016; Weggemans, Grol & Bakker 2014; Bergema & van San 2019; Speckhard 2012). Dette er ydermere i overensstemmelse med fund baseret på studier med førstehåndskilder i form af tidligere fremmedkrigere (Greenwood 2018; Lindekilde, Bertelsen & Stohl 2016, se også Cottee 2009). At have en sort-hvid verdensopfattelse samt begæret efter "at være sej" fremhæves ikke i de studier, som benytter andenhåndskilder som empirisk grundlag. Sidstnævnte er dog belyst i øvrige studier i forbindelse med studiet af "jihadi cool", det vil blandt andet sige den subkultur, der er forbundet med salafi-jihadistiske fællesskaber (Hegghammer 2017; Jensen & Larsen 2021). Betydningen af mentale lidelser fremhæves ikke i studier baseret på andenhåndskilder. Få studier fremhæver dog, at der ses en sammenhæng mellem mentale lidelser og jihadisme (se f.eks. Weenink 2015). Samlet set findes der altså i den eksisterende forskning også eksempler på, at sårbare livssituationer og psykosociale faktorer spiller en rolle for visse personers veje ind i salafi-jihadistiske miljøer, mens personlige faktorer som en sort-hvid verdensopfattelse i lavere grad er blevet fundet afgørende.

De følelsesmæssige faktorer er ikke belyst i studier, som bygger på indsigter fra andenhåndskilder, men andre studier inden for terrorismeforskningen har konkluderet, at positive emotionelle oplevelser, som for eksempel en følelse af meningsfuldhed, er motiverende for indgåelsen i islamisk ekstremisme (se Cottee & Hayward 2011; Greenwood 2018). Andre studier har også vist, at en fastholdelse hos grupper som IS er mulig på grund af negative emotionelle oplevelser som tvang (Speckhard, Shajkovic & Yayla 2018). Emotionelle modsætninger er tilmed fundet i litteraturen (Speckhard & Ellenberg 2020a), og således peger anden litteratur også på en "emotionel væren og agens" hos fremmedkrigere. Hvor tidligere forskning ofte har beskrevet samspillet mellem forskellige forklaringsfaktorer i form af em-

pirisk konstruerede fiktive cases (se Lindekilde, Bertelsen & Stohl 2016; Bergema & van San 2019; Weggemans, Bakker & Grol 2014), har denne artikel belyst hver forklaringsfaktor dybdegående samt i forhold til hinanden. I tråd med Hafez & Mullins' (2015) pointe om, at radikaliseringsproceßer må forstås ud fra en "puslespilsmetafor" snarere end ud fra en "procesmetafor", foreslår denne artikels fund, at danske fremmedkrigeres vej til salafi-jihadisme må forstås som et patchwork af forskellige betydningsfulde faktorer i samspil med hinanden.

Artiklen argumenterer for, at de pårørendes forklaringer ikke skal opfattes som forsøg på at viktimisere, normalisere, neutralisere eller retfærdiggøre fremmedkrigerens vej til og fortsatte engagement i salafi-jihadisme. De pårørende anerkender langt overvejende mændenes afvigelser samt deres "agens" og oplevelse af, at det at være en del af miljøet var emotionelt givende. Særligt mødrene stiller sig kritiske over for mændenes egne retfærdiggørende narrativer. Dog ses der også tegn på neutralisering og retfærdiggørelse af mændenes handlinger – særligt hos Amina. Denne forskel lægger op til, at pårørende med minoritetsbaggrund kan have et større behov for at retfærdiggøre og legitimere familiemedlemmers afvigende handlinger som reaktion på vestlige samfunds tendens til at mistænkeliggøre borgere med etnisk minoritetsbaggrund (jf. Awan & Guru 2017; Abbas 2019). Den forskel, der ses i samplet mellem informanter med muslimsk baggrund og informanter med etnisk dansk baggrund, kan desuden opfattes som en pejling på, at der kan være en større frygt (for repressalier og for (yderligere) marginalisering) forbundet med at stå frem med sin historie for pårørende med muslimsk baggrund eller med anden etnisk baggrund end dansk.

Overordnet bør de pårørendes forklaringer opfattes som udtryk for deres reelle indsigter i, hvordan deres familiemedlemmer endte i salafi-jihadisme. De bidrager således med ny viden om, hvordan forskellige faktorer tilsammen kan skabe grobund for et engagement i voldelig jihad. Dette ikke på trods af, men i kraft af, at de som pårørende er emotionelt involverede og ikke leverer objektive indsigter, men derimod besidder subjektiv insiderviden om deres familiemedlemmers vej til salafi-jihadisme. De pårørende er således vigtige "audiences for offenders' accounts, and because of their closeness [they] are well placed to judge their plausibility" (Condry 2007, 99). Med det sagt er det også væsentligt at bemærke, at forklaringerne rummer kom-

pleksitet og modsigelser, hvilket bør opfattes som endnu en understregning af, at de pårørende ikke blot læner sig op ad på forhånd konstruerede narrativer. Forklaringerne er nuancerede, men ikke udtømmende.

På trods af centrale ligheder på tværs af interviewene, der er anvendt som data i denne artikel, er forklaringer på og årsager til fremmedkrig som oftest case-specifikke og flersidede (jf. Bergema & van San 2019). Det er således væsentligt at holde sig for øje, at de pårørendes vidneudsagn også rummer ambivalenser og afspejler en rådvildhed og forvirring hos dem over, hvad der kan forklare deres familiemedlemmers engagement i fremmedkrig. Som Hafez & Mullins (2015, 959) pointerer, er virkeligheden “far too complex for a single, parsimonious explanation” på voldelig ekstremisme, og der er uden tvivl brug for mere databaseret forskning fremover, som kan bidrage med yderligere viden om, hvordan og hvorfor nogen personer tilslutter sig voldelig jihad.

Abstract

Since 2012, 161 individuals have left Denmark and traveled to the Syrian-Iraqi conflict zone to become affiliated with Islamic extremism groups (Danish Security and Intelligence Service 2022). A majority of the extant literature within the field of Islamic radicalization and terrorism studies have examined explanations of the pathways towards Salafi-jihadism. Very few of these studies explore relatives' insights concerning how their family members descended into Salafi-jihadist milieus. Based on qualitative interviews with four female relatives of four Danish male foreign fighters this article aims at exploring how the relatives explain the men's pathways into and reaffirmed engagement in Salafi-jihadist groups. The men's dismal life situations, their personality traits and mental disorders contribute to make them susceptible to various recruitment strategies. In combination, these factors are, according to the relatives, crucial for their pathways into Salafi-jihadism. Furthermore, negative and positive emotional experiences are essential for the men's reaffirmed engagement with the terrorist organizations. The article, additionally, analyses the informants' ways of reconciling themselves to the foreign fighters' exculpatory narratives. This article shows that the relatives' insights are to be perceived of as testi-

monies rather than as attempts at legitimizing and normalizing the foreign fighters' conduct.

Bibliografi

- Aasgaard, Andrea. 2017. "Scandinavia's Daughters in the Syrian Civil War: What Can We Learn from Their Family Members' Lived Experiences?" In *Journal for Deradicalization* 13: 243-275.
- Abbas, Madeline-Sophie. 2019. "I Grew a Beard and My Dad Flipped out! Co-Option of British Muslim Parents in Countering 'Extremism' within Their Families in Bradford and Leeds." In *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45 (9): 1458-76. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1466694>.
- Amarasingam, Amarnath & Lorne L. Dawson. 2018. "I Left to Be Closer to Allah' – Learning about Foreign Fighters from Family and Friends." *Institute for Strategic Dialogue* https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2018/05/Families_Report.pdf.
- Aspden, K. & Keith Hayward. 2015. "Narrative Criminology and Cultural Criminology: Shared Biographies, Different Lives?" In L. Presser & S. Sandberg (eds.): *Narrative Criminology—Understanding Stories of Crime*, pp. 235-259. New York University Press.
- Awan, Imran & Surinder Guru. 2017. "Parents of Foreign 'Terrorist' Fighters in Syria – Will They Report Their Young?" *Ethnic and Racial Studies* 40 (1): 24-42. <https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1206588>.
- Bakker, Edwin & Roel de Bont. 2016. "Belgian and Dutch Jihadist Foreign Fighters (2012-2015): Characteristics, Motivations, and Roles in the War in Syria and Iraq." In *Small Wars & Insurgencies* 27 (5): 837-57.
- Bakker, Edwin & Peter Grol. 2015. "Motives and Considerations of Potential Foreign Fighters from the Netherlands." *International Centre for Counter-Terrorism - The Hague* <https://icct.nl/publication/motives-and-considerations-of-potential-foreign-fighters-from-the-netherlands/>
- Bergema, Reinier & Marion van San. 2019. "Waves of the Black Banner: An Exploratory Study on the Dutch Jihadist Foreign Fighter Contingent in Syria and Iraq." In *Studies in Conflict and Terrorism* 42 (7): 636-661.
- Colvin, Sarah & Daniela PISOIU. 2018. "When Being Bad Is Good? Bringing Neutralization Theory to Subcultural Narratives of Right-Wing Violence." In *Studies in Conflict & Terrorism* 43 (6): 493-508. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2018.1452754>.
- Condry, Rachel. 2007. *Families Shamed – The Consequences of Crime for Relatives of Serious Offenders*. Willan Publishing.
- Cottee, Simon. 2009. "The Jihadist Solution." In *Studies in Conflict & Terrorism* 32 (12): 1117-34. <https://doi.org/10.1080/10576100903320696>.
- Cottee, Simon. 2019. *ISIS and the Pornography of Violence*. Anthem Press.
- Cottee, Simon & Keith Hayward.

2011. "Terrorist (E)Motives: The Existential Attractions of Terrorism." In *Studies in Conflict & Terrorism* 34 (12): 963-86. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2011.621116>.
- Dawson, Lorne L. 2009. "The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists: Opening a Dialogue." In *Terrorism and Political Violence* 22 (1): 1-21. <https://doi.org/10.1080/09546550903409163>.
- Dawson, Lorne L. & Amarnath Amarasingam. 2017. "Talking to Foreign Fighters: Insights into the Motivations for *Hijrah* to Syria and Iraq." In *Studies in Conflict & Terrorism* 40 (3): 191-210. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2016.1274216>.
- Dolnik, Adam. 2013. "Introduction—The Need for Field Research on Terrorism." In Adam Dolnik (ed.): *Conducting Terrorism Field Research—A Guide*, pp. 1-11. Routledge.
- Esholdt, Henriette Frees & Kathrine Elmoose Jørgensen. 2021. "Emotional Trials in Terrorism Research: Running Risks When Accessing Salafi-Jihadist Foreign Fighter Returnees and Their Social Milieu." In *Studies in Conflict & Terrorism*, 1-25.
- Gielen, Amy-Jane. 2015. "Supporting Families of Foreign Fighters. A Realistic Approach for Measuring the Effectiveness." In *Journal for Deradicalization* 2: 21-48.
- Greenwood, Maja, T. 2018. *Becoming a Foreign Fighter – The Ethics and Agency of Fighting Jihad*. PhD Dissertation.
- Hafez, Mohammed & Creighton Mullins. 2015. "The Radicalization Puzzle: A Theoretical Synthesis of Empirical Approaches to Homegrown Extremism." In *Studies in Conflict & Terrorism* 38 (11): 958-75. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2015.1051375>.
- Hegghammer, Thomas. 2017. *Jihadi Culture – The Art and Social Practices of Militant Islamists*. Cambridge University Press.
- Hemmingsen, Ann-Sophie. 2011. *The Attractions of Jihadism. An Identity Approach to Three Danish Terrorism Cases and the Gallery of Characters around Them*. Ph.d.-afhandling, Københavns Universitet.
- Hill, Ryan. 2019. "Counter-Extremism in British Schools: Ensuring Respect for Parents' Rights Over Their Children's Religious Upbringing." In *British Journal of Educational Studies* 67 (1): 115-29. <https://doi.org/10.1080/00071005.2017.1417540>.
- Horgan, John. 2008. "Interviewing Terrorists: A Case for Primary Research." In Hsinchun Chen, Edna Reid, Joshua Sinai, Andrew Silke and Boaz Ganor (eds.): *Terrorism Informatics: Knowledge Management and Data Mining for Homeland Security*, pp. 73-99. Springer.
- Jensen, Sune Qvotrup & Jeppe Fuglsang Larsen. 2021. "Sociological Perspectives on Islamist Radicalization – Bridging the Micro/Macro Gap." In *European Journal of Criminology* 18 (3): 426-43.
- Jørgensen, Kathrine Elmoose & Henriette Frees Esholdt. 2021. "She Is a Woman, She Is an Unbeliever—You Should Not Meet with Her': An Ethnographic Account of Accessing Salafi-Jihadist Environments as Non-Muslim Female Researchers." In *Journal of Qualitative Criminal Justice & Criminology* 10 (3): 1-30. <https://doi.org/10.21428/88de04a1.91da5a02>.
- Koehler, Daniel. 2013. "Family Counselling as Prevention and Intervention Tool Against 'Foreign Fighters'. The German 'Hayat' Program." In *Journal EXIT-Deutschland. Zeitschrift Für Deradikalisierung Und Demokratische Kultur* 3: 182-204.
- Larsen, Jeppe Fuglsang. 2020a. "The Role of Religion in Islamist Radicalisation Processes." In *Critical Studies on Terrorism* 13 (3): 396-417. <https://doi.org/10.1080/17539153.2020.1761119>.
- . 2020b. "Talking about Radicalization." In *Nordic Journal of Criminology* 21 (1): 49-66. <https://doi.org/10.1080/2578983X.2019.1685805>.
- Lindekilde, Lasse, Preben Bertelsen & Michael Stohl. 2016. "Who Goes, Why, and With What Effects: The Problem of Foreign Fighters from Europe." In *Small Wars & Insurgencies* 27 (5): 858-77. <https://doi.org/10.1080/09592318.2016.1208285>.
- Lindekilde, Lasse & Lene Kühle. 2009. "Radicalization among Young Muslims in Aarhus." Centre for the Study of Islamism and Radicalization Processes, Aarhus University.
- Maher, Shiraz & Peter R. Neumann. 2016. "Pain, Confusion, Anger, and Shame: The Stories of Islamic State Families." *The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence* <https://icsr.info/wp-content/uploads/2016/04/ICSR-Report-Pain-Confusion-Anger-and-Shame-The-Stories-of-Islamic-State-Families.pdf>
- Mahood, Samantha & Halim Rane. 2017. "Islamist Narratives in ISIS Recruitment Propaganda." In *The Journal of International*

- Communication* 23 (1): 15-35. <https://doi.org/10.1080/13216597.2016.1263231>.
- McCauley, Clark & Sophia Moskalenko. 2008. "Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism." In *Terrorism and Political Violence* 20 (3): 415-33. <https://doi.org/10.1080/09546550802073367>.
- Mikkelsen, Ree, N. 2019. "Dokumenter klar, så syrienkriger kan komme hjem: Jeg har lært af mine fejl". 2. juni, <https://www.dr.dk/nyheder/indland/dokumenter-klar-saa-syrienkriger-kan-komme-hjem-jeg-har-laert-af-mine-fejl>.
- Necef, Mehmet Ümit. 2021. "Research Note: Former Extremist Interviews Current Extremist: Self-Disclosure and Emotional Engagement in Terrorism Studies." In *Studies in Conflict & Terrorism* 44 (1): 74-92. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1799516>.
- Nilsson, Marco. 2018. "Interviewing Jihadists : On the Importance of Drinking Tea and Other Methodological Considerations." In *Studies in Conflict & Terrorism* 41 (6): 419-32. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2017.1325649>.
- . 2021. "Jihadship: From Radical Behavior to Radical Beliefs." In *Studies in Conflict & Terrorism*, 44 (3): 181-197. DOI: 10.1080/1057610X.2018.1538092.
- Nuraniyah, Nava. 2018. "Not Just Brainwashed: Understanding the Radicalization of Indonesian Female Supporters of the Islamic State." In *Terrorism and Political Violence* 30 (6): 890-910. <https://doi.org/10.1080/09546553.2018.1481269>.
- Pawelz, Janina. 2018. "Researching Gangs: How to Reach Hard-to-Reach Populations and Negotiate Tricky Issues in the Field." In *Forum: Qualitative Social Research* 19 (1): 25.
- Politiets Efterretningstjeneste. 2021. *Vurdering Af Terrortruslen Mod Danmark*. <https://www.pet.dk/Publikationer/~media/VTD2022/VTD20226Kpdf.ashx>
- Presser, Lois. & Sveinung Sandberg. 2015. *Narrative Criminology—Understanding Stories of Crime*. New York University Press.
- Sageman, Marc. 2004. *Understanding Terror Networks*. University of Pennsylvania Press.
- . 2014. "The Stagnation in Terrorism Research." In *Terrorism and Political Violence* 26 (4): 565-80. <https://doi.org/10.1080/09546553.2014.895649>.
- Scott, M. B. & S. M. Lyman. 1968. "Accounts." *American Sociological Review* 33: 46-61.
- Scrivens, Ryan, Vivek Venkatesh, Maxime Bérubé & Tiana Gaudette. 2019. "Combating Violent Extremism: Voices of Former Right-Wing Extremists." In *Studies in Conflict & Terrorism*, 1-22.
- Sheikh, Jakob. 2016. "I Just Said It. The State." *Perspectives on Terrorism* 10 (6): 59-67.
- Sikkens, Elga, Marion van San, Stijn Sieckelink & Micha de Winter. 2018. "Parents' Perspectives on Radicalization: A Qualitative Study." In *Journal of Child and Family Studies* 27 (7): 2276-84. <https://doi.org/10.1007/s10826-018-1048-x>.
- Sikkens, Elga, Stijn Sieckelink, Marion van San & Micha de Winter. 2017. "Parental Reaction towards Radicalization in Young People: Parental Reaction towards Radicalization in Young People." In *Child & Family Social Work* 22 (2): 1044-53. <https://doi.org/10.1111/cfs.12324>.
- Silke, Andrew. 2001. "The Devil You Know: Continuing Problems with Research on Terrorism." In *Terrorism and Political Violence* 13 (4): 1-14. <https://doi.org/10.1080/09546550109609697>.
- Silke, Andrew & Tinka Veldhuis. 2017. "Countering Violent Extremism in Prisons: A Review of Key Recent Research and Critical Research Gaps." In *Perspectives on Terrorism* 11 (5): 2-11.
- Søndergaard, Bo. 2021. "Hvad Lavede En Murersvend Med Blå Øjne i Islamisk Stat?" In *Politiken*.
- Sørensen, Allan & Natascha Mikkelsen, Ree. 2019. "Et Helt Almindeligt Menneske." In *Weekendavisen*.
- Speckhard, Anne. 2009. "Research Challenges Involved in Field Research and Interviews Regarding the Militant Jihad, Extremism, and Suicide Terrorism." In *Democracy and Security* 5 (3): 199-222. <https://doi.org/10.1080/17419160903183409>.
- . 2012. *Talking to Terrorists*. Advances Press.
- Speckhard, Anne & Molly Ellenberg. 2020a. "ISIS in Their Own Words: Recruitment History, Motivations for Joining, Travel, Experiences in ISIS, and Disillusionment over Time – Analysis of 220 In-Depth Interviews of ISIS Returnees, Defectors and Prisoners." In *Journal of Strategic Security* 13 (1): 82-127. <https://doi.org/10.5038/1944-0472.13.1.1791>.
- . 2020b. "The Effects of Assad's Atrocities and the Call to Foreign Fighters to Come to Syria on the Rise and Fall of the ISIS Caliphate." In *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, November, 1-17.

- <https://doi.org/10.1080/19434472.2020.1839118>.
- Speckhard, Anne, Ardian Shajkovci & Ahmet Yayla S. 2018. "Defected from ISIS or Simply Returned, and for How Long? – Challenges for the West in Dealing with Returning Foreign Fighters." *ASPJ - Africa & Francophonie* 4th Quarter: 24-46.
- Sunde, Hans Myhre, Jonathan Ilan & Sveinung Sandberg. 2020. "A Cultural Criminology of 'New' Jihad: Insights from Propaganda Magazines." In *Crime Media Culture* 17 (2): 271-287.
- Sykes, Gresham M. & David Matza. 1957. "Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency." In *American Sociological Review* 22 (6): 664-70. <https://doi.org/10.2307/2089195>.
- Topalli, Volkan. 2005. "When Being Good is Bad: An Expansion of Neutralization Theory." In *Criminology* 43 (3): 797-836. <https://doi.org/10.1111/j.0011-1348.2005.00024.x>.
- Van San, Marion. 2018. "Belgian and Dutch Young Men and Women Who Joined ISIS: Ethnographic Research among the Families They Left Behind." In *Studies in Conflict & Terrorism* 41 (1): 39-58. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2016.1266824>.
- Van San, Marion van, Stijn Sieckelincx & Micha de Winter. 2013. "Ideals Adrift: An Educational Approach to Radicalization." In *Ethics and Education* 8 (3): 276-89. <https://doi.org/10.1080/17449642.2013.878100>.
- Vidino, Lorenzo. 2011. "The Buccinasco Pentiti: A Unique Case Study of Radicalization." In *Terrorism and Political Violence* 23 (3): 398-418. <https://doi.org/10.1080/09546553.2010.540274>.
- Weenink, Anthon. 2015. "Behavioral Problems and Disorders among Radicals in Police Files." In *Perspectives on Terrorism* 9 (2).
- Weggemans, Daan, Edwin Bakker & Peter Grol. 2014. "Who Are They and Why Do They Go?" In *Perspectives on Terrorism* 8 (4): 100-110.
- Wiktorowicz, Quintan. 2005. *Radical Islam Rising – Muslim Extremism in the West*. Rowman & Littlefield Publishers.
- . 2006. "Anatomy of the Salafi Movement." In *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (3): 207-39. <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>.
- Winterbotham, Emily & Elizabeth Pearson. 2016. "Different Cities, Shared Stories: A Five-Country Study Challenging Assumptions Around Muslim Women and CVE Interventions." In *The RUSI Journal* 161 (5): 54-65. <https://doi.org/10.1080/03071847.2016.1253377>.

Temasektion

Har de skandinaviske ISIS-kvinder indtaget operative militære roller i Kalifatet?

Nøgleord

ISIS-kvinder, defensiv jihad, kvinders militære roller hos ISIS, krigsførelse, terrorisme

Resumé Denne artikel bidrager til de aktuelle diskussioner af, hvorvidt skandinaviske ISIS-kvinder har indtaget aktive roller i Kalifatet, ved at levere et overblik over den eksisterende forskning specifikt omhandlende kvinders operative militære roller hos ISIS. Således fokuserer artiklen på diskussionerne omkring, hvorvidt ISIS-kvinderne har deltaget i væbnet jihad som kvindelige krigere på slagmarken eller som selvmordsbombere. Desuden ses der nærmere på, hvad kvinderne har foretaget sig i det kvindelige moralpoliti Al-Khansaa, som er kendt for at være ekstremt brutale i deres håndhævelse af sharia, ligesom der har været diskussioner af, hvorvidt dannelsen af Al-Khansaa skal ses som et skridt mod, at kvinder kunne opnå en mere aktiv militant rolle hos ISIS. Artiklen konkluderer på baggrund af den eksisterende forskning, at det er stærkt tvivlsomt, at de skandinaviske ISIS-kvinder har været krigere i slagmarken eller selvmordsbombere. Derimod er det sandsynligt, at skandinaviske ISIS-kvinder har været en del af Al-Khansaa, hvor de har modtaget militær- og efterretningstræning.

Indledning

Aldrig før har så mange vestlige muslimske kvinder tilsluttet sig en salafi-jihadistisk gruppe i Mellemøsten, som da den tidlige leder af Islamisk Stat, Abu Bakr al-Baghdadi, i sommeren 2014 "kaldte på" muslimer fra hele verden til at opfylde deres religiøse pligt om at udføre *hijra* (dvs. udvandring) til Islamisk Stat

Henriette Frees Esholdt er ph.d. i sociologi fra Lunds Universitet, hvor hun siden 2017 har forsket i voldelig islamistisk ekstremisme. Esholdt har særligt interesseret sig for ISIS-kvinderne, pårørende til ISIS-affilierede personer, dynamikken mellem voldelig islamistisk ekstremisme og æresrelateret social kontrol samt metodiske udfordringer koblet til forskerpositionalitet og gennemførelse af "farligt" feltarbejde i forbindelse med at få adgang til førstehåndskilder i det salafi-jihadistiske miljø. Esholdt har tidligere publiceret i eksempelvis *Studies in Conflict & Terrorism* og udkommer i 2022 på Routledge med et antologibidrag, der belyser en gruppe svenske ISIS-affilierede online "søstre i troen" og deres uofficielle propagandanarrativer på sociale medier.

i Irak og Syrien (ISIS) (Peresin & Cervone 2015, 495, 598; Khelghat-Doost 2017, 19). I alt sluttede omkring 5000 kvinder sig på globalt plan til ISIS, hvoraf 1023 var vesteuropæiske kvinder (Cook & Vale 2018, 3-4, 14, 17). I en skandinavisk kontekst tilsluttede ca. 64 kvinder fra Sverige og 21 kvinder fra Danmark sig fra 2012 salafi-jihadistiske terrorgrupper i Syrien og Irak (hovedparten ISIS) (Swedish Defence University 2017, 6-7, 21, 82; Politiets Efterretningstjeneste 2018, 5). Desuden er det rapporteret, at 10 kvinder fra Norge tilsluttede sig ISIS (Cook & Vale 2018, 17).

Den store tilstrømning af vestlige kvinder til ISIS har ledt til såvel videnskabelige diskussioner (fx Winter 2018; Winter & Margolin 2017; Cottee & Bloom 2017; Pearson 2018b, Lahoud 2017; 2018), som offentlige debatter (fx Axelsson & Lynggaard 2021; Nørskov 2021; Nissen 2021) relateret til, hvor aktive ISIS-kvinderne har været i Kalifatet, mere specifikt om de har indtaget operative militære roller og eksempelvis deltaget i væbnede kampe og dermed kan udgøre en potentiel sikkerhedstrussel. I lyset af de aktuelle diskussioner i skandinavisk kontekst om, hvorvidt ISIS-kvinderne og deres børn, som i takt med Kalifatets fald har siddet tilbageholdt af kurderne i den nordøstlige del af Syrien, skal kunne returnere til deres vestlige hjemlande, er viden om ISIS-kvindernes udøvelse af vold i militære roller blevet endnu mere aktuel.

Spørgsmålet om, hvorvidt kvinder i salafi-jihadistiske terrororganisationer har deltaget i kamp, har forskningsmæssigt været diskuteret i årtier længe inden dannelsen af ISIS (fx Cook 2005; Knop 2007; Bloom 2011; Lahoud 2014). *Jihad* betyder groft set "at stræbe" og betoner enhver aktivitet foretaget af muslimer med henblik på at følge Guds vej (Sageman 2004, 1). Mens den såkaldte store jihad refererer til den ikke-voldelige, individuelle stræben efter at leve et godt muslimsk liv ved at følge Guds vilje og holde sig til islams fem søjler, refererer den lille jihad til den voldelige kamp for islam (Sageman 2004, 2). Man kan skelne mellem offensiv og defensiv krigsførelse (Sageman 2004, 2; Lahoud 2014, 781). Den klassiske doktrin om offensiv jihad (*jihad al-talab*) var forbundet med krig ført mod de vantros land (*dar al-kufr*) med henblik på at få de vantro til at indordne sig sharia (Sageman 2004, 2; Lahoud 2014, 781). Den offensive jihad var en kollektiv pligt (*fard kifaya*) for mænd med egnet fysik, der kun kunne udføres under kommando af en legitim leder (Sageman 2004, 2; Lahoud 2014, 781). Den klassiske doktrin

om defensiv jihad (*jihad al-daf'a*) indebærer derimod en individuel pligt (*fard ayn*) for alle muslimer – mænd, kvinder, børn og slaver – til at forsvare sig (enten gennem direkte kamp, økonomiske bidrag, velgørenhed eller bønner), når vantro angriber udefra og invaderer islams land (*dar al-islam*) og dermed truer eksistensen af islam (Sageman 2004, 2; Lahoud 2014, 780-781). Fordi det ikke først er muligt at søge om tilladelse til – eller afvente ordre til – at forsvare sig fra en legitim autoritet som fx en religiøs leder, eller for gifte kvinders vedkommende en ægtefælde, når behovet for defensiv jihad indtræder, er den defensive jihad en individuel pligt til at forsvare sig på eget initiativ (Lahoud 2014, 781).

Som Lahoud (2014, 782) har pointeret, har moderne salafi-jihadistiske organisationer dog omformet den defensive jihad fra en territorial orienteret doktrin pålagt den, som fysisk bor i islams land eller i nærheden, til et moderne globalt militært program. Således “kaldes” der på muslimer over hele verden til at forsvare sig (dvs. agere defensivt), idet Vesten menes at have kontrol over muslimske territorier, og dermed opfattes islam som under angreb (Lahoud 2014, 782). Selvom den klassiske doktrin om defensiv jihad faktisk pålægger kvinder en individuel pligt til at forsvare sig, herunder at deltage i væbnet kamp uden tilladelse fra en legitim autoritet, har jihadistiske ideologier, som Lahoud (2014) omhyggeligt har redegjort for, imidlertid ekskluderet kvinder fra at udføre denne pligt. Eksklusionen af kvinder fra deltagelse i kamp på slagmarken begrundes med, at det at bevæge sig ind på slagmarken i henhold til sharia vil medføre “ulovlig” omgang med mænd, medmindre de er ledsaget af en ægtefælde eller *mahram* (en mandlig slægtning, som kvinder skal ledsages af for at kunne begå sig i det offentlige rum) (Lahoud 2014).

I januar 2015 udkom ISIS-manifestet *Women of the Islamic State: A Manifesto on Women by the Al-Khansaa Brigade* (Winter 2015)¹, som angiveligt er udarbejdet af det kvindelige moralpoliti *Al-Khansaa* og kan betragtes som ISIS' officielle udpegning af kvinders roller i Kalifatet. I dette dokument fremgår det utvetydigt, at kvinder ikke har nogen plads i væbnet jihad og kun hypotetisk set i exceptionelle nødstilfælde må kæmpe (Winter 2015, 22). I stedet fremhæves rollerne som jihadistkone og -mor, idet “there was no responsibility greater for her than of being a wife to her husband” og “the purpose of her existence is the Divine duty of motherhood” (Winter 2015, 17-18). Blandt

¹ Manifestet var oprindelige på arabisk, men er oversat af Charlie Winter (2015) til engelsk.

forskere er der også bred enighed om, at ISIS-kvinderne primært har indtaget støttende roller som dydige koner, der skulle støtte op omkring deres mænd i kamp, sørge for husholdningen og være gode mødre for deres børn – den næste generation af jihadister, som de skulle opdrage i den “rette” tro og IS-ideologien (fx Saltman & Smith 2015; Peresin & Cervone 2015; Khelghat-Doost 2017; Speckhard & Ellenberg 2020). Moderfiguren har en ophøjet position i salafi-jihadismen, idet moderen både har givet liv til martyren og været martyrens første lærer i den salafi-jihadistiske ideologi (Fraihi 2018, 28).

Som flere har fremhævet (Khelghat-Doost 2017; Shapiro & Maras 2019, 93), begyndte ISIS at rekruttere kvinder ud af nødvendighed, fordi de behøvede kvinder for at kunne opfylde deres ønske om at skabe en islamisk “stat”. Således var kvinder i Kalifatet tvunget til at (gen)gifte sig, når de ankom som ugifte eller var blevet enker, fordi deres hellige krigermænd var døde på slagmarken, medmindre de ville leve indespærret i “guest houses” (*madhafa*) for ugifte ISIS-kvinder, der er blevet beskrevet som overfyldte og svære at overleve i (Speckhard & Yayla 2016, 122; Speckhard & Ellenberg 2020, 90, 107). ISIS’ indførelse af en striks kønssegregerende politik, som pålagde kvinder at være ledsaget af en mahram for at beskytte dem mod uønsket opmærksomhed og kontakt med andre mænd, har dog ifølge Vale (2019, 4) muliggjort en form for kvindelig “aktivisme” i Kalifatet. Som Khelghat-Doost (2017) har pointeret, har ISIS strategisk, gennem implementeringen af kønssegregerede parallelinstitutioner, etableret en mekanisme, gennem hvilken kvinder har kunnet inkorporeres i mere aktive roller i organisationen uden risiko for interaktion med mænd. Kønssegregerede parallelinstitutioner muliggjorde, at kvinder fik adgang til miljøer kun tilladt kvinder, hvormed kravet om at være ledsaget af en mahram blev overflødigt.

Eksempler på mere aktive roller, som kvinderne hos ISIS kunne engagere sig i, kunne være arbejde i “statsinstitutioner”, fx inden for uddannelse, sundhed og administration, ligesom de kunne deltage i det kvindelige moralpoliti Al-Khansaa (Khelghat-Doost 2017, 2019). Kvinder, både dem, som befandt sig i ISIS-territoriet, og dem, der var “supporters” rundt omkring i verden uden for Kalifatet, har også indtaget aktive roller på internettets “frontlinje”, hvor de spredte propaganda, agerede mentorer og arbejdede med at rekruttere primært andre kvinder (fx Huey & Witmer 2016, 1; Huey et al. 2019, 450; Klausen

2015; Pearson 2018a, 852; Peresin & Cervone 2015, 504; Saltman & Smith 2015, 5-6). Klausen (2015, 15-16) har benævnt mobiliseringen af ISIS-affilierede² kvinder online i taktiske support-roller til ISIS-fremmedkrigere som “the Umm factor”. “Umm” betyder mor på arabisk og er velkendt som en term der har været ofte anvendt i alias navne blandt (vestlige) kvinder i den salafi-jihadistiske bevægelse (Lahoud 2014, 789; Klausen 2015, 16; Pearson 2018a, 857; Pearson & Winterbotham 2017, 62). Internettet er blevet beskrevet som “the engine of the female jihad” (Fraihi 2018, 24), som en uerstattelig del af “the battlefield” (Peresin & Cervone 2015, 503) og endda som “the new frontline” (Pearson 2018a). Online har “the jihadi-embracing sisters form a digital army” bestående af rekrutter og propagandister nemlig anvendt “the virtual pen”, ligesom mændene anvender sværdet (Fraihi 2018, 25).

Med henblik på at bidrage til de aktuelle samfunds- og forskningsmæssige diskussioner af, hvorvidt de skandinaviske ISIS-kvinder har indtaget aktive roller i Kalifatet, herunder hvorvidt de har indtaget operative militære roller, leverer denne artikel et overblik over den aktuelle forskningsbaserede viden og diskussioner på dette område. Mere konkret fokuserer artiklen på spørgsmålet om, hvorvidt de skandinaviske kvinder har deltaget i væbnet jihad som kvindelige krigere på slagmarken eller som selvmordsbombere, samt hvad deres roller hos det kvindelige moralpoliti Al-Khansaa har været. Kvinderne i Al-Khansaa er kendt for at være i besiddelse af våben og være ekstremt brutale i deres håndhævelse af sharia (fx Speckhard & Yayla 2016; Almohammad & Speckhard 2017), ligesom der har været diskussioner af, hvorvidt dannelsen af Al-Khansaa skal ses som et skridt i retning af at kvinder har kunnet opnå en mere militant rolle (Peresin & Cervone 2015, 502).

Jeg har valgt at fokusere på Al-Khansaa frem for andre ISIS-bataljoner bestående af kvinder, fordi majoriteten af Al-Khansaa bestod af “fremmede” vestlige kvinder fra Europa (Almohammad & Speckhard 2017, 4, 9). ISIS-bataljonen Al-Zarqawi bestod, ifølge Almohammad og Speckhard (2017, 4, 7, 14), også af vesteuropæiske kvinder. De pointerer dog, at der endnu ikke findes nogen dokumenterede felterfaringer fra medlemmerne af denne gruppe.³ Med fokus på aktive roller, der involverer operationel militær deltagelse, beskæftiger artiklen sig således ikke med andre aktive roller, der ikke direkte involverer udøvelse af fysisk vold, om end andre roller, som fx det at pro-

² Dvs. kvinder, som enten tilsluttede sig ISIS eller er ISIS-supportere uden for ISIS-territoriet.

³ Almohammad og Speckhard (2017) udpeger også de kvindelige ISIS-bataljoner Khadija Bintu Kwalid, Aumahat al-Moaminin og Bintu al-Azwar, som dog primært bestod af syriske og irakiske kvinder.

pagandere på nettet, også kan betegnes som aktive, der om ikke andet bidrager til at støtte op om vold. Da hensigten med artiklen specifikt er at bidrage til diskussionerne om de skandinaviske ISIS-kvinder, fokuserer artiklen på forskning relateret til de vestlige ISIS-kvinder og ikke på ISIS-kvinder fra fx Mellemøsten eller Asien. Dette fokus på ISIS-kvinder betyder også, at jeg ikke beskæftiger mig med Islamisk Stat i andre geografiske områder end Irak og Syrien, ligesom jeg heller ikke forholder mig til kvinder i andre salafi-jihadistiske terrororganisationer (fx al-Qaeda, Boko Haram⁴). Da artiklens formål er at skabe overblik over, hvad vi forskningsmæssigt ved om ISIS-kvindernes indtagelse af operationelle militante roller i Kalifatet, forholder artiklen sig heller ikke til spørgsmålet om kvindernes motivation eller "agency" i forhold til at indtage disse roller, dvs. deres evne til at træffe valg på baggrund af deres egen frie vilje (Bloom & Lokmanoglu 2020, 4).

I det følgende gives først et overblik over den tidligere forskning om vestlige ISIS-affilierede kvinder fra et metodisk udgangspunkt, med henblik på at synliggøre hvor metodisk udfordret denne forskning er og dermed det grundlag, som resultaterne fra den eksisterende forskning bygger på. Derefter følger en gennemgang af den eksisterende forskning omhandlede vestlige ISIS-kvindes indtagelse af operationelle militante roller. I første del af denne gennemgang fokuseres konkret på spørgsmålet om kvinders deltagelse i væbnet jihad som kvindelige krigere på slagmarken eller som selvmordsbombere, mens anden del fokuserer på kvinders roller hos det kvindelige moralpoliti Al-Khansaa. Kapitlet afsluttes med en konklusion, hvor spørgsmålet om, hvorvidt de skandinaviske ISIS-kvinder har indtaget operative militære roller, søges besvaret på baggrund af den aktuelle forskningsbaserede viden på området.

4 Det bør i denne sammenhæng dog nævnes, at Boko Haram i marts 2015 erklærede sit troskabsløfte til Islamisk Stat og således er blevet beskrevet som Islamisk Stats affilierede i Vestafrika, ligesom at Boko Haram er kendt som en terrororganisation, der har anvendt kvinder og piger som selvmordsbombere (Winter & Margolin 2017, 23; Bloom & Lokmanoglu 2020, 8-9; Pearson 2018b).

Tidligere forskning om vestlige ISIS-affilierede kvinder – de metodologiske udgangspunkter

Forskere har i årevis påpeget, at islamistiske radikaliserings- og terrorismestudier lider af massive problemer med at få adgang til at generere primærdata fra førstehåndskilder, dvs. personer involveret i islamistiske terrororganisationer (fx Horgan 2008; Lum et al. 2006; Sageman 2014). Specifikt i forhold til ISIS-kvinder betyder de alvorlige problemer med at få adgang til feltet, at

kun få forskere er lykkedes med at generere primærdata fra kvinder, som tilsluttede sig ISIS, enten baseret på traditionelle ansigt-til-ansigt-forskningsinterviews (fx Speckhard & Yayla 2016; Speckhard & Ellenberg 2020) eller på forskningsinterviews gennemført over sociale medier eller krypterede messaging-programmer (Narvest et al. 2016). I denne sammenhæng bør det nævnes, at Speckhard og Ellenberg (2020, 83-88) i deres store interviewstudie (2015-2019) af 220 afhoppere, returnerede eller fængslede ISIS-medlemmer (182 mænd og 38 kvinder fra 35 nationaliteter) om, hvad de har bevidnet i Kalifatet, angiver at have gennemført nogle af disse interviews i Danmark. Det fremgår dog ikke klart af deres undersøgelse, om de interviewede i Danmark var kvinder eller om de var danske statsborgere. Det fremgår heller ikke af deres undersøgelse om der var kvinder fra andre skandinaviske lande blandt de interviewede.

Andre forskere har lykkedes med at generere primærdata om ISIS-kvinderne fra sekundærkilder gennem en såkaldt miljøbaseret tilgang, hvor de har interviewet pårørende eller andre personer i det sociale miljø omkring ISIS-kvinderne (fx Pearson & Winterbotham 2017; van San 2018), hvoraf nogle også er fra skandinaviske lande (Aasgaard 2017a; Larsen 2020; Jørgensen & Esholdt 2021). Forskere har dog for nylig også rapporteret om metodiske vanskeligheder med at generere denne type af data (Esholdt & Jørgensen 2021; Jørgensen & Esholdt 2021; Aasgaard, 2017a; Larsen, 2020; van San 2018). Konkret i en skandinavisk kontekst betyder problemerne med adgang til feltet, at der aktuelt ikke findes forskning baseret på forskningsinterviews med ISIS-kvinderne selv, ligesom der aktuelt kun findes en videnskabelige artikel (Aasgaard 2017a), som berører erfaringerne fra pårørende til kvinder med skandinavisk baggrund som tilsluttede sig ISIS.

Langt størstedelen af de empirisk baserede studier, som forsøger at forstå de radikaliseringsprocesser, der ledte til vestlige kvinders tilslutning til ISIS, såvel som deres roller i ISIS-territoriet, er baseret på sekundærdata. Denne forskning har blandt andet studeret "open sources" som retsdokumenter, officielle pressemeddelelser, blogs m.m. (fx Spencer 2016; Shapiro & Maras 2019). Mere hyppigt fokuserer denne forskning på ISIS-propaganda, hvor der skelnes mellem officiel ISIS-propaganda produceret af terrororganisationer og uofficiel propaganda produceret af individer (fx "supporters") (Gustafsson 2015, 13). Forskere, som har fokuseret på officiel ISIS-propaganda om-

handlende kvinder, har i deres analyser fokuseret på magasinerne *Dabiq*, *Al-Naba* eller *Rumiyah* (fx Musial 2016; Aasgaard 2017b; FOI 2018; Winter 2018; Winter & Margolin 2017; Lahoud 2018) eller ISIS-manifestet *Women of the Islamic State: A Manifesto on Women by the Al-Khanssaa Brigade* (Winter 2015).

Forskere, som har studeret uofficiel propaganda, har typisk undersøgt sociale medier-kontoer tilhørende ISIS-affilierte kvinder (Huey et al. 2019; Huey & Witmer 2016; Klausen 2015; Pearson 2018a; Saltman & Smith 2015; Hoyle et al. 2015; McDonald 2018; Esholdt forthcoming). De få sociale medier-studier af ISIS-affilierte kvinder har indtil videre primært fokuseret på kontoer på engelsk og på kvindernes hjemlande som Storbritannien, Holland, Frankrig, Canada, Østrig og USA (Huey et al. 2019; Huey & Witmer 2016; Klausen 2015; Pearson 2018a; Saltman & Smith 2015; Hoyle et al. 2015; McDonald 2018). Esholdt (forthcoming) har dog foretaget et studie af en gruppe svenske ISIS-affilierte "søstre i troen" på de sociale medier. Det bør også fremhæves, at Jacobsen (fx 2016; 2019) har været en pioner med hensyn til at undersøge kvindespecifik salafi-jihadi-propaganda online i en skandinavisk sammenhæng, om end studierne ikke direkte er baseret på data fra ISIS-affilierte kvinder selv, men på sociale medier-konti tilhørende danske pro-salafi-jihadiske organisationer⁵.

Udover de ovenfor nævnte studier af ISIS-kvinderne baseret på sekundær data, har en gruppe forskere, primært inden for de såkaldte kritiske terrorisme-studier (critical terrorism studies), foretaget diskursive analyser af, hvordan ISIS-kvinder ud fra kønnede, etniske og racebaserede stereotyper misrepræsenteres som eksempelvis skrøbelige, forvirrede, narrede, og "hjernevaskede" ofre i medier og policy-analyser, samt i hvad de anser for "mainstream" radikaliserings- og terrorismestudier (fx Gentry 2020; Sjoberg 2018; Martini 2018; Jackson 2019).

Alt i alt, grundet de fortsatte problemer med at få adgang til at generere primærdata baseret på førstehåndskilder, er den forskningsbaserede viden om ISIS-kvinderne stadig begrænset.

Har de skandinaviske ISIS-kvinder indtaget operative militære roller i Kalifatet?

Nedenfor følger en gennemgang af den eksisterende forskning om ISIS-kvindernes indtagelse af operationelle militante roller

⁵ Disse er Kaldet til Islam, Muslimske Ungdomscenter, Islamisk Kulturcenter. For en beskrivelse af, hvordan disse organisationer er identificeret som salafi-jihadistiske, se Jacobsen 2016, 168-169.

i Kalifatet. I den første del fokuseres på diskussionerne af, hvorvidt kvinder har deltaget i væbnet jihad som kvindelige krigere på slagmarken eller som selvmordsbombere, mens anden del fokuserer på kvinders roller hos det kvindelige moralpoliti Al-Khansaa.

Kvinder kan deltage i væbnet jihad i exceptionelle nødstilfælde

Som nævnt fastslås det utvetydigt i manifestet *Women of the Islamic State: A Manifesto on Women by the Al-Khanssaa Brigade* (Winter 2015), at kvinder kun må deltage i væbnet jihad i ekstraordinære nødsituationer. Dette kan komme på tale:

... if the enemy is attacking her country and the men are not enough to protect it and the imams give a fatwa for it, as the blessed women of Iraq and Chechnya did, with great sadness, if the men are absent even they are present (Winter 2015, 22).

Selvom ISIS med manifestet om kvinders roller tydeligt proklamerer, at kvinder kun kan deltage i væbnet jihad i særlige nødsituationer, hvis der ikke er nok mænd til at beskytte det ISIS-kontrollerede territorium fra fjenden, og en religiøs leder har udsendt en *fatwa*, der godkender dette, er der alligevel uenighed blandt forskere om ISIS-kvindernes militære deltagelse. Efter udgivelsen af Al-Khansaa-manifestet i januar 2015 florerede der, ifølge Winter (2018, 8), et lignende dokument online blandt ISIS-supportere fra medievirksomheden Zura Foundation, der er pro-ISIS⁶. Dette dokument fastslog, at det hverken er ønskeligt eller tilladeligt for kvinder at tilslutte sig væbnet jihad, men at dette kan komme på tale i defensive situationer, hvor der ikke er tilstrækkeligt med mandlige krigere til at forsvare sig mod et fjendtligt angreb (Winter 2018, 8-9). Dokumentet foreslog imidlertid også, ifølge Winter (2018, 9), at kvinder skulle forberede sig på, at sådanne situationer kunne opstå, ved at deltage i våbentræning samt håndtering af sprængstoffer.

Ideen om, at kvinder skulle forberede sig på at forsvare sig mod et fjendtligt angreb, genopstod ifølge Winter og Margolin (2017, 24) og Winter (2018, 9) i december 2016 i artiklen "I will Die While Islam Is Glorious" i ISIS' officielle avis *Al-Naba*⁷. Her blev kvinder opfordret til at være i hjemmet, hvorfra de kunne

6 Winter refererer til en række egen oversatte udlægninger af dokumentet (se Winter 2018, 8-9).

bidrage til jihad som koner og mødre, men alligevel blev det pointeret, at væbnet jihad er “just as necessary” for kvinder som for mænd “if the enemy enters [the woman’s] abode” (Winter & Margolin 2017, 24; Winter 2018, 9). Som Winter (2018, 9) bemærker, anvendes i denne sammenhæng det arabiske ord *bayt* om kvindens hjem, som han i denne kontekst mener skal tolkes bredere som et geografisk område og ikke blot bogstaveligt som kvindernes bolig. Hermed skal udsagnet, ifølge Winter, forstås som en påmindelse om den klassiske doktrin om defensiv jihad, hvor kvinder har pligt til at forsvare sig, når fjenden invaderer islams land. Første gang nogle defensive omstændigheder, der kunne legitimere kvinders deltagelse i væbnet jihad, forestod, var ifølge Winter og Margolin (2017, 24) og Winter (2018, 10) i juli 2017, hvor ISIS-propagandamagasinet *Rumiyah*⁸ proklamerede for sine kvindelige læsere, at tiden var moden til, at de skulle tage deres støtte til Kalifatet til det næste trin:

... rise with courage and sacrifice in this war as the righteous women did at the time of the Messenger of Allah, not because of the small number of men but rather, due to their love for jihad, their desire to sacrifice for the sake of Allah, and their desire for Jennah. Among those blessed women were Umm Amarah Nasibah Bint Kab al-Ansariyyah. Adh-Dhahabi reported she witnessed [the battles of] Uhud, Hdaybiyah, the day of Hunayn, and the day of Yamamah. She fought with courage and her hand was cut off in battle, and the Messenger of Allah said about her, “Indeed the status of Nasibah Bint Kab today is better than the status of so-and-so and so-and-so” (Siyar Alam an-Nubala) (fra “Our Journey to Allah” i *Rumiyah* XI, s. 15 i Winter 2018, 10).

Winter og Margolin (2017, 24) hæfter sig ved udtalelsen om, at kvinder skal rejse sig med mod og ofre sig i krigen mod fjenden, ikke på grund af manglen på mænd, men på grund af deres kærlighed til jihad. De hæfter sig også ved referencerne til rettroende kvinder som Umm Amarah, en af Profeten Muhammads kvindelige ledsagere, som siges at have forsvaret ham under “the Battle of Uhud” (Winter & Margolin 2017, 24). Citatet vidner, ifølge Winter og Margolin (2017, 24) og Winter (2018, 10) om, at ISIS-supportere opfordres til at gå i fodsporene på Umm Amarah og tage til slagmarken, hvorfor det er et “call-to-arms” eller i det mindste et signal til de kvindelige læsere om, at de skal forberede sig på at blive “kaldt på” og deltage i væbnet jihad for

7 Winter refererer til “I will Die While Islam Is Glorious” (Winters oversættelse), *Al-Naba* issue LIX, December 2016, 15.

8 Winter refererer her til “Our Journey to Allah”, *Rumiyah* issue XI, 12-15.

ISIS. Således konkluderer Winter og Margolin (2017, 24), at ISIS med proklamationerne i både *Al-Naba* og *Rumiyah* på dette tidspunkt har defineret jihad som defensiv, og i det mindste retorisk har løftet sit forbud mod kvinders deltagelse i væbnet kamp.

Simon Cottee og Mia Bloom (2017) forholder sig stærkt kritiske til denne udlægning og fastslår, at Winters og Margolins fortolkninger af udsagnene i *Al-Naba* og *Rumiyah* på ingen måde kan betragtes som uofficielle ISIS-udmeldinger. De kritiserer Winter og Margolin for at foretage søgte fortolkninger, som skævvrider propagandamagasinerne altoverskyggende hovedbudskab om, at kvinders rolle er at være koner og mødre. Ifølge Cottee og Bloom (2017) er Winters fortolkning af det arabiske *bayt* i *Al-Naba* som et bredere geografisk område en fejlfortolkning ligesom analogien mellem referencerne i *Rumiyah* til de rettroende kvinder, som ledsagede profeten Muhammad, og påstanden om, at det nu er tilladt kvinder at deltage i væbnet jihad. Ifølge Cottee og Bloom (2017) skal referencerne til de rettroende kvinder på Muhammads tid blot ses som en formaning om at følge de rettroende kvinder, som ledsagede profeten, som moralske eksempler og ære dem for deres mod og ofre. Ligeledes fastslår Lahoud (2017, 69; 2018, 19), at ISIS anerkender og hyller de kvindelige krigere, som deltog i kamp på profeten Muhammads tid, men at ISIS ikke har tilladt kvinder at gøre det samme. ISIS-afhoppere og andre informanter, interviewet af Speckhard og Yayla (2015, 111; 2016, 229) har også rapporteret, at ISIS ikke anvendte kvinder som krigere. Dette har endvidere fået forskere til at pointere, at det er misledende og upræcist at benævne ISIS-kvinder som fremmedkrigere (Swedish Defence University 2017, 21).

Flere forskere (fx Winter & Margolin 2017, 23; Cottee & Bloom 2017; Pearson 2018b, 45) har kommenteret på, at medier som BBC, The Independent og The Telegraph i juli 2017 rapporterede om, at et irakisk TV-hold havde filmet, at en kvinde med et mindre barn i favnen havde gennemført et selvmordsbombeangreb i Mosul ved at detonere en eksplosiv vest gemt under hendes hijab. Ifølge medierne døde kvinden og barnet, mens nogle irakiske soldater og civile blev såret. Ifølge Cottee og Bloom (2017) rapporterede The Telegraph, at angrebet var udtryk for ISIS' desperation, og at ISIS' brug af kvindelige selvmordsbombere ikke var ny, idet der i de to foregående uger mentes at have været "more than 20 female suicide bombers

hiding among civilians” (Cottee & Bloom 2017). Kilden, som *The Telegraph* havde anvendt, var den irakiske løjtnant Sami al-Aridi, som på *Iraqi News* – et medie, som Cottee og Bloom bemærker ikke er kendt for sin præcision – havde sagt: “The [ISIS] women are fighting with their children right beside them” (Cottee & Bloom 2017). Siden bredte påstanden om “the ISIS all-female suicide squad”, som Cottee og Bloom ironisk udtrykker det, sig til flere vestlige medier, som for eksempel *The Times*, som rapporterede, at alene i juni 2017 havde 38 ISIS-kvinder angrebet civile og de irakiske styrker i Mosul (Cottee & Bloom 2017). Mens Winter og Margolin (2017) ikke betvivler, at der siden 2017 er sket et strategisk skift i den officielle ISIS-politik omkring kvinders deltagelse i væbnet jihad, stiller Cottee og Bloom (2017) sig imidlertid stærkt kritiske til dette synspunkt og understreger, at idéen om den kvindelige ISIS-selv-mordsbomber er “almost entirely fictitious”, samt at “the idea of the female badass sells. It provides yet another sensational twist in the ISIS horror show”.

Om end Cottee og Bloom (2017) såvel som Pearson (2018b, 45-46) medgiver, at rapporteringerne kan være sande, understreger de, at det vil være uklogt ukritisk at tage dem for gode varer. Ifølge Pearson (2018b, 46) har mediers besættelse af myter om voldelige, kvindelige “jihadister” tidligere ledt til falsk alarm⁹. Pearson (2018b, 46) pointerer også, at selvom Islamisk Stats forgænger al-Qaeda i Irak (AQI) anvendte kvindelige selvmordsbombere under Abu Musab al-Zarqawi, lukkede al-Baghdadi effektivt dette kapitel i IS’ historie, da han i februar 2015 igangsatte Jordans henrettelse af den sidste fængslede (mislykkede) selvmordsbomber fra al-Qaeda-tiden, Sajida al-Rishawi¹⁰. I stedet udvidede ISIS under al-Baghdadi al-Qaedas strenge kønnede ideologi, hvor kvinder var i en underordnet hierarkisk-dikotomisk magtposition i forhold til mænd, og mænds martyrdom stod centralt (Lahoud 2017; Pearson 2018b, 46). Cottee og Bloom (2017) hæfter sig særligt ved ISIS’ tavshed omkring de påståede selvmordsangreb i sommeren 2017, idet ISIS normalt ikke tøver med at publicere information om deres “martyrdom operations”:

But nowhere on its social media, encrypted platforms or internal discussions has ISIS acknowledged the use of female suicide bombers – no images of burqa-clad warriors, no infographics in which they take credit for inflicting damage on the enemy” (Cottee & Bloom 2017).

9 Pearson (2018b, 46) nævner i denne sammenhæng eksempelvis fejlagtige rapporteringer om en kvindelig selvmordsbomber i Paris i 2015: “Paris Attacks: Woman was Not Suicide Bomber in Raid”, BBC, 20. november 2015.

10 Der kan læses mere om dette i fx Warrick 2015.

En syrisk, mandlig ISIS-afhopper, som Speckhard og Yayla (2016, 15, 229) har interviewet mellem september 2015 og maj 2016 har dog fortalt, at ISIS anvendte kvinder som selvmordsbombere. Det var første gang, Speckhard hørte beretninger om kvindelige ISIS-selvmordsbombere, som ikke kom fra uspecifikke nyhedsrapporteringer. I Almohammad og Speckhards (2017, 14) redegørelse over de operationelle rangordner og operative roller for ISIS-kvinder fremgår også, at kvinderne i Al-Zarqawi-bataljonen, som også omfattede kvinder fra Vesteuropa, fra midten af april 2017 blev set gående rundt offentligt iført eksplosive veste. Speckhard og Ellenberg (2020, 101, 107-108) har i deres interviewstudie af afhoppere, returnerede eller fængslede ISIS-medlemmer, som blandt andet omfatter 38 kvinder, endvidere rapporteret, at en af disse kvinder har indtaget en rolle som selvmordsbomber. Ved et nærmere eftersyn bliver det imidlertid klart, at der er tale om en kenyansk kvinde, som Speckhard (2018) tidligere har rapporteret om. Ifølge Speckhard (2018) fandt kvinden sammen med en voldelig islamistisk indisk mand online, som hun planlagde at tilslutte sig ISIS sammen med, med henblik på at de begge skulle være selvmordsbombere og indtage paradiset sammen. Om end kvinden blev idømt 2,5 års fængsel i Kenya for terrorisme, er der tale om en kvinde, som aldrig konkret har befundet sig i ISIS-territorium og dermed aldrig har formået at realisere sine planer om at blive selvmordsbomber.

Speckhard og Yayla (2016, 230-231) samt Almohammad og Speckhard (2017, 2) har dog også rapporteret om en ISIS-kvinde, der, dog udenfor Kalifatet, har ageret som selvmordsbomber. Der er tale om ung russisk kvinde, Diana Ramazova, som 6. januar 2015 gennemførte et selvmordsangreb uden for ISIS-territorium med to håndgranater ved en politistation i Istanbul, efter at hendes mand, en norsk borger med tjetjensk oprindelse, blev slået ihjel, mens han tjente ISIS (Speckhard & Yayla 2016, 231; Almohammad & Speckhard 2017, 2). Ifølge Almohammad og Speckhard (2017, 2-3) er det ikke bekræftet, at ISIS indsatte Ramazova, og ISIS har aldrig offentligt taget ansvar for angrebet. De hæfter sig dog ved, at hun inden angrebet havde råd til at tage en taxa hele vejen fra den syriske grænse til Istanbul, hvor hun også boede på hotel. De mener også, at det er plausibelt, at Ramazovas sorg over at have mistet sin mand kan have været medvirkende faktor til, at hun frivilligt har tilbudt at stille op til missionen, så hun slap for at skulle gifte sig igen med en ny ISIS-kriger (Almohammad & Speckhard 2017,

3). Hvis hun opererede for ISIS, vil hun ifølge Almohammad og Speckhard (2017, 3) være en af de første ISIS-relaterede kvindelige selvmordsbombere til at operere uden for ISIS-territorium. Forskere (Speckhard & Yayla 2015b; 2016) har tidligere påpeget, at ISIS begrænsede deres rekruttering af kvindelige selvmordsbombere til "lokale" kvinder (dvs. ikke-vestlige kvinder). Almohammad og Speckhard (2017, 3) har dog pointeret, at manglen på "intelligence information" og det faktum, at det hidtil kun er lykkedes et mindre antal kvinder at flygte fra ISIS, har betydet, at kvinders roller – inklusive de vestlige kvinders – muligvis er blevet forskningsmæssigt misrepræsenteret.

Idéen om, at ISIS var strengt imod kvinders deltagelse i voldelig jihad, udfordres også, ifølge Winter (2018, 10) og Vale (2019, 5), i oktober 2017 i artiklen "The Obligation on Women to Engage in Jihad against the Enemies" i *Al-Naba*.¹¹ Ifølge Vale (2019, 5) skal artiklen ses som udtryk for, at ISIS "openly called for women to participate in jihad". Winter (2018, 10) mener også, at det af artiklen fremgår, at kvinder er forpligtet til at engagere sig i jihad, hvilket retfærdiggøres med henvisning til kvinderne, som kæmpede på profeten Mohammads tid, hvis fodspor pro ISIS-kvinder opfordres til at følge. Ifølge Winter (2018, 11) kommer i de efterfølgende numre af *Al-Naba*¹² desuden en serie af follow-up-artikler, som gentager behovet for, at kvinder kopierer deres forfædre og engagerer sig i væbnet kamp.

Da videoen "Inside the *Khilafah 7*"¹³, produceret af ISIS' officielle mediecenter al-Hayat, i februar 2018 spredte sig på Telegram, betvivlede heller ikke hverken Winter (2018, 11) eller Vale (2019, 5), at ISIS havde indsat kvinder i slagmarken. Ifølge Winter (2018, 11) var dette endvidere en situation, som ISIS i årevis havde antydnet kunne indtræffe. Videoen viste ifølge forskere (Winter 2018, 11; Lahoud 2018, 21; Vale 2019, 5) optagelser af, hvad der i det mindste lignede kvindelige krigere iført *abayas* i det østlige Syrien. Kvinderne blev i videoen refereret til som "chaste *mujahid*", som ifølge fortælleren i videoen er:

... journeying to [their] Lord with the garments of purity and faith, seeking revenge for [their] religion and for the honour of [their] sisters imprisoned by the apostate Kurds (Winter 2018, 11).

Selvom Winter (2018, 11) selv påpeger, at der ikke er garanti for, at krigerne i videoen faktisk er kvinder, understreger han alligevel, at kvinders betydning i videoen ikke kan overvurderes.

11 Winter henviser til "The Obligation on Women to Engage in Jihad against the Enemies", *Al-Naba* issue C, Oktober 2017, 11.

12 Winter henviser til "Stories of the Jihad of Women I", *Al-Naba* issue CIII, Oktober 2017.

13 Forskere henviser til "Inside the *Khilafah 7*", Al-Hayat Media Center, 7. februar 2018.

Ifølge Winter (2018, 11, 13) er videoen udtryk for, at ISIS tillader kvinders engagement i væbnet jihad, og at ISIS utvivlsomt har løftet sit forbud mod brugen af *mujahidat* (kvindelige jihadi-krigere) i slagmarken. Selvom det taktiske skift udtrykt i videoen, ifølge Winter (2018, 12), ikke manifesterede sig i en massemobilisering af kvindelige krigere, vil den strategiske efterklang af dens budskab have langsigtet indvirkning, idet ISIS med videoen bevægede sig ind i et område, ingen jihadistisk organisation tidligere har vovet, hvormed den potentielle trussel fra kvindelige jihadister ikke må undervurderes. Ganske vist integrerede al-Qaeda, Boko Haram og Chechen Riyad us-Salihin Brigade kvinder i deres krigsindsats, men kun som asymmetriske værktøjer, dvs. at de blev brugt i terroroperationer eller selvmordsbombninger, mens konventionelle krigere altid var mænd (Winter 2018, 12). Kvinderne i "Inside the khilafah 7" – eller hvad der skulle se ud som kvinder – var hverken terrorister eller selvmordsbombere, men fremstod i stedet som konventionelle slagmarkkrigere og dermed som et supplement til – og ikke en afvigelse fra – ISIS' militære maskineri (Winter 2018, 12-13). Både Winter (2018, 13) og Lahoud (2018, 22) er enige om, at de kampe, som "kvinderne" i videoen kæmpede, ikke var defineret som defensive. I stedet markerede de, som fortælleren i videoen angav, "the beginning of a new era of conquests for the *khilafah*" (Winter 2018, 13), hvilket ifølge Lahoud (2018, 21-22) angiver, at de opererede under krigsførelsesstrategien offensiv jihad. Eftersom kvinder ifølge den klassiske doktrin om offensiv jihad er ekskluderet fra krigsførelse, er det ifølge Lahoud (2018, 21-22) dog tvivlsomt, at videoen skal ses som udtryk for, at ISIS tillader kvinder at kæmpe på slagmarken. I stedet pointerer hun (Lahoud 2018, 22), at det er muligt, at ISIS "is too embarrassed to admit that it has lost its territorial caliphate and is now in a defensive phase, but this editorial faux pas may prove ideologically costly for the group". Ifølge Lahoud (2017, 61) vil det at tillade kvindelige krigere på slagmarken, hvormed kvinder ville kunne "explore their *eros*", nemlig være et langt større tab for ISIS end krigen mod de "vantro".

Mens Peresin og Cervone (2015) har påpeget, at kvinderne, som tilsluttede sig IS på sociale medier, identificerede sig som migranter (*muhajirat*) til ISIS, har andre (Saltman & Smith 2015, 35; Lahoud 2018, 20) påpeget, at der er eksempler på ISIS-affilierede kvinder, som på sociale medier har ytret ønske om at deltage i voldelig jihad og kæmpe for ISIS. Vale (2019, 4-5) pointe-

rer imidlertid, at ISIS gentagne gange har afvist kvindelige supporterers ønske om at engagere sig i kamp og har omdirigeret dem til roller med støttende funktioner¹⁴. Selvom der ikke direkte er tale om ISIS, bør det nævnes, at Jacobsen (2019) i sit studie af kvindespecifikke motivationsnarrativer i danske pro-salafi-jihadistiske organisationer finder, at kvinder opfordres til at tage positionen som kvindelig kriger ved at referere til den klassiske doktrin om defensiv jihad. Esholdt (forthcoming) har i sit studie af en gruppe svenske ISIS-affilierede "søstre i troen" på de sociale medier gjort lignende fund af, at der propageres for den defensive jihad online.

Som det er blevet belyst, er der ikke forskningsmæssig enighed om vestlige ISIS-kvindes deltagelse i væbnet jihad. Når det er sagt, synes der dog at være enighed om, at såfremt nogle kvinder overhovedet har kæmpet som kvindelige krigere på slagmarken, er der tale om få kvinder, der i så fald har kæmpet til sidst. Om end der synes at være belæg for, at kvinder (dog "lokale") har opereret som selvmordsbombere i eller uden for ISIS-territorium, synes der også at være forskningsmæssig enighed om, at der i så fald er tale om relativt få kvinder. Forskere har dog bemærket, at manglen på (pålidelige) data kan betyde, at ISIS-kvinderne forskningsmæssigt er blevet misrepræsenteret.

Det kvindelige moralpoliti Al-Khansaa

ISIS har strenge regler for deres "æresystem", i hvilket hele familiens – eller et større fællesskabs – ære er afhængig af deres kvindelige medlemmers "renhed" (Speckhard & Yayla 2016, 84). Det indebærer, at kvindelig adfærd skal være stærkt kontrolleret for at beskytte deres familiers og fællesskabers ære og omdømme (Speckhard & Yayla 2016, 84). For at sikre, at æreskodekset i ISIS-territoriet blev overholdt, indsatte ISIS det såkaldte moralpoliti kaldet *hisbah*, som patruljerede for at håndhæve moralske regler for kvinder (Speckhard & Yayla 2016, 84). Til at begynde med bestod moralpolitiet udelukkende af mænd, men fordi det var upopulært, at mænd håndhævede moralske regler for kvinder, uden at disse var ledsaget af en mahram, besluttede man at indsætte et kvindeligt moralpoliti, Al-Khansaa (Speckhard & Yayla 2016, 84). Som Fraihi (2018, 24) har pointeret, er det ingen tilfældighed, at det kvindelige ISIS-moralpoliti blev kaldt Al-Khansaa-brigaden, idet Al-Khansa, som anses

¹⁴ Konkret henviser Vale (2019:5) i denne sammenhæng til "O Women, Give Charity", *Al-Naba* vol. 45, 30 august 2016, p. 14, samt "My Being is the Shield of the Mujahideen", *Al-Naba* vol. 83, 1. juni 2017, p. 15.

for at være martyrernes moder, er en eksemplarisk rollemodel for muslimske kvinder.

Al-Khansaa udspringer sammen med bataljonen Aumahat al-Moaminin af den nu opløste bataljon Al-Dawa, som blev dannet i juni 2013 og anses for at være den første militære enhed hos ISIS, som udelukkende bestod af kvinder, om end kvinderne dog ikke modtog våbentræning her (Almohammad & Speckhards 2017, 7-8).¹⁵ Ifølge Almohammad og Speckhards (2017, 4, 6) fandtes der et kontor i Raqqa (Hamida al-Tahir centre), hvor kvinder, som ønskede at indtage operative militære roller hos ISIS, kunne registrere sig. En kvinde var ansvarlig for registreringen af kvinder og samarbejdede med seks øvrige kvindelige ISIS-nøglepersoner, hvoraf en, ifølge Almohammad og Speckhard (2017, 6-7), var en svensk kvinde kaldet Aum Fatima (født "Lisan"). Almohammad og Speckhard (2017, 6-7) har rapporteret, at registreringslister, som de er kommet i besiddelse af, viser, at der i midt maj måned 2017 var mindst 800 træned kvinder registreret hos en af de tre kvindebataljoner Khadija Bintu Kwaild, Aumahat al-Moaminin og Al-Khansaa. Således er det svært at sige, præcist hvor mange kvinder der var medlem af Al-Khansaa. Informanter interviewet af Speckhard i forskellige sammenhænge (Speckhard & Yayla 2016, 87, 230; Almohammad & Speckhards 2017, 9; Speckhard & Ellenbergs 2020, 107) fortæller imidlertid, at næsten alle de "fremmede" kvinder hos ISIS tjente moralpolitiet, og at hovedparten af kvinderne i Al-Khansaa var vestlige kvinder fra Europa, der talte fransk.¹⁶

ISIS-afhoppere har i deres vidneberetninger også rapporteret om, hvordan kvinderne i Al-Khansaa modtog militær- og efterretningstræning, hvordan de var udrustet med Kalashnikov (AK-47) og skulderbåret panserværnsvåben (RPG) og lærte om overvågningsmetoder og udførelse af attentater, om end de ikke deltog aktivt i kamp, efterretning (intelligence), snigmord eller infiltration, men i stedet var aktive i overvågning (surveillance) og håndhævelse af sharia-lov (Speckhard & Yayla 2015a, 111; 2016, 166; Almohammad & Speckhard 2017, 4, 9). Almohammad og Speckhard (2017, 9) rapporterer dog i 2017, at der var en stigende tendens til, at kvinderne i Al-Khansaa blev set i Raqqa med våben, og at dette var en indikation på at kvinder blev forberedt på at udføre kampmissioner. Ifølge en afhopper, som Speckhard og Yayla (2016, 166-167) har interviewet, bestod Al-Khansaa internt af en gruppe af lokale kvinder fra Raqqa, som

15 For et overblik over de organisatoriske rangordner og ISIS-kvindes operative roller se Almohammad & Speckhard (2017).

16 Dette synes at være i overensstemmelse med, at af de 1023 Vesteuropæiske kvinder, som tilsluttede sig ISIS, var mere end 300 fra Frankrig (som var det land, hvorfra flest vesteuropæiske kvinder tilsluttede sig) (Cook & Vale 2018:17).

var koner til lokale syriske ISIS-krigere (*ansar*¹⁷), og en gruppe kvinder bestående af koner til *mujahideen* (hellige krigere), hvoraf mange var fra europæiske lande som fx Frankrig, Italien og Belgien. Disse to grupper af kvinder blev ikke sammenblandet. Ifølge afhopperen havde konerne til mujahideen mere magt og autoritet, og i modsætning til de "lokale" kvinder i Al-Khansaa-brigaden, som fik ordrer fra "the emir of the hisbah", fik "the mujahideen's al-Khansaa" ikke ordrer fra nogen, men var uafhængige og kunne handle på egen hånd (Speckhard & Yayla 2016, 166). Dette stemmer ifølge Speckhard og Yayla (2015, 111; 2016, 166) godt overens med, at mange afhoppere har fortalt dem, at de europæiske kvinder i det kvindelige moralpoliti gik omkring i gader i Raqqa med stor autoritet, og at de ofte var sadistisk brutale.

Ifølge Speckhard og Yayla (2016, 166-167) kan den måde, som de europæiske kvinder i Al-Khansaa beskrives på, som nogle, der brutalt straffer uden ordre fra nogen, måske ses som en form for belønning, de har modtaget for at tilslutte sig ISIS som "fremmede" udefra. For Al-Khansaa-kvinder, som var koner til mujahideen, og som havde sadistiske træk eller ophobet vrede, kunne det således være attraktivt at være en del af moralpolitiet, idet den nådesløse straf af andre kvinder gav mulighed for at få afløb for vrede (Speckhard & Yayla 2016, 168). I tillæg hertil rapporteres også om, hvordan europæiske kvinder og andre "fremmede" kvinder, som havde tilsluttet sig ISIS udefra, hos det kvindelige moralpoliti kunne nyde eksklusive privilegier, idet de var trænet i at anvende våben og havde tilladelse til at køre bil og tjene en løn. De havde også lov til at patruljere gaderne uden en mahram (hvilket der var givet en fatwa for) og boede i store huse og nød god mad (Vale 2019, 4; Speckhard & Yayla 2015a, 113; 2016, 167). En afhopper, som Speckhard og Yayla (2015, 113) interviewede, fortalte: "Some Western women are very happy. They go and wander around outside with their weapons. After their husbands die, they remarry." Det bør bemærkes, at en afhopper interviewet af Speckhard og Yayla (2016, 167) også fortalte, at kvinder i Al-Khansaa, som var gift med mujahideen også kunne "go to war to fight with men". At de "fremmede" kvinder hos moralpolitiet havde særlige privilegier kan måske hænge sammen med, som pointeret af Speckhard og Yayla (2015, 107), at "fremmedkrigere" generelt blev betragtet som "true believers", idet de havde udvist stor dedikation ved at forlade deres hjemlande for at tilslutte sig ISIS.

17 Ifølge Speckhard og Yayla (2016, 109) referer *ansar* til lokale syriske kæmpere som hjælpere. I islamisk historie var *ansar* borgerne i Medina som hjalp profeten Muhammad, da han flygtede dertil for at undslippe forfølgelse i Mecca.

ISIS-afhoppere har fortalt, at kvinder generelt levede meget afsondret i ISIS-territoret og kunne risikere at blive arresteret eller få bøder, hvis de eksempelvis ikke havde sokker eller tørklæde på uden for deres hjem, eller hvis farverig beklædning var synlig under deres niqab (Speckhard & Yayla 2015a, 111; 2016, 84). De har fortalt, at kvinder i ISIS-territoret var påkrævet en meget streng dress code, hvor de fra pubertetsalderen var tvunget til at bære to *abayas* (lange islamiske dragter) for at skjule deres kropsform, sokker og sorte handsker for at dække hænder og fødder samt tre tørklæder, *niqaber*, for at dækker ansigt, nakke og skuldre, så man ikke kunne se igennem dem i direkte sollys (Speckhard & Yayla 2016, 84, 93). Kvinderne måtte heller ikke gå ud i det offentlige rum alene uden en ægtefælle eller en mahram. Hvis en kvinde manglede mad eller mælk til sin baby, fordi hendes mand var forsvundet, kunne hun ikke gå ud alene, selv hvis hun og hendes baby risikerede at dø (Speckhard & Yayla 2016, 87). En afhopper fortalte, at moralpolitiet var spundet ind i alt, og at det eksempelvis ville betale børn penge for at få dem til at give informationer om deres egen familie (Speckhard & Yayla 2016, 129). Ved den første overtrædelse for ikke at bære tørklæde korrekt blev kvinderne pålagt et sharia-kursus, ved anden overtrædelse fik de en bøde, og ved tredje overtrædelse blev både kvinden og hendes mahram ført til sharia-domstolen, hvor de blev pisket fire gange hver (Speckhard & Yayla 2015a, 111; 2016, 93). Piskning af kvinder blev foretaget af andre kvinder fra det kvindelige moralpoliti til offentligt skue (dog med tøj på) (Speckhard & Yayla 2016, 93). En afhopper fortalte, at en pige, som var blevet taget af det kvindelige moralpoliti for at have gået på gaden i Raqqa uden tørklæde, fik valget mellem at blive pisket eller "bidt" i brysterne med et metalinstrument med "tænder" (torturredskab, der minder om en tang) (Speckhard & Yayla 2016, 93-94). Pigen valgte sidstnævnte og blev "bidt" så voldsomt i brysterne af andre kvinder fra moralpolitiet med metalinstrumentet, at hun forblødte og døde (Speckhard & Yayla 2016, 93-94).

Kvinderne i det kvindelige moralpoliti er i det hele taget blevet beskrevet som sadistiske i deres tortur af andre kvinder (Speckhard & Yayla 2016, 94; Speckhard, Shajkovci & Yayla 2018). En informant, som havde arbejdet i en organisation, der arbejdede med kvinder, og som Almohammad og Speckhard (2017) interviewede, fortalte:

Daesh did to men what many men did to women before. You would expect that from radicals. But to see women oppressing, abusing, and belittling other women at this scale, it feels like betrayal. It is so repulsive that I feel nauseous. You know they have an office for Daesh women? If somehow you forget yourself and speak loudly or take off your gloves, you should pray that if Daesh catches you that it is the Daesh men. You can beg the men, you can apologize, there is a chance that they would limit their abuse to verbal. Daesh women have no hearts (Almohammad & Speckhard 2017, 1).

Det kvindelige moralpoliti stod også for at tage sig af alt, som havde at gøre med de kvindelige sexslaver (*sabaya*) (Speckhard & Yayla 2016, 107). En afhopper forklarede for Speckhard og Yayla (2016, 109), at der var specielle steder i Raqqa, hvor moralpolitiet holdt til, og hvor slaverne blev solgt (fx Market Nihasse). ISIS mente, at yazidierne havde satan som deres gud og tog hovedsageligt disse som slaver (Speckhard & Yayla 2016, 109-110). IS-ideologien argumenterer, ifølge Speckhard og Yayla (2015, 113) for, at islam tillader det at tage og distribuere slaver som krigsbytte.

Ifølge Speckhard og Yayla (2016, 109) havde de mandlige fremmedkrigere fra Vesten, ligesom de vestlige kvinder, som tilsluttede sig ISIS, også flere privilegerer end de lokale krigere (ansar), blandt anden det privilegium, at de kunne have sexslaver. Det var kun tilladt fremmedkrigere at komme til slavemarkedet og købe slaver, som kunne købes for 1000-3000 dollars, såfremt krigerne kunne fremvise godkendte dokumenter fra moralpolitiet, der tillod dem at købe slaver (Speckhard & Yayla 2015a, 113; 2016, 109-110). ISIS-afhoppere interviewet af Speckhard og Yayla (2015, 111-113; 2016, 88, 120-121) fortalte også, at der fandtes "ægteskabsbureauer", hvor mænd kunne henvende sig, hvis de ønskede en kone, mens kvinder, som ønskede at gifte sig, skulle henvende sig til det kvindelige moralpoliti, som også arbejdede med at arrangere ægteskaber. Ifølge afhoppere drev det kvindelige moralpoliti også et hotel i Raqqa, beskrevet som et "sister house", hvor en gruppe europæiske kvinder, som havde tilsluttet sig Kalifatet som ægteskabspartnere ("the brides") og var gift med mujahideen, havde som eneste job i dagtimerne at være på internettet, hvor de arbejdede med at rekruttere andre europæiske kvinder online (Speckhard & Yayla 2015a, 111-113; 2016, 121-122).

Peresin og Cervone (2015, 502) har stillede spørgsmålet, om dannelsen af Al-Khansaa, som primært havde til formål at få kontrol med organisationens kvinder, dermed repræsenterer grænsen for, hvad ISIS-kvinder kunne opnå med hensyn til at indtage en mere aktiv rolle i Kalifatet, eller om Al-Khansaa skal ses som det først skridt i kvinders forsøg på at opnå en mere militant rolle. Ifølge Almohammad og Speckhard (2017, 4) var Al-Khansaa's rolle først og fremmest at overvåge og håndhæve sharia-lov over andre kvinder med hensyn til opførsel og påklædning, om end de som beskrevet kunne være sadistisk barbariske. Almohammad og Speckhard (2017, 9) fastslår dog, at europæiske medlemmer af Al-Khansaa, som har modtaget våben træning og er blevet ideologisk indoktrineret, kan udgøre en alvorlig trussel, hvis de returnerer til deres hjemlande, hvor straffen for at have haft tilknytning til ISIS typisk ikke er særlig lang.

Konklusion

Denne artikel har kigget nærmere på den eksisterende forskning om vestlige ISIS-kvindes roller i Kalifatet med henblik på at belyse spørgsmålet om, hvorvidt de skandinaviske ISIS-kvinder har indtaget operative militære roller i Kalifatet.

Som belyst er der ikke forskningsmæssig enighed om ISIS-kvindes deltagelse i væbnet jihad. Uenigheden er tydeligst trukket op mellem Winter (2018) samt Winter og Margolin (2017) på den ene side og Cottee og Bloom (2017) på den anden side. Winter (2018) og Winter og Margolin (2017) mener, at ISIS' officielle politik om kvinders deltagelse i væbnet jihad indtil 2017 har ligget på linje med andre salafi-jihadistiske organisationer om, at kvinder kun må kæmpe i særlige nødstilfælde, når en religiøs leder har udsendt en fatwa, der godkender det, men at der efter 2017 skete et skift i ISIS' jihadi-konventioner, der har tilladt kvinder at kæmpe i overensstemmelse med den klassiske doktrin om defensiv jihad. Denne påstand forholder Cottee og Bloom (2017) sig stærkt kritisk til, idet de ikke mener, at der er tilstrækkeligt belæg herfor. Efter deres opfattelse foretager Winter og Margolin søgte fortolkninger af ISIS-propaganda materiale, som de ikke forholder sig kritisk til, ligesom de ukritisk anvender journalistiske medieberetninger som empirisk belæg.

Om end det ikke er usædvanligt, at den islamistiske radika-

liserings- og terrorforskning benytter sig af journalistiske kilder (fx Cottee 2019; Pearson 2016; McDonald 2018) grundet de alvorlige problemer med at få adgang til data, er det vigtigt at understrege, at journalistiske medieberetninger ikke giver adgang til en objektiv virkelighed, som forskere blot kan acceptere uden kildekritik. Som gennemgangen af den tidligere forskning har vist, er der således ikke stærkt forskningsmæssigt belæg for, at ISIS-kvinderne skulle have deltaget i væbnet jihad som kvindelige krigere på slagmarken. Yderligere synes der at være forskningsmæssig enighed om, at såfremt de kvindelige ISIS-krigere på slagmarken i videoen "Inside the khilafah 7" overhovedet er kvinder, er der tale om et mindre antal kvinder der i så fald har kæmpet til sidst. Sammenholdt med at i alt ca. 5000 kvinder tilsluttede sig ISIS, må det følgelig konkluderes, at det er stærk tvivlsomt, om nogen skandinaviske ISIS-kvinder skulle have opereret som kvindelige krigere i slagmarken. Derimod synes der at være noget empirisk belæg for ISIS-kvindes deltagelse i væbnet jihad som selvmordsbombere (enten inden for eller uden for ISIS-territoret), idet beretninger herom ikke kun stammer fra medierne, men også fra ISIS-afhøpere og fra kvinder, som selv har ytret ønske om at blive selvmordsbombere hos ISIS. Det bør dog understreges, at forskningen peger på, at ISIS primært anvendte "lokale" kvinder som selvmordsbombere og ikke vestlige kvinder. Yderligere bør det igen understreges, at rapporteringerne om kvindelige ISIS-selvordsbombere er relativt få, sammenholdt med at ca. 5000 kvinder tilsluttede sig Kalifatet. Følgelig er det også stærkt tvivlsomt, at skandinaviske ISIS-kvinder har ageret kvindelige selvmordsbombere.

Til gengæld forekommer det sandsynligt, at skandinaviske ISIS-kvinder har været en del af moralpolitiet Al-Khansaa. Som vi har set, kan vidner berette om at Al-Khansaa i høj grad bestod af vesteuropæiske "fremmede" kvinder, som ikke bare har arbejdet med at arrangere ægteskaber, sælge sexslaver eller drive et "sister house", hvorfra europæiske kvinder arbejdede online med at propagandere og rekruttere andre kvinder fra Vesten, men også har modtaget militær- og efterretningstræning og har været sadistisk brutale i deres straf af andre kvinder. Der er også forskningsmæssigt belæg for at antage, at skandinaviske kvinder har haft ledende roller i de operationelle militære rangordner hos ISIS.

Opsummerede kan det siges, at grundet de alvorlige problemer med adgang til relevant data, må forskningen om ISIS-kvin-

dernes indtagelse af operative militære roller endnu betragtes som spæd. Det er derfor svært, for ikke at sige umuligt, at nå udtømmelige eller definitive konklusioner – også når det specifikt handler om de skandinaviske ISIS-kvinder. Man kan dog sige, at bare det at tilslutte sig en militant islamistisk organisation som ISIS er at støtte op om voldelig jihad, uanset om man blot har været jihadistkone og mor til den nye generation af jihadister.

Abstract

This article contributes to the current discussions on whether Scandinavian ISIS women have played active roles in the Caliphate, by providing an overview of the existing research relating specifically to women's operational military roles in ISIS. Thus, the article focuses on the discussions around whether ISIS women have taken up arms in violent jihad as female fighters on the battlefield or as suicide bombers. In addition, the article takes a closer look at women's roles in the female moral police, the Al-Khansaa Brigade, which is known to be extremely brutal in its enforcement of Sharia, as well as at discussions about whether the formation of Al-Khansaa should be seen as a step towards women's achievement of a more active militant role in ISIS. Based on the existing research the article concludes that it is highly doubtful that the Scandinavian ISIS women have been fighters on the battlefield or suicide bombers. On the other hand, it is likely that Scandinavian ISIS women have been part of Al-Khansaa and have received military and intelligence training there.

Fond

Nærværende artikel er finansieret af The Swedish Research Council for Health, Working Life and Welfare (FORTE) (nr. 2016-01119).

Bibliografi

- Aasgaard, Andrea. 2017a. "Scandinavia's Daughters in the Syrian Civil War: What can we Learn from their Family Members' Lived Experiences?" In *Journal for Deradicalization* 13: 243-275.
- Aasgaard, Andrea. 2017b. "Migrants, Housewives, Warriors or Sex Slaves: AQ's and the Islamic State's Perspectives on Women." In *Connections: The Quarterly Journal* 16 (1): 99-111.
- Almohammad, Assad H. & Speckhard, Anne. 2017. *The Operational Ranks and Roles of Female ISIS Operatives: From Assassins and Morality Police to Spies and Suicide Bombers*. Washington, DC: International Center for the Study of Violent Extremism. <https://www.icsve.org/the-operational-ranks-and-roles-of-female-isis-operatives-from-assassins-and-morality-police-to-spies-and-suicide-bombers/> (downloaded 3. oktober 2021).
- Axelsson, Karin & Lynggaard, Mathias Bay. 2021. "Kvinderne i IS var ikke kun 'jihadi-koner'" *Danmarks Radio P1 Orientering*, 26. marts 2021.
- Bloom, Mia. 2011. *Bombshell: The Many Faces of Women Terrorists*. London: Hurst.
- Bloom, Mia & Lokmanoglu, Ayse. 2020. "From Pawn to Knights: The Changing Role of Women's Agency in Terrorism?" In *Studies in Conflict & Terrorism*. Published online 30 April 2020. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1759263>
- Cook, David. 2005. "Women Fighting in Jihad?" In *Studies in Conflict & Terrorism* 28 (5): 375-384.
- Cook, Joana & Vale, Gina. 2018. *From Daesh to 'Diaspora': Tracing the Women and Minors of Islamic State*. International Centre for the Study of Radicalization. <https://icsr.info/wp-content/uploads/2018/07/ICSR-Report-From-Daesh-to-%E2%80%98Diaspora%E2%80%99-Tracing-the-Women-and-Minors-of-Islamic-State.pdf> (downloaded 1. oktober 2021).
- Cottee, Simon. 2019. *ISIS and the Pornography of Violence*. London, Anthem Press.
- Cottee, Simon & Bloom, Mia. 2017. "The Myth of the ISIS Female Suicide Bomber", In *Atlantic*, 8. September 2017.
- Esholdt, Henriette Frees. Forthcoming. "The Attractions of Salafi-Jihadism as a Gendered Counterculture: Propaganda Narratives from the Swedish Online 'Sisters in Deen'." In Magnus Ranstorp, Linda Ahlerup & Filip Ahlin (eds.): *Salafi-Jihadism and Digital Media: The Nordic and International Context*. London: Routledge. Publiceres 17. Juni 2022.
- Esholdt, Henriette Frees & Jørgensen, Kathrine Elmoose Jørgensen. 2021. "Emotional Trials in Terrorism Research: Running Risks when Accessing Salafi-Jihadi Foreign Fighter Returnees and their Social Milieu." In *Studies in Conflict & Terrorism*. Publiceret 11. August 2021. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2021.1962500>
- Fraih, Hind. 2018. "The Future of Feminism by ISIS is in the Lap of Women." In *International Annals of Criminology* 56: 23-31.
- FOI. 2018. "Digital Jihad. Propaganda from the Islamic State." The Swedish Defence Research Agency. file:///C:/Users/soc-hf_/Downloads/FOIR4645.pdf (downloaded 31. januar 2022).
- Gentry, Caron E. 2020. *Disordered Violence – How Gender, Race and*

- Heteronormativity Structure Terrorism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hoyle, Carolyn, Alexandra Bradford & Frenett, Ross. 2015. *Becoming Mulan? Female Western Migrants to ISIS*. Institute for Strategic Dialogue. https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2016/02/ISDJ2969_Becoming_Mulan_01.15_WEB.pdf (downloaded 30 januar 2020).
- Horgan, John. 2008. "Interviewing terrorists: A case for primary research." In H. Chen, E. Reid, J. Sinai, A. Silke & B. Ganor (eds.): *Terrorism informatics: Knowledge management and data mining for homeland security*, pp. 73-99. Springer.
- Huey, Laura, Inch, Rachel & Peladeau, Hillary. 2019. "'@ me if you need shoutout': Exploring Women's Roles in Islamic State Twitter Networks." In *Studies in Conflict & Terrorism* 42 (5): 445-463.
- Huey, Laura & Witmer, Eric. 2016. "#IS_Fangirl: Exploring a New Role for Women in Terrorism." In *Journal of Terrorism Research* 7 (1): 1-10.
- Jackson, Leonie B. 2019. "Framing British 'Jihadi Brides': Metaphor and the Social Construction of I.S. Women." In *Terrorism and Political Violence*. Publiceret 9. september 2019). <https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1656613>
- Jacobsen, Sara Jul. 2019. "Calling on Women: Female-Specific Motivation narratives in Danish online Jihad Propaganda." In *Perspectives on Terrorism* 13 (4): 4-26.
- Jacobsen, Sara Jul. 2016. "'Mother', 'martyr wife' or 'mujahida': the Muslim woman in Danish online jihadi Salafism." In *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1): 165-187.
- Jørgensen, Kathrine Elmose & Esholdt, Henriette Frees. 2021. "'She Is a Woman, She Is an Unbeliever – You Should not Meet with Her': An Ethnographic Account of Accessing Salafi-Jihadist Environments as Non-Muslim Female Researchers." In *Journal of Qualitative Criminal Justice and Criminology* 10 (3): 1-30.
- Klausen, Jytte. 2015. "Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq." In *Studies in Conflict & Terrorism* 38 (1): 1-22.
- Khelghat-Doost, Hamoon. 2019. "The Strategic Logic of Women in Jihadi Organizations." In *Studies in Conflict & Terrorism* 42 (10): 853-877.
- Khelghat-Doost, Hamoon. 2017. "Women of the Caliphate: The Mechanism for Women's Incorporation into Islamic State (IS)." In *Perspectives on Terrorism* 11 (1): 17-25.
- Knop, Katharina Von. 2007. "The Female Jihad: Al Qaeda's Women." In *Studies in Conflict & Terrorism* 30 (5): 397-414.
- Lahoud, Nelly. 2018. *Empowerment or Subjugation: An analysis of ISIL's gendered messaging*. UN Women. <https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20arab%20states/attachments/publications/lahoud-fin-web-rev.pdf?la=en&vs=5602> (downloaded 1. oktober 2021).
- Lahoud, Nelly. 2017. "Can Women Be Soldiers of the Islamic State?" In *Survival* 59 (1): 61-78.
- Lahoud, Nelly. 2014. "The Neglected Sex: The Jihadis' exclusion of Women from Jihad." In *Terrorism and Political Violence* 26 (5): 780-802.
- Larsen, Jeppe Fuglsang. 2020. "Talking about radicalization." In *Nordic Journal of Criminology* 21 (1): 49-66.
- Lum, Cynthia, Kennedy, Leslie W. & Sherley, Alison J. 2006. *The Effectiveness of Counter-Terrorism Strategies: A Campbell Systematic Review*. The Campbell Collaboration, Washington, 2006.
- Martini, Alice. 2018. "Making women terrorists into 'Jihadi brides': an analysis of media narratives on women joining ISIS." In *Critical Studies on Terrorism* 11 (3): 458-477.
- McDonald, Kevin. 2018. *Radicalization*. Cambridge, Polity Press.
- Musial, Julia. 2016. "'My Muslim sister, indeed you are a mujahidah' – Narratives in the propaganda of the Islamic State to address and radicalize Western Women. An Exemplary analysis of the online magazine Dabiq." In *Journal of Deradicalization* 17 (9): 39-100.
- Navest, Aysha, Koning, Martijn de & Moors, Annelies. 2016. "Chatting about marriage with female migrants to Syria: Agency beyond the victim versus activist paradigm." In *Anthropology Today* 32 (2): 22-25.
- Nissen, Stine Kærgaard. 2021. "At tilslutte sig Kalifatet som vestlig kvinde var også et opgør med præstationssamfundet." In *Politiken*, 17. oktober.
- Nørskov, Steen. 2021. "Hvis mødrene kom hjem." In *Deadline*, DR2, 31. marts.
- Pearson, Elizabeth. 2018a. "Online as the New Frontline: Affect, Gender, and ISIS-Take-Down on Social Media." In *Studies in Conflict & Terrorism* 41 (11): 850-874.
- Pearson, Elizabeth. 2018b. "Wilayat Shahidat: Boko Haram, the Islamic State, and the Question of the Female Suicide Bomber." In Jacob Zenn (ed.): *Boko Haram Beyond the Headlines: Analyses of Africa's Enduring Insurgency*, pp.

- 33-52. <https://ctc.usma.edu/app/uploads/2018/05/Boko-Haram-Beyond-the-Headlines.pdf> (downloaded 30. januar 2020).
- Pearson, Elizabeth. 2016. "The Case of Roshonara Choudhry: Implications for Theory on Online Radicalization, ISIS Women, and the Gendered Jihad." In *Policy & Internet* 8 (1): 5-33.
- Pearson, Elizabeth & Winterbotham, Emily. 2017. "Women, Gender, and Daesh Radicalization." In *The RUSI Journal* 162 (3): 60-72.
- Peresin, Anita & Cervone, Alberto. 2015. "The Western Muhajirat of ISIS." In *Studies in Conflict & Terrorism* 38 (7): 495-509.
- Politiets Efterretningstjeneste. 2018. *Vurdering af terrortruslen mod Danmark*. https://www.pet.dk/Center%20for%20Terroranalyse/~/_/media/VTD%202018/Vurderingafterterrortruslen-modDanmark2018pdf.ashx (downloaded 1. oktober 2021).
- Sageman, Marc. 2014. "The Stagnation in Terrorism Research." In *Terrorism and Political Violence* 26 (4), 565-580.
- Sageman, Marc. 2004. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Saltman, Erin M. & Smith, Melanie. 2015. *Till Martyrdom Do Us Part' Gender and the ISIS Phenomenon*. Institute for Strategic Dialogue and International Centre for the Study of Radicalization. <https://icsr.info/wp-content/uploads/2015/06/ICSR-Report-'Till-Martyrdom-Do-Us-Part'-Gender-and-the-ISIS-Phenomenon.pdf> (downloaded 30. januar 2020).
- Sjoberg, Laura. 2018. "Jihadi brides and female volunteers: Reading the Islamic State's war to see gender and agency in conflict dynamics." In *Conflict Management and Peace Science* 35 (3): 296-311.
- Speckhard, Anne & Ellenberg, Molly. 2020. "ISIS in Their Own Words: Recruitment History, Motivations for Joining, Travel, Experiences in ISIS, and Disillusionment over Time – Analysis of 220 In-depth Interviews of ISIS Returnees, Defectors and Prisoners." In *Journal of Strategic Security* 13 (1): 82-127.
- Speckhard, Anne. 2018. *The Lion and the Lioness of the Islamic State*. ICSVE 18. juli. <https://www.icsve.org/the-lion-and-the-lioness-of-the-islamic-state/> (downloaded 28. september 2021).
- Speckhard, Anne & Yayla, Ahmet S. 2016. *ISIS Defectors: Inside Stories of the Terrorist Caliphate*. McLean, VA: Advances Press.
- Speckhard, Anne & Yayla, Ahmet S. 2015a. "Eyewitness Accounts from Recent Defectors from Islamic State: Why They Joined, What They Saw, Why They Quit." In *Perspectives on Terrorism* 9 (6): 95-118.
- Speckhard, Anne & Yayla, Ahmet S. 2015b. *ISIS Ready to activate an "all female suicide brigade"?* ICSVE Brief Reports. <https://www.icsve.org/isis-readying-to-activate-an-all-female-suicide-brigade/> (downloaded 1. oktober 2021).
- Speckhard, Anne; Shajkovi, Ardian & Yayla, Ahmet S. 2018. "Defected from ISIS or Simply Returned, and for How Long? Challenges for the West in Dealing with Returning Foreign Fighters." In *Homeland Security Affairs* 14, Article 1. <https://www.hsaj.org/articles/14263> (downloaded 28. september 2021).
- Spencer, Amanda. 2016. "The Hidden Face of Terrorism: An analysis of women in the Islamic State." In *Journal of Strategic Security* 9 (3): 74-98.
- Shapiro, Lauren R. & Maras, Marie-Helen. 2019. "Women's Radicalization to Religious Terrorism: An Examination of ISIS cases in the United States." In *Studies in Conflict & Terrorism* 42 (1-2): 88-119.
- Swedish Defence University. 2017. *Swedish Foreign Fighters in Syria and Iraq. An analysis of open-source intelligence and statistical data*. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1110355/FULLTEXT01.pdf> (downloaded 30. januar 2020).
- Vale, Gina. 2019. *Women in Islamic State: From Caliphate to Camps*. International Centre for Counter-Terrorism – The Hague. <https://icct.nl/app/uploads/2019/10/Women-in-Islamic-State-From-Caliphate-to-Camps.pdf> (downloaded 1. oktober 2021).
- van San, Marion. 2018. "Belgian and Dutch Young Men and Women Who Joined ISIS: Ethnographic Research among the Families They Left Behind." In *Studies in Conflict & Terrorism* 41 (1), 39-58.
- Warrick, Joby. 2016. *Black Flags. The Rise of ISIS*. London: Corgi Books.
- Winter, Charlie. 2018. *ISIS, Women and Jihad: Breaking With Convention*. Tony Blair Institute for Global Change. <https://institute.global/sites/default/files/articles/ISIS-Women-and-Jihad-Breaking-With-Convention.pdf> (downloaded 1. oktober 2021).
- Winter, Charlie. 2015. *Women of the Islamic State: A Manifesto on Women by the Al-Khanssaa Brigade*. London, Quilliam.
- Winter, Charlie & Margolin, Devorah. 2017. "The Mujahidat Dilemma: Female Combatants and the Islamic State." In *CTC Sentinel* 10 (7).

Danske moskéer og salafisme – Mod en konceptualisering af forskellige typer af relationer

Nøgleord

Danske moskéer, salafisme, relationstypologi, salafisme i kontekst.

Resumé Selvom den akademiske såvel som den offentlige og politiske interesse for salafisme er i vækst i disse år, mangler der fortsat studier af, hvordan salafisme indgår i bredere muslimske kontekster, herunder moskéer. Af en række forskellige årsager var teologiske positioner – og dermed salafisme – ikke et integreret element i den seneste danske kortlægning af moskéer fra 2017 (Kühle & Larsen 2017; Kühle & Larsen 2019). I denne artikel reflekterer vi over, hvordan kortlægningen alligevel kan bidrage til en mere nuanceret forståelse af salafisme i Danmark, samt fremlægger en model for forskellige typer af relationer mellem moskéer og salafisme. Modellen bruges dernæst til at drøfte, hvordan en fremtidig undersøgelse af salafistiske miljøers tilknytning til og brug af moskéer *kunne* tage sig ud. Artiklen diskuterer således både forståelsen af salafisme i en dansk/europæisk kontekst og de metodiske muligheder for en sådan konceptualisering.

Indledning

Da den seneste danske moskékortlægning blev gennemført i 2016-2017, indeholdt interviewguiden ingen spørgsmål om foreningernes teologiske ståsted. Det var vurderingen, at den slags information var for vanskelig at indsamle gennem et overblik-

Malik Larsen er cand.mag. i Religionsvidenskab fra Aarhus Universitet og fuldmægtig i Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme under Udlændinge- og Integrationsministeriet. I 2019 udgav han sammen med Lene Kühle bogen *Danmarks moskéer* (Aarhus Universitetsforlag).

Lene Kühle er professor MSO i religionssociologi ved Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet. Hendes forskning omhandler religiøs diversitet samt forholdet mellem religion, politik, ret og stat. I 2019 udgav hun sammen med Malik Larsen bogen *Danmarks moskéer* (Aarhus Universitetsforlag).

projekt, hvor vi typisk kun var på besøg i moskéen et par timer – eller måske endda bare havde 30 minutter over telefonen – og hvor mange af informanterne ifølge tidligere erfaringer kunne forventes blot at angive moskéens teologiske profil som moderat eller mainstream.¹ Af samme grund blev der heller ikke på nogen systematisk vis spurgt ind til salafisme, selvom nogle moskéer på eget initiativ proklamerede deres eget ståsted i opposition til denne.

Både forskning og den bredere interesse for salafisme har ofte haft fokus på, hvordan salafisme i Europa er et subkulturelt ungdomsfænomen i særlige miljøer, mens der har været mindre fokus på, hvordan salafisme skal ses i relation til og kontekst af bredere moskémiljøer (Kühle & Lindekilde 2010; Linge & Bangstad 2020; Hamid 2016; Adraoui 2020). I denne artikel undersøges det derfor, hvad det er muligt at sige om relationen mellem moskéer og salafisme i Danmark på baggrund af moskékortlægningen fra 2017. Dernæst præsenteres en model til typologisering af forskellige former for relationer mellem moskéer og salafisme, som til sidst anvendes til at diskutere, hvordan en hypotetisk undersøgelse af ovenstående kunne se ud i fremtiden.

Salafisme som et essentielt omtvistet begreb

Som introduktion til en undersøgelse vil der ofte blive fremsat en definition og dernæst en operationalisering af genstandsfeltet. En undersøgelse af relationen mellem moskéer og salafisme må således definere begge. Da vi andre steder har diskuteret definitionen af moskéer i en dansk kontekst, vil diskussionen her begrænse sig til sidstnævnte. En moské definerer vi som et sted, hvor der mindst én gang om ugen arrangeres offentlig muslimsk tidebøn (Kühle & Larsen 2019, 58). Hvad angår definitionen af salafisme, er det som fænomen kendt for at være notorisk svært at definere. Vi vil argumentere for, at salafisme udgør et eksempel på et *essentielt omtvistet begreb*, som en dansk oversættelse af filosofen W. B. Gallies “essentially contested concepts” kunne lyde (Laustsen & Ugilt 2015; Gallie 1956). Med udgangspunkt i politologen William E. Connollys anvendelse af Gallies teori (Connolly [1974] 1993) fremhæver Carsten Bagge Laustsen og Rasmus Ugilt, hvordan essentielt omtvistede begreber er kendetegnet ved tre aspekter – normativitet, kompleksitet og an-

¹ Fra Lene Kühles første kortlægning i 2004-2006 vidste vi, at mange moskéer – måske flertallet – formodentligt ikke ville have en tydelig teologisk profil. Vi risikerede derfor alt for ofte blot at få generiske svar som “Vi er muslimer, og vi følger islam”, uden at have mulighed for senere at kvalificere sådanne udtalelser gennem deltagerobservationer eller lignende. I tillæg samler mange moskéer mennesker med forskellige og modsatrettede både politiske og religiøse holdninger. I sådanne tilfælde ville det være lige så vanskeligt at placere den enkelte moské i en bestemt teologisk kategori – i hvert fald gennem dette projekts metode.

vendelse – som alle udfordrer en ensartet forståelse og brug af det pågældende begreb. Den normative udfordring består i, at begrebet bruges deskriptivt, uden at dets normative karakter anerkendes fuldt ud, hvormed distinktionen mellem det normative og deskriptive sløres. Den kompleksitetsmæssige udfordring viser sig ved, at forståelsen af begrebet i sig selv hviler på andre begreber, som i samme grad er omdiskuterede. I sidste ende medfører dette en udfordring i forhold til anvendelsen af begrebet, der på samme måde bliver genstand for en definitionskamp:

Problemet er med andre ord, at jo mere komplekse begreber bliver, jo vanskeligere bliver det at isolere en præcis neutral og testbar definition af dem [...]. Det er tilmed muligt, at begrebet spænder over så mange underbegreber, at nogle af dem kan være i direkte modstrid. Problemet er, at selve det, at man forsøger at indsnævre begrebet ved at operationalisere og komme med klare definitioner, kan være med til at åbne det op for yderligere kontesteringer. (Laustsen & Ugilt 2015, 372)

Flere af disse udfordringer har vist sig at være relevante i forhold til studiet af salafisme. Den normative udfordring gør sig for eksempel gældende i forhold til selvidentifikation blandt muslimer, hvor villigheden til at definere eget ståsted som salafistisk har svinget gennem årene i en dansk kontekst. I disse år er det de færreste, der ønsker at omtale sig selv som salafist, fordi man formodentligt er bevidst om de normative (og i dette tilfælde negative) konnotationer, der følger med en sådan beskrivelse. Udpegning af andre som påvirket af salafisme er mere almindeligt, men vil ligeledes ofte være ledsaget af distinkte normative holdninger til den udpegede og i øvrigt blive brugt ret forskelligt på tværs af muslimer. Det kan der være flere forklaringer på, hvoraf nogle vil være intramuslimske, heriblandt intern stigmatisering blandt muslimer, imens andre bunder i refleksioner i forhold til ekstern stigmatisering gennem den negative politiske fokus og sikkerhedsliggørelse, som salafismen har været genstand for i mange europæiske lande.

Salafisme – og ikke mindst den voldelige variant, jihadi-salafisme – har siden terrorangrebet på World Trade Center og Pentagon i USA den 11. september 2001 modtaget stigende opmærksomhed fra såvel politisk som akademisk hold (Roy 2007; Meijer 2013a). Ikke overraskende har også krydsfeltet imellem de to, policy-forskningen, både i Danmark og udlandet beskæf-

tiget sig med fænomenet, ligesom begrebet er blevet en del af forebyggelsesindsatsen i en række europæiske lande som Tyskland (BfV – Verfassungsschutz 2020), Holland (Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst 2015), Sverige (Ranstorp et al. 2018) og Danmark (Jensen & Østergaard 2011; SFI 2014; Københavns Kommune 2014; Ranstorp 2020). Selvom begrebet salafisme – modsat islamisme og ekstremisme – ikke hidtil har været en del af den nationale forebyggelsesterminologi i Danmark,² har Udlændinge- og Integrationsministeriet finansieret flere undersøgelser relateret til salafisme, heriblandt rapporterne “Ekstremistiske miljøer med salafi-grupperinger i fokus” (Jensen & Østergaard 2011) og “Antidemokratiske og ekstremistiske miljøer i Danmark” (SFI 2014) samt en igangværende undersøgelse af eventuelle udfordringer i Danmark relateret til salafisme og jihadi-salafisme.³

Salafismens negative konnotationer hænger desuden tæt sammen med, at den ofte sættes i forbindelse med andre negativt ladede og i sig selv definitionsmæssigt omdiskuterede begreber som for eksempel islamisme, radikal islam, jihadisme, ekstremisme og terrorisme. På denne baggrund kan det være vanskeligt at etablere en samtale om salafisme, hvor alle parter er enige om, hvordan begrebet skal anvendes, hvilket er en udfordring i relation til at studere fænomenet. Hertil kommer, at megen af den forskningslitteratur, som beskæftiger sig med teoretisering, definitioner og kategoriseringer af forskellige former for salafisme, tager sit udgangspunkt i salafistiske strømninger, organisationer og personer i den arabiske verden (Wiktorowicz 2006; Hegghammer 2013; Lacroix 2013; Wagemakers 2013a). Det er der intet overraskende ved, da salafismen historisk udspringer herfra og fortsat særligt forbindes med lande såsom Saudi-Arabien, Egypten, Tunesien og Jordan, men det medfører samtidig en række begrænsninger for den operationelle værdi af sådanne i en dansk kontekst, hvor den generelle organiseringsgrad er langt lavere og grænserne som resultat betydeligt mere flydende (Nesser 2013; Meijer 2013b; Wagemakers 2018). Klassiske prædikater som apolitisk, politisk og militant (Wiktorowicz 2006) risikerer dermed ofte at blive vanskelige at benytte på konkrete personer og grupperinger i Danmark.

Konsekvensen af at betragte salafisme som et essentielt omtvistet begreb bliver, at salafisme ikke lader sig indfange gennem en essentialistisk definition med en færdigudformet liste over elementer, som skal være til stede, før der er tale om salafisme.

2 Salafisme indgår eksempelvis hverken i “En fælles og tryk fremtid – forslag til en handlingsplan om forebyggelse af ekstremistiske holdninger og radikaliserings blandt unge” fra 2008, “Forebyggelse af radikaliserings og ekstremisme Regeringens handlingsplan” fra 2011 eller “Forebyggelse og bekæmpelse af ekstremisme og radikaliserings. National handleplan” fra 2016.

3 <https://www.berlingske.dk/danmark/nu-bliver-salafistiske-og-jihadistiske-miljoer-kulegravet-de-hoerer-ikke>

I stedet vil forskellige former for salafisme dele bestemte “familieligheder”; det vil sige indeholde forskellige kombinationer af en række elementer, hvoraf nogle vil være til stede i bestemte salafismetyper, men ikke andre. I forlængelse heraf må vanskelighederne ved at afgrænse, hvad begrebet henholdsvis omfatter og ikke omfatter, accepteres som et analytisk vilkår (Harrison 2006, 143-144). Det betyder i relation til salafisme, at det grundlæggende er svært at give et svar på, hvornår et fænomen er “tilstrækkeligt salafistisk” til, at man kan kalde det salafistisk. Komplexiteten forøges desuden af, at salafismen tilsyneladende har haft held med at inspirere langt bredere end blot salafistiske miljøer (Kühle 2020, 98), måske fordi den korresponderer med en række større samtidstendenser som globalisering og individualisering. Man kan på denne måde diskutere, om der er sket en form for “salafisering” af andre muslimske miljøer i Danmark og andre lande. Idéer, som at islam bør have det samme udtryk på tværs af tid og kontekst, og at den rette fortolkning er relativt lettilgængelig for alle gennem læsning af de mest grundlæggende islamiske kilder, kan fremstå tiltrækkende hos autoritets skeptiske generationer formet af spørgsmål som, hvorfor tyrkisk islam adskiller sig fra arabisk islam, der igen fremstår anderledes end pakistansk islam. Det betyder, at man ikke behøver at være salafist, fordi man er optaget af skriftlige henvisninger som belæg for sin religiøse praksis og desuden forholder sig skeptisk over for den kulturelle ramme, som ens forældre dyrker islam inden for (Sedgwick 2012, 60-61). Som andre har påpeget, tilbyder salafismen et stærkt arsenal i kampen mod status quo og etablerede magtstrukturer (Meijer 2013a, 13). Salafistisk sprogbrug kan som sådan også på et pragmatisk plan fremstå attraktivt, uden at man dermed køber ind på en lang række af de mere problematiske aspekter, som salafisme også er blevet sat i forbindelse med: intolerance, misogyni, antisemitisme, homofobi, antidemokratiske holdninger, social segregering, ekstremisme etc. (Sandberg et al. 2018, 107-108; Rantorp 2020, 10; Wagemakers 2013b; Hemmingsen 2012; Olsson 2020).

En undersøgelse af salafisme i en bredere dansk, muslimsk kontekst vil have mulighed for at præsentere sit svar på sådanne definitionsudfordringer, men denne artikel vil begrænse sig til at nævne et katalog af karakteristika, som i forskelligt omfang kan tænkes også at optræde hos salafistiske miljøer i Danmark. Med salafisme henviser vi derfor bredt set til en sunnimuslimsk

vækkelsesbevægelse med historiske rødder hos blandt andre reformisten Muhammad ibn Abd al-Wahhab, der i 1700-tallet levede i det nuværende Saudi-Arabien. Salafister prædiker typisk en personlig og gennemgribende tilbagevenden til islams primære tekstuelle kilder, Koranen og Hadith, med det formål at imitere de første generationer af muslimer (*al-salaf al-salih*), som man selv forstår dem, så tæt som muligt (Wagemakers 2016). Et sådant fokus betyder, at salafisme i forskelligt omfang ofte repræsenterer et puritansk og fortolkningsbogstaveligt opgør med de samlede pakker af fortolkningsstraditioner, som gennem tiderne har udkrystalliseret sig til de fire store retsskoler inden for sunniislam (Meijer 2013a, 3-4). Salafistisk sprogbrug centrerer sig gerne særligt omkring begreber som *tawhid* (monoteisme), *shirk* (afgudsdyrkelse) og *bid'a* (religiøs innovation), der i polemiske vendinger ofte bruges til at kritisere andre muslimske praksisser, heriblandt særligt sufismen (Wagemakers 2016). Salafister henviser dermed i vid udstrækning til almenislamske kilder og begreber, som deles med mange andre muslimer, men anvender til forskel fra andre muslimer eksempelvis deres forståelse af *tawhid*, *shirk* og *bid'a* i et opgør med de fortolkningsstraditioner, som flertallet af muslimer historisk har tilsluttet sig. Salafister har således af andre muslimer været kritiseret for en manglende tolerance over for andre tilgange til islam i deres bestræbelser på at rense religionen for, hvad der i deres øjne udgør uislamiske tilføjelser og praksisser.

Historisk kontekstualisering af salafisme i Danmark

Salafistisk aktivitet har været en del af de danske moskémiljøer siden i hvert fald begyndelsen af 1970'erne, hvor nogle af de første moskéer blev etableret i landet. En af de første moskéer i Danmark, Det Islamiske Kulturcenter i København, var en såkaldt ambassademoské, der blev oprettet og drevet med hjælp fra en række muslimske majoritetslandes ambassader såsom den egyptiske, marokkanske, libyske og saudiarabiske ambassade (Simonsen 1990, 80). En anden saudiarabisk aktør, som tidligt meldte sig på banen i forhold til danske muslimer, var missionsorganisationen Den Muslimske Verdensliga, der i 1974 etablerede både et kontor og en lille moské i København, ligesom man i årene efter bidrog økonomisk til, at muslimer andre

steder i Danmark kunne oprette moskéer (ibid., 106-107). Støtten fra Den Muslimske Verdensliga har desuden bestået af informations- og undervisningsmateriale samt aflønning af imamer i for eksempel København, Helsingør og Aarhus (ibid., 107-108). I midten af 2000'erne vurderedes det dog, at organisationens engagement og aktivitet i Danmark var faldet drastisk sammenlignet med tidligere (Kühle 2006, 98). Eksemplerne på saudiarabisk støtte til moskélokaler, undervisningsmateriale og imamlønninger eller udsending af gæstemamer er imidlertid fortsat helt frem til i dag.

På trods af denne lange historik er det alligevel først de senere år, at den danske forskningslitteratur er begyndt at beskæftige sig mere eksplicit med salafismen i kontekst af de bredere muslimske miljøer. I en række udgivelser om organiseret muslimsk liv i Danmark fra 2000'erne (Johansen 2002; Kühle 2006; Schmidt 2007) spiller begrebet ingen nævneværdig rolle – hvis salafisme overhovedet nævnes.⁴ I stedet fandt begrebet anvendelse i studier, der særligt interesserede sig for salafistiske miljøer i relation til temaer som radikaliserings, ekstremisme og jihadisme (Jensen 2006; Crone 2009; Hemmingsen 2010; Kühle & Lindekilde 2010; Jensen & Østergaard 2011; Jacobsen 2020). Det har medvirket til, at de beskrivelser, der findes om salafistiske miljøer i Danmark, som oftest er påvirket af denne specifikke vinkling frem for et bredere fokus. Den generelt beskedne viden om salafistiske miljøer i Danmark er dermed yderligere udfordret af, at denne viden primært knytter sig til de såkaldt radikale eller ekstreme ender af spektret på bekostning af et bredere overblik over salafismens tilstedeværelse og udvikling i Danmark. Vi efterlyser således flere studier af den gruppe af salafister, som for eksempel er blevet kaldt for "bløde salafister", og som efter alt at dømme har haft en tættere og mere sammenhængende historik med bestemte dele af de bredere danske moskémiljøer.⁵

Selvom denne artikel ikke forholder sig nærmere til intern differentiering blandt salafister, er det alligevel relevant at nævne, at de beskrivelser, der findes af salafistiske miljøer i Danmark, som konsekvens af ovenstående først og fremmest angår personer, grupper og miljøer, som har trukket tråde til jihadi-salafistiske sympatier og aktiviteter.⁶ Ser man nærmere på disse, fremstår deres tilknytning til moskéer desuden relativt forskelligt. Hvor nogle miljøer har haft en forholdsvis tæt tilknytning til bestemte moskéer, har andre først og fremmest fungeret uaf-

4 Omar Shahs beskrivelser af de muslimske ungdomsmiljøer som opdelt mellem salafister, Hizb ut-Tahrir, euromuslimere og sufier udgør en undtagelse (Shah 2004).

5 Selvom fokus er på de radikale salafistiske miljøer, interesserer Mikkel J. Hjelt sig i sin ph.d.-afhandling også for den bredere sociale kontekst, som hans interviewpersoner befinder sig – heriblandt deres forhold til og brug af moskéer (Hjelt 2020, 126-128).

6 Abu Talal var i kraft af sin tilknytning til gruppen al-Jama'a al-Islamiyya blandt andet mistænkt for delagtighed i mordet på den daværende egyptiske præsident Anwar al-Sadat i 1981. Said Mansours navn er dukket op i adskillelige europæiske terrorsager, og han blev i 2019 udvist til Marokko efter flere terrordomme. En betydelig del af udrejste personer fra Østjylland til konfliktzonen i Syrien og Irak i midten af 2010'erne har haft forbindelse til miljøet omkring Muslimsk Ungdomscenter. I Københavnsområdet udrejste ligeledes en del af ledelsen og miljøet omkring Kaldet til islam til samme konfliktzone.

hængigt af disse. Blandt førstnævnte er eksempelvis egyptiskfødte Talat Fuad Qassim – bedre kendt som Abu Talal – der i en årrække i 1990'erne var aktiv som prædikant i forskellige danske moskéer (Hemmingsen 2012, 33; Skjoldager 2009, 96). Et lignende eksempel er Boghandleren fra Brønshøj, Said Mansour, der ved siden af sin omfattende salafistiske medie- og forlagsvirksomhed ligeledes ledte studiekredse i en række danske moskéer omkring samme periode (Skjoldager 2009, 38-39, 179). Også den velkendte ungdomsorganisation Muslimsk Ungdomscenter (MUC) afholdt efter årtusindskiftet mange af deres aktiviteter i den såkaldte Grimhøjmoské i Aarhus, inden moskébestyrelsen valgte at sætte dem stolen for døren. Endnu et eksempel er prædikanten Abu Ahmed, der i 2000'erne en overgang afholdt undervisning i Taibamoskéen, men senere etablerede sit eget sted, Dawah Centeret (Skjoldager 2009, 179, 183, 189). Den senere famøse gruppe Kaldet til islam, som blandt andet blev kendt for deres udnævnelse af Tingbjerg nordvest for København som shariazone, udsprang af miljøet omkring Abu Ahmed, men fjernede sig gennem 2010'erne yderligere fra de etablerede moskémiljøer, hvor de i stigende grad ikke blev budt velkommen.

Forskningslitteraturen om salafisme har desuden fokuseret meget på teologi og enkeltpersoner (Wagemakers 2009; Meleagrou-Hitchens 2011; Nesser 2013; Hegghammer 2020), imens der generelt har manglet forskning i de sociale strukturer (Sedgwick 2012) og om "salafism-in-context" (Belhaj 2020) i Europa. Der har godt nok været forsket i egentlige salafi-moskéer (Shavit & Sprengler 2021), i sammenhængen mellem online jihadi-salafisme og offline salafi-organisationer og moskéer (Jacobsen 2016; Bangstad & Linge 2015) samt i, hvordan "almindelige" muslimer ser på ekstremisme, der i praksis ofte forbindes med jihadi-salafistiske organisationer som al-Qaeda og Islamisk Stat (Sandberg 2018). Hvad der derimod fortsat mangler, er et mere overordnet blik på salafismens generelle placering i forhold til de muslimske miljøer i europæiske lande, herunder særligt forbindelser til de brede moskémiljøer. Sindre Bangstad og Marius Linge beskrev i 2015 salafismens betydning i norske moskéer som på én og samme tid marginal og markant:

In Norway, Salafism has only very recently manifested itself by way of an institutionalised presence in a limited number of Norwegian mosques. Concerning da'wa,

however, current Salafi activism in the country expresses several patterns of continuity with the more established Norwegian Islamic landscape. (Bangstad & Linge 2015, 10)

I Danmark har Lene Kühle og Lasse Lindekilde i 2010 beskrevet, hvordan en række moskéer i Aarhus sammen med andre lokaliteter udgjorde det fysiske rum for udfoldelse af et ungdomsmiljø, hvor mange – men ikke alle – identificerede sig som salafistiske (Kühle & Lindekilde 2010). I Sverige har Simon Sorgenfrei beskrevet, hvordan personkredsen bag den svenske salafi-inspirerede hjemmeside islam.nu har været dygtig til at indsamle midler online til at kunne købe materialer, som så blev fordelt til gratis uddeling i moskéer, menigheder og rejsebureauer. Sorgenfrei beskriver således islam.nu som succesfulde i forhold til at “tap into other networks and other organisations’ core activities” (Sorgenfrei 2021, 14).

Disse glimtvis indblik i, hvordan salafisme og moskéer spiller sammen i Europa, mangler endnu at blive samlet til en overordnet tilgang, som forbinder tilstedeværelsen af egentlige salafi-moskéer med den vifte af mere eller mindre åbenlyse måder, som salafistisk orienterede personer og miljøer indgår i og bruger moskéer til alt imellem indadvendt samvær og udadvendt missionsarbejde. En sådan tilgang vil kunne fortælle os meget om, hvilken rolle salafisme spiller i konkrete europæiske lande. Et i denne sammenhæng interessant spørgsmål at stille er, hvad henholdsvis moskéer og salafistiske prædikanter hver især kan få ud af deres relation til hinanden. Salafister beskrives ofte som nogle, der ikke i samme grad som andre muslimske grupperinger organiserer sig, men i stedet foretrækker løsere forbundne netværk centreret omkring karismatiske figurer (Haykel 2013, 34). Samtidig beskrives moskéen af andre som “the cardinal place for Salafist sociality inasmuch as it is supposed to be the most immunized and the least contaminated” (Adraoui 2020, 81).

I kontrast til salafisternes mangel på formaliseret organisering fremstår moskéerne i Danmark fortsat som den organisatoriske ryggrad i de muslimske miljøer, men også samtidig som foreninger, der til tider kæmper med at engagere yngre generationer (Kühle & Larsen 2019b, 94-95). På papiret er der således grobund for en symbiotisk relation mellem moskéer og salafistiske prædikanter eller grupper, hvor moskéer stiller deres organisatoriske ramme til rådighed for, at de salafistiske prædikanter til gengæld aktiverer og engagerer næste generation af muslimer. Den ene parts svaghed opvejes dermed af den andens

styrke – og vice versa.

En sådan beskrivelse er naturligvis hel og aldeles funktionalistisk, uden skelen til indhold og religionspolitiske standpunkter. Når moskéer – også små provinsmoskéer – afviser tilbud fra salafistiske prædikanter, er det formodentligt netop ofte på baggrund af en oplevelse af værdimæssige uoverensstemmelser, men den underliggende funktionelle dynamik kan være med til at forklare tilfælde, hvor salafistiske prædikanter inviteres til at tale i moskéer, der måske ellers ikke ville dele talerens holdninger. I tillæg hertil skal man formodentligt ikke undervurdere betydningen af salafisters udseende. Imens langt skæg og ankelkorte kjortler uden tvivl skræmmer nogle muslimer væk, kan sådanne hypervisuelle, klassiske, islamiske symboler omvendt formodentligt lige såvel tiltrække andre, fordi udstrålingen fremstår så utvetydigt og emblematiske “islamisk” (Hamid 2013).

Moskékortlægningens tilgang og resultater

Inden artiklen beskriver, hvad moskékortlægningen fra 2017 kan bidrage med af viden om salafisme i Danmark, skal selve undersøgelsen præsenteres. Undersøgelsen har tidligere sporadisk været omtalt i *Tidsskrift for Islamforskning* (Kühle 2016; Kühle 2020b), men nogen egentlig præsentation af undersøgelsen og dens resultater har der ikke været tale om. Kortlægningen var en opfølgning på en tidligere kortlægning fra 2004-2006 (Kühle 2006), hvilket gav en unik mulighed for ikke blot at fremkalde et stilbillede af moskéerne i Danmark på det givne tidspunkt, men også at påpege udviklinger, som måtte have fundet sted imellem de to undersøgelser. Begge kortlægninger var af samme grund overvejende bygget op om det samme undersøgelsesdesign, der ikke inddrog teologi generelt eller salafisme specifikt.

I første omgang var ambitionen at finde frem til så mange af landets moskéer som muligt. Der fandtes og findes ikke andre offentlige opgørelser over moskéer i Danmark, så det bedste udgangspunkt for den nye undersøgelse var den bruttoliste, som den første kortlægning var nået frem til nogle år tidligere. Behovet for en ny kortlægning hvilede imidlertid i sagens natur på, at denne liste ikke længere var opdateret eller fyldestgørende, hvilket betød, at detektivarbejdet efter moskéer måtte igangsættes på ny. Når en moské var lokaliseret, typisk gennem sociale medier, nyhedsartikler i lokale dagblade eller interview

med andre moskéer, gjaldt det om at skaffe et interview med en repræsentant for moskéen, oftest en imam, formand eller besøgsansvarlig. Fysiske besøg i moskéen var at foretrække, da de bidrog med et langt bedre indtryk af stedet, men i cirka en tredjedel af tilfældene foregik interviewene over telefon af forskellige praktiske grunde. Der blev taget kontakt til alle cirka 170 identificerede moskéer, hvoraf det lykkedes at gennemføre interview med cirka 120, svarende til to tredjedele af den anslåede mosképopulation på daværende tidspunkt.⁷ I de resterende tilfælde ønskede moskéerne enten ikke at deltage, eller det var ikke muligt at få en interviewaftale i hus inden kortlægningens deadline.

Alle moskéer, der var villige til at stille op, blev spurgt ind til de samme grundlæggende spørgsmål om deres forening: Hvor når og hvor blev moskéen etableret? Ejede eller lejede man sine lokaler? Hvad hvilede moskéens økonomi på (medlemskontingenter, donationer fra brugere, donationer fra udlandet)? Hvilken etnisk baggrund havde moskéens brugere (tyrkisk, arabisk, somalisk, blandet etc.)? Hvilke(t) sprog prædikedes der på? Hvem var imam, og hvilken rolle havde denne/disse? Hvilke aktiviteter fandt sted i moskéen (religiøse, kulturelle og sociale)? Hvor mange bedende havde moskéen i hverdagen, til fredagsbønnen og til højtider? Var der plads til kvinder i moskéen, og hvilke aktiviteter havde disse? Hvilke relationer havde man til andre moskéer? Og meget andet.

Selve adgangen til at få en interviewaftale var ofte afhængig af den – i nogle tilfælde relativt tilfældige – repræsentant fra moskéen, som det var muligt at opstøve kontaktoplysningerne på gennem netværk eller onlinesøgninger. Indtrykket var derfor til tider, at et afslag i højere grad afspejlede denne enkeltpersons holdning til forskning eller frustration over islamdebatten end moskéen som et fællesskab. Det betyder, at nogle afslag om at deltage i undersøgelsen måske kunne være endt anderledes, hvis der var blevet etableret kontakt til andre i moskébestyrelsen. I nogle tilfælde – for eksempel i forbindelse med det somaliske miljø – var der dog markante mønstre i afslagene, hvorfor man ikke skal overdrive betydningen af ovenstående dynamik. Selvom vi i langt de fleste tilfælde interviewede personer, som var udvalgt af moskéen til at repræsentere den, er der ingen tvivl om, at en undersøgelse som denne, der bygger på interview med typisk ét medlem af moskéen, risikerer i et vist omfang at afspejle denne person og ikke moskéen samlet. De fleste af inter-

7 Vi har siden da løbende opdateret vores liste over moskéer, som i slutningen af 2021 indeholder cirka 190 moskéer.

view-guidens spørgsmål var dog af relativ faktuel karakter, der er mindre udsatte for personpåvirkning end mere holdningsbaserede spørgsmål.

Resultaterne fra den nye kortlægning blev i første omgang udgivet i rapporten "Moskéer i Danmark II" i 2017 (Kühle & Larsen 2017) og senere i mere omfattende format i bogen *Danmarks moskéer – Mangfoldighed og samspil* fra 2019 (Kühle & Larsen 2019b). Begge udgivelser kunne fortælle om markante udviklinger i moskémiljøerne i perioden mellem de to kortlægninger. Først og fremmest var selve antallet af moskéer steget med tæt på 50 pct. fra cirka 115 i 2006 til cirka 170 i 2017, hvilket i øvrigt var sammenfaldende med en tilsvarende procentvis stigning i samme periode i det anslåede antal af muslimer i Danmark (fra cirka 200.000 til cirka 300.000). Men derudover var der også sket en lang række kvalitative ændringer i moskéerne. Langt flere end tidligere (nu 60 pct.) havde haft held med at samle tilstrækkeligt med donationer sammen, primært blandt almindelige muslimer i Danmark (og måske europæiske nabolande), til at kunne købe deres egne lokaler og dermed forlade de usikkerheder og begrænsninger, som følger med at skulle leje sig ind hos andre.⁸ Der så også ud til at komme betydeligt flere i moskéerne end tidligere. Faktisk kunne noget tyde på, at der i 2017 kom dobbelt så mange til fredagsbøn i danske moskéer som i 2006, hvilket dermed oversteg den forøgelse, som man ellers kunne have forventet med 50 pct. flere muslimer i Danmark. Også på sprogsiden var der sket ændringer. I 2006 var der kun ganske få moskéer (måske omkring ti), som regelmæssigt havde delvise eller hele prædikener på dansk, mens sådanne moskéer i 2017 udgjorde omkring hver tredje af de nu 170 moskéer. I tillæg læste yderligere en tredjedel af moskéerne nu almindeligvis en dansk oversættelse af prædikenen op, efter imamen havde holdt denne på for eksempel tyrkisk, arabisk eller urdu. Sidst men ikke mindst havde kvinderne nu i højere grad fået/taget deres plads i moskéerne. En kombination af tradition for kønsopdeling i moskéer, forskellige religiøse påbud for mænd og kvinder i forhold til at deltage i moskélivet og begrænsede fysiske rammer som konsekvens af dårlig økonomi har betydet, at kvinder både tidligere og den dag i dag generelt er mindre synlige og aktive i moskéerne end mænd.⁹ Kortlægningen i 2017 viste dog, at det i dag er mere almindeligt, at en del af moskéen er indrettet til kvinders brug, ligesom der er flere aktiviteter for og af kvinder.

Samtidig med at moskémiljøerne havde set markante udvik-

8 Donationer fra udenlandske organisationer var tilsyneladende en sjældenhed. De fleste konkrete eksempler på sådanne har allerede været omtalt i den offentlige debat, ligesom vi har skrevet om emnet i andre sammenhænge (Kühle & Larsen 2019a; Kühle 2021).

9 Generelt fastholdes kønsopdelingen i moskéerne den dag i dag, både i forbindelse med bøn, undervisning og sociale arrangementer. Med forskellige religiøse påbud tænkes der på, at mænd som udgangspunkt er påbudt at deltage ved fredagsbønnen, mens det ikke gælder kvinder.

linger, var der også en række områder, hvor udviklingen syntes mindre iøjnefaldende. Da de første muslimske foreninger og moskéer blev etableret i Danmark i 1960'erne og 1970'erne, var det som oftest i form af nationale, etniske og kulturelle fællesskaber (Simonsen 1990, 15). Man etablerede således for eksempel de tyrkiske, arabiske og pakistanske foreninger parallelt med hinanden, og denne oprindelige organisering slår overvejende fortsat igennem i de muslimske miljøer. Selvom der ganske vist i dag er flere multietniske moskéer og muslimske paraplyorganisationer end tidligere, fremstår de danske moskéer fortsat som relativt lette at opdele i eksempelvis det tyrkiske, arabiske, somaliske, pakistanske og bosniske diasporamiljø. Mange af de grundlæggende karakteristika, som der blev spurgt ind til, kunne i øvrigt ses i lyset af de etniske skillelinjer i moskémiljøerne. Hvor det for eksempel gjaldt for langt størstedelen af de tyrkiske og pakistanske moskéer, at man her ejede sine egne lokaler, var det relativt mere sjældent blandt arabiske og somaliske moskéer. Til gengæld var de arabiske og somaliske moskéer langt mere tilbøjelige end de tyrkiske og bosniske moskéer til at anvende dansk som prædikesprog – et forhold, der igen hang sammen med tyrkiske og bosniske moskéers hyppige brug af imamer på visum fra udlandet. De arabiske og pakistanske moskéer var typisk de største målt på deltagerantal, mens de somaliske og bosniske i gennemsnit var blandt de mindste foreninger.

Hvad kan kortlægningen lære os om "salafistiske moskéer"?

10 Se for eksempel Shah 2004; Kühle 2006; Kühle & Lindekilde 2010; Jensen & Østergaard 2011; Mathiasen 2012 – samt journalistiske værker og nyhedsartikler som Sheikh 2015, "Vil lave Grimhøjmoskeen om til et fuldkomment islamisk forkyndelsescenter" (Berlingske 24.07.2020) og "Danskere blev dræbt af amerikansk drone" (Politiken 20.12.2015).

11 Masjid Quba findes fortsat i form af, at de små lokaler stadig benyttes som moské. Til gengæld virker det, som om lokalerne anvendes af en anden menighed i dag, hvorfor vi i denne sammenhæng regner den for nedlagt.

Selvom salafisme ikke indgik som en systematisk del af moské-kortlægningen, blev emnet alligevel adresseret kort i bogen *Danmarks moskéer* (Kühle & Larsen 2019b, 222-224), ligesom både forskning og den offentlige debat igennem tiden har peget på bestemte moskémiljøer som salafistiske.¹⁰ I et bidrag til konferencerapporten *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism* fra 2020 nævner Lene Kühle en række af disse moskéer (Kühle 2020a), hvoraf vi i moské-kortlægningen gennemførte interview med de første fem: Taibamoskéen, Det Islamiske Kulturcenter, Den Muslimske Sammenslutning (Grimhøjmoskéen), Det Islamiske Trossamfund på Fyn, Aalborgmoskéen, Det Islamiske Trossamfund, Masjid Tawhid, Masjid al-Iman, Masjid Furkan samt to nu nedlagte moskéer, Masjid Quba og Masjid al-

Furqan.¹¹ Alle moskéer ligger eller lå i det storkøbenhavnske område, undtagen Den Muslimske Sammenslutning i Aarhus, Det Islamiske Trossamfund på Fyn i Odense og Aalborgmoskéen.

De fem moskéer, som der blev gennemført interview med, har været sat i forbindelse med salafisme af forskellige grunde. For nogles vedkommende har der været tale om organisatoriske og/eller økonomiske forbindelser til nationalstater, hvor salafismen er den dominerende trosretning. For andres vedkommende har bestyrelsesmedlemmer offentligt meldt ud i for eksempel avisartikler, at de opfatter deres moské som salafistisk. I andre tilfælde har det handlet om, at velkendte salafistiske prædikanter eller grupper på jævnlig basis har prædikeret eller undervist i moskéen. Og i andre eksempler igen er navnet på bestemte moskéer dukket op som lokationer i forbindelse med mønstre for udrejste til konflikten i Syrien eller konkrete terror-sager i Danmark, som de pågældende personer har haft en tilknytning til. Disse forskelle illustrerer imidlertid tydeligt behovet for en mere systematisk måde at tale om relationer mellem moskéer og salafisme, hvilket netop er formålet med denne artikels senere præsentation af en typologi.

Hvis man på baggrund af kortlægningens indsamling af faktiske informationer skal sige noget om, hvad der kendetegner de omtalte fem moskéer, ville billedet være meget klart. Den idealtypiske moské, der er blevet forbundet med det salafistiske miljø i Danmark, er en relativt stor moské fra det arabiske miljø med en samtidig etnisk bred diversitet blandt moskéens brugere. Den er beliggende i en af landets største byer og har én eller flere relativt bredt (aner)kendte imamer tilknyttet. Moskéen ejer sine egne lokaler, der til forskel fra andre moskéer kan være erhvervet ved hjælp af udenlandske donationer. Dansk som prædike- og undervisningssprog fylder relativt meget, ligesom kvinder og unge spiller en aktiv rolle i moskélivet. Som referencpunkt kan man til sammenligning sige, at den gennemsnitlige moské i Danmark er en lille eller mellemstor, etnisk homogen moské med én eller flere imamer, der kun er kendt i den respektive moské. Moskéen lejer ofte sine lokaler, da man endnu ikke har haft økonomi til at købe sit eget sted. Dansk som prædike- og undervisningssprog fylder ikke meget, hvis noget overhovedet, og kvinder og unge spiller en lille eller ingen aktiv rolle i moskélivet. Man kan således udlede, at de fem moskéer med relationer til salafistiske miljøer placerer sig blandt en fortrap af foreninger, når det kommer til de væsentligste udviklinger i mo-

skémiljøerne såsom ejerskab af lokaler, en multietnisk bruger-sammensætning, dansk som prædikesprog og kvinders øgede deltagelse. Dette har formodentligt haft en betydning for salafismens tilsyneladende popularitet blandt yngre generationer af muslimer født og opvokset i Europa (Hamid 2013, 388).

Ovenstående beskrivelse af fællestræk blandt moskéer med relation til salafistiske miljøer kan dog siges kun at udgøre en del af sandheden, hvis øvelsen udvides til også at inkludere de moskéer, som kortlægningen ikke gennemførte interview med. I disse tilfælde er vores kendskab til de enkelte moskéer naturligvis mere overfladisk, om end det stadig er muligt at danne sig et indtryk gennem andre moskéers beskrivelser såvel som gennem tilgængelige informationer online, for eksempel moskéernes egne facebooksider. Inddrages disse, relativiseres det meget klare billede fra tidligere på nogle parametre. Der er fortsat tale om en markant overvægt af arabiske moskéer, men derudover også både en somalisk og en tyrkisk moské.¹² To af de måske tydeligste eksempler på moskéer forbundet med salafisme, de nu nedlagte Masjid Quba og Masjid al-Furqan, repræsenterede desuden en særlig type af moskéer, som der med årene er kommet flere af i Danmark, nemlig de reelt multietniske moskéer. Med multietniske moskéer menes der moskéer, som ikke bare har en etnisk bred brugersammensætning – som i mange store, arabiske moskéer – men hvor også moskéledelsen består af muslimer med mange forskellige etniske baggrunde. Sådanne moskéer, som gerne er etableret af muslimer født og/eller opvokset i Danmark, transcenderer dermed de etniske miljøer, som flertallet af moskéerne ellers almindeligvis kan placeres i. Den gennemsnitlige størrelse af moskéerne, som er blevet sat i forbindelse med salafisme, formindskes også markant fra at være blandt landets absolut største til også at inkludere mellemstore og små moskéer. Den geografiske placering omkring landets største byer forbliver derimod umiddelbart uændret, ligesom dansk som prædike- og undervisningssprog fortsat er mere fremtrædende end i den gennemsnitlige moské, dog yderligere forstærket til at være udelukkende på dansk i de multietniske moskéer.

Sådanne beskrivelser formår i sagens natur kun at kradse lidt i overfladen af disse foreninger. Vi bliver ikke meget klogere på, hvornår noget er “tilstrækkeligt salafistisk” til, at det med rette kan kaldes for salafisme, hvilken form for salafisme der i så fald er til stede i en bestemt moské, eller hvilke interne dynamikker

12 At det særligt er de arabiske og somaliske miljøer, som står frem, er ikke nyt. I Lene Kühle og Lasse Lindekildes rapport fra 2010 om de radikale miljøer i Aarhus, som i et vist omfang overlapper med det bredere salafistiske miljø, tales der således om det arabisk-somaliske-konvertitmiljø (Kühle & Lindekilde 2010).

der gør sig gældende mellem moskéens såkaldt salafistiske elementer og fløje, der repræsenterer en anden tilgang. Hvordan skal man for eksempel tolke det, hvis en moské fra tid til anden benytter sig af salafistiske prædikanter? Gør det stedet til en salafistisk moské? Formodentligt ikke, hvis besøgene ikke indgår som en del af flere indikatorer på, at salafisme spiller en rolle i netop denne moské, da man bør forholde sig varsomt til per automatik at sætte lighedstegn mellem relation og indflydelse.

Typer af relationer mellem moskéer og salafisme

I sit bidrag til den førømtalte konferencerapport lagde Lene Kühle fundamentet til en typologi for skelnen mellem forskellige relationer mellem moskéer og salafisme (Kühle 2020a), som

STÆRK RELATION	1	Moské, som eksplicit profilerer sig som et salafistisk sted, ligesom brugernes fællesskab bygger på denne udtalt salafistiske profil.
	2	Moské med en implicit salafistisk profil, idet størstedelen af moskéens ledelse (primære prædikanter, formand eller flertallet af bestyrelsesmedlemmerne) kan identificeres som salafister, selvom moskéen også benyttes af andre end salafister.
NOGEN RELATION	3	Moské uden en salafistisk profil, men hvor salafistiske prædikanter, bestyrelsesmedlemmer eller aktiviteter indgår som en integreret del af moskéens liv på lige fod med andre orienteringer, dog uden dermed at tegne moskéens profil selvstændigt.
	4	Moské uden en salafistisk profil, men som mere eller mindre ubevidst lægger lokaler til salafistiske aktiviteter. Der kan for eksempel være tale om små, selvbestaltede studiegrupper, som moskéledelsen ikke kender til.
INGEN RELATION	5	Moské uden salafistiske prædikanter, bestyrelsesmedlemmer eller aktiviteter, og som heller ikke i praksis forholder sig til salafisme.
	6	Moské uden salafistiske prædikanter, bestyrelsesmedlemmer eller aktiviteter, men som profilerer sig eksplicit i opposition til salafisme.

Tabel 1 Typologi over relationer mellem moskéer og salafisme.

vi i denne artikel har forfinet og udbygget. Overordnet er typologien tænkt som et spektrum, hvor en moské enten kan have en *stærk relation* til salafisme ved at have en salafistisk profil som sådan (type 1 og 2), have *nogen relation* til salafisme ved at salafisme indgår som en integreret del af moskélivet i samspil med andre tilgange (type 3 og 4), eller have *ingen relation* til salafisme (type 5 og 6).

I og med salafisme både benyttes som en ekstern analytisk og intern religiøs betegnelse – jævnfør distinktionen mellem etiske og emiske perspektiver – samt er et politiseret og kontroversielt begreb, skal det understreges, at kategorisering ifølge modellen som udgangspunkt bygger på en ekstern analytisk identificering: I hvilken grad kan man ud fra den tidligere angivne definition af salafisme (eller en alternativ) observere salafistisk tilstedeværelse i en moské? Distinktionen imellem type 1 og 2 i modellen hviler dog i et vist omfang på selvidentifikation, idet den stærkeste relation imellem salafisme og en moské ifølge modellen er de tilfælde, hvor en moské som organisation eksplicit profilerer sig som salafistisk udadtil, i sammenhæng med at moskéens samlede fællesskab hviler på denne udtalte identitet. I sådanne sjældne tilfælde er det dog vanskeligt at forestille sig, at der skulle være en uoverensstemmelse mellem den eksterne analytiske og den internt religiøse vurdering, hvormed denne nuancering ikke udfordrer operationaliseringsmulighederne for modellen.

Idet vi i moskékortlægningen ikke forholdt os specifikt til salafisme, er det på baggrund af denne vanskeligt at komme med nogen klar vurdering af, hvilke tendenser der ville gøre sig gældende i forhold til danske moskéer bredt set. Vi fandt dog ingen moskéer, der på daværende tidspunkt eksplicit positionerede sig som salafistiske, og hvor alle brugere delte et salafistisk standpunkt (type 1), selvom vi har set sådanne – typisk meget små – moskéer tidligere i form af for eksempel Masjid al-Furqan og Masjid Quba (Kühle 2020a, 97). Emnet salafisme blev kun på eget initiativ bragt på banen af nogle få moskéer, der ønskede eksplicit at tage afstand fra en sådan fortolkning (type 6). De fleste moskéer vil derfor formodentligt placere sig et sted imellem disse to yderpoler, heriblandt en betragtelig del i type 4 og 5. For så vidt angår de fem tidligere nævnte moskéer, som vi i kortlægningen gennemførte interview med, er det vores umiddelbare vurdering, at Den Muslimske Sammenslutning (Grimhøjmoskéen) og Taibamoskéen vil kunne placeres i type 2, mens Det

Islamiske Kulturcenter, Det Islamiske Trossamfund på Fyn og Aalborgmoskéen formodentligt ville ende i type 3.

Som beskrevet i forrige afsnit er der med disse fem moskéer alle tale om primært arabiske moskéer, hvilket tegner et ganske tydeligt billede. En hypotese kunne dog være, at jo mere subtil og flertydig relationen mellem moské og salafisme bliver – det vil sige jo længere ned i tabellen, vi kommer – jo mere etnisk diverse sammenhænge vil indgå i listen over relevante moskéer. Det samme kan siges at gælde for moskéer af type 1, der – hvis vi skal tage udgangspunkt i tidligere kendte eksempler – måske nok har haft en forbindelse til det arabiske miljø, men derudover har fremstået langt mere multietniske end den gængse arabiske moské. Hypotesen vil dog formodentligt møde en mur i forhold til størstedelen af de tyrkiske og pakistanske moskéer, der religionspolitisk repræsenterer andre, ofte modsatrettede, strømninger i kombination med at have et organisatorisk stramt greb om aktiviteter i sine lokaler, der efterlader ringere muligheder for salafistiske aktiviteter.

Hvordan kunne en fremtidig undersøgelse se ud?

Som en afsluttende bemærkning vil artiklen stille spørgsmålet, hvordan en undersøgelse af forbindelserne mellem danske moskéer og salafisme kunne tage sig ud, i tilfælde af at man ville gennemføre en sådan. Hvilke indikatorer ville man gennem en sociologisk tilgang kunne indfange? Selvom det tidligere i artiklen er blevet påpeget, hvor vanskeligt det kan være at definere salafisme i det konkrete, vil dette afsnit præsentere et forsigtigt bud på, hvordan “salafisme i kontekst” kan undersøges i en svagt defineret kontekst som den danske.

En gedigen undersøgelse vil for det første formodentlig kræve en kombination af forskellige metoder og datatyper. Informationskvaliteten fra interview er vanskelig at komme udenom, men derudover må man forvente at skulle inddrage deltagerobservation, online feltarbejde og for eksempel prædikemateriale. En bredspektret metodik vil bidrage til et mere dybdegående indblik i den levede religion og de aktiviteter, som finder sted i den enkelte moské. I mange moskéer vil det være omsonst at stille teologisk spidsfindige spørgsmål for at afdække religionspolitiske positioner, da mange især mindre moskéer i provinsen ikke har nogen distinkt teologisk profil, men først og fremmest

bruges som rum for rituel udfoldelse og socialt samvær. Det udelukker naturligvis ikke, at der er mange andre – måske særligt større – moskéer, hvor man i hvert fald hos ledelsen ville kunne genkende bestemte positioner, hvis man spurgte fokuseret ind til sådanne.

Havde man tilstrækkeligt med tid og midler til at kontakte samtlige moskéer igen, ville en sådan tilgang indlysende kunne føre til det mest udtømmende resultat. Men man kunne også gribe det mere begrænset an ved at fokusere på de miljøer, som man kunne forvente havde en relation til salafisme. Ved sådan en tilgang kunne målet i første omgang være at finde frem til de mest centrale og aktive salafistiske prædikanter i Danmark, for dernæst at danne sig et overblik over, hvilke moskéer og miljøer de frekventerer. Den slags information kan i vid udstrækning tilvejebringes gennem feltarbejde på sociale medier som Facebook, YouTube og Instagram i kombination med samtaler med aktive personer i fortrinsvis de arabiske og somaliske miljøer.

Ovenstående indledende øvelser giver dog først og fremmest et indblik i, hvor salafistiske prædikanter og miljøerne omkring dem er aktive, og i mindre grad viden om, hvordan deres tilstedeværelse modtages, opfattes og “smitter af på” moskéernes ledelse og brugere. I et forsøg på at afkode eventuelle salafistiske påvirkninger kunne man passende stille en række spørgsmål til det levede liv i den enkelte moské. Man kunne således spørge ind til, hvilke islamiske lærde man introducerer – måske særligt voksne – til. Tegner der sig i svaret et mønster af navne på lærde, som internationalt er en velkendt del af salafistiske miljøers curriculum, såsom Ibn Taymiyyah, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Muhammad Nasiruddin al-Albani og Sayyid Qutb, ville det pege i retningen af en salafistisk orientering (Meijer 2013a; Wagemakers 2020). Brugen af velkendte, udenlandske salafistiske prædikanter, typisk fra Golflandene, Storbritannien eller Nordamerika, vil også kunne fungere som en interessant variabel (Linge & Bangstad 2020, 23-25). I det omfang det var muligt at udføre deltagerobservation i undervisningen, kunne man med fordel lytte efter, i hvilken grad der undervises ved hjælp af et salafistisk vokabular med et udpræget fokus på og brug af begreber som *tawhid* (monoteisme), *shirk* (afgudsdyrkelse), *bid'a* (religiøs innovation) og *kuffar* (vantro) med henblik på at lutre muslimsk liv fra urene påvirkninger (Haykel 2013). Salafister har desuden ofte et stærkt fokus på *da'wa* (mission), så et markant element af dette i en moské kan erfaringsmæssigt også indikere

en vis salafistisk påvirkning (Bangstad & Linge 2015).

Det vil ligeledes være interessant at se nærmere på tilgangen til ritualer og fejring. Har moskéen for eksempel i sommermånederne slået dagens to sidste tidebønner sammen for at undgå, at de lyse, nordiske nætter resulterer i, at bedende kun undes ganske få timers søvn fra dagens sidste bøn omkring midnat til næste dags første bøn inden solopgang? En sådan pragmatisme omkring tilbedelsen af Gud vil ikke være acceptabel for alle salafister. Og hvordan forholder man sig til *mawlid*, fejringen af profetens fødselsdag? Et emne, som salafister er notorisk kendt for deres aversioner imod (Kühle 2020a, 96). I fald en moské hverken har slået de to sidste tidebønner sammen eller fejrer *mawlid*, kan man naturligvis ikke slutte til salafistisk påvirkning, da bevæggrundene kan være mange andre, men tilstedeværelsen af begge dele vil umiddelbart tale imod omfanget af salafistisk påvirkning. Salafismen er desuden ofte blevet beskrevet ved dens forbehold over for de fire traditionelle retsskoler, hvad end et sådan forbehold indebærer total forkastelse eller en søgen efter “det stærkeste bevis” iblandt dem (Hamid 2016, 54-55; Ranstorp 2020, 8-9). Det ville således være oplagt at spørge ind til, om for eksempel moskéens imam rådgiver ud fra en bestemt retsskole, eller hvilken metodik, han bruger. Skulle han svare, at man ikke følger en bestemt retsskole i moskéen, må man naturligvis spørge nærmere ind til, hvad baggrunden for dette er. Salafistisk orientering er blandt de mulige forklaringer, men det samme gælder pragmatiske forklaringer om, at man “bare” forsøger at følge islam, eller at en heterogen bruger sammensætning har afkrævet en mere eklektisk tilgang. I alle tilfælde vil der være brug for en samlet vurdering. Virkninger kan som bekendt have mange simultane årsager, og man bør derfor også være varsom med at slutte fra for eksempel brugen af bestemte lærde og særlige teologiske begreber til entydig salafistisk orientering.

Konklusion

Vi har i denne artikel vist, hvordan en tidligere kortlægning af moskéer i Danmark kan bidrage til forståelsen af relationer mellem moskéer og salafisme, selvom salafisme ikke var en integreret del af undersøgelsen. På baggrund af dette præsenteres en typologisering, der kan bidrage til at synliggøre de forskellige

måder, som salafistiske miljøer kan interagere med moskéer i en europæisk kontekst. Gradueringen af former for kontakt kan tænkes som en støtte til diskussioner om, hvad der menes med beskrivelser af bestemte moskéer som salafistiske, da sådanne kan dække over vidt forskellige virkeligheder. Sidst i artiklen reflekterede vi over, hvordan man – i fald man ønskede at gennemføre en mere systematisk undersøgelse af “salafisme i kontekst” – kunne gribe en sådan opgave an i en svagt defineret og flydende dansk kontekst. Her fandt vi, at en undersøgelse ville kræve en bredspektret metode, som inddrager forskellige former for data (interview, deltagerobservation, digitalt feltarbejde), for at sikre et tilstrækkeligt kendskab til de enkelte moskéers faktiske aktiviteter.

Abstract

Despite academic as well as public and political interest in Salafism has been growing in recent years, studies on how Salafi milieus interact with broader Muslim communities, including mosques, are still largely missing. For several methodological reasons, also the latest mapping of Danish mosques from 2017 did not include theological positions such as Salafi orientation etc. (Kühle & Larsen 2017; Kühle & Larsen 2019). In this article, however, we reflect upon how this general mapping of mosques is still able to contribute to a more nuanced understanding of Salafism in Denmark and present a model for different types of relationships between mosques and Salafism. Towards the end, this model is then used to discuss what aspects a future study of Salafi milieu’s affiliation with and use of mosques *could* focus on. This article, consequently, both discusses the understanding of Salafism in a Danish/European context as well as methodological opportunities of such conceptualizations.

Bibliografi

Adraoui, Mohamed-Ali. 2020. *Salafism Goes Global*. Oxford: Oxford University Press.
Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst. 2015. “Salafisme

in Nederland: diversiteit en dynamiek.” <https://www.aivd.nl/documenten/publicaties/2015/09/23/salafisme-in-nederland-diversiteit-en-dynamiek>
Bangstad, Sindre & Marius Linge. 2015. “‘Da’ wa is Our Identity’ – Salafism and IslamNet’s

- Rationales for Action in a Norwegian Context.” In *Journal of Muslims in Europe* 4 (2): 174-196.
- Belhaj, Abdessamad. 2020. “Review of *Contemporary Puritan Salafism: A Swedish Case Study* by Susanne Olsson.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 31 (1): 126-128.
- BfV – Verfassungsschutz. 2020. “Salafism in Germany – Proselytizing efforts and jihad.” In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Connolly, William E. 1993. *The Terms of Political Discourse*. Oxford: Blackwell Publishing Inc.
- Crone, Manni. 2009. “Den saudiske forbindelse: Islamisme, salafisme og jihadisme på nordlige breddegrader.” In Tonny Brems Knudsen, Jørgen Dige Pedersen og Georg Sørensen (ed.): *Danmark og de fremmede. Om mødet med den arabisk-muslimske verden*. Aarhus: Academica.
- Gallie, Walter Bryce. 1955-1956. “Essentially contested concepts.” In *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167-198.
- Hamid, Sadek. 2013. “The Attraction of ‘Authentic’ Islam: Salafism and British Muslim Youth.” In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Hamid, Sadek. 2016. *Sufis, Salafis, and Islamists. The Contested Ground of British Islamic Activism*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Harrison, Victoria S. 2006. “The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Cultural World.” In *International Journal for Philosophy of Religion* 59: 133-152.
- Haykel, Bernard. 2013. “On the Nature of Salafi Thought and Action.” In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Hegghammer, Thomas. 2013. “Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism.” In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Hegghammer, Thomas. 2020. *The Caravan. Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hemmingsen, Ann-Sophie. 2010. *The Attractions of Jihadism: An Identity Approach to Three Danish Terrorism Cases and the Gallery of Characters around Them*. København: Københavns Universitet.
- Hemmingsen, Ann-Sophie. 2012. *Anti-demokratiske og voldsfremmende miljøer i Danmark, som bekender sig til islamistisk ideologi: Hvad ved vi?* København: Dansk Institut for Internationale Studier.
- Hjelt, Mikkel J. 2020. *The Radical Milieu: A Socio-Ecological Analysis of Salafist Radicalization in Aarhus, 2007-17*. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Jacobsen, Sara Jul. 2016. ““Mother”, “martyr wife” or “mujahida”: the Muslim woman in Danish online jihadi Salafism. A study of the assigned role of the Muslim woman in online jihadi communication.” In *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1): 165-187.
- Jacobsen, Sara Jul. 2020. *Kvindespecifik jihadpropaganda – Subjektspositioner, motiveringsnarrativer og mobiliseringspotentiale: En undersøgelse af diskursive praksisser, materialitet og følelser i dansk online jihadi-salafisme*. Roskilde: Roskilde Universitet.
- Jensen, Michael Taarnby. 2006. *Jihad in Denmark*. København: Dansk Institut for Internationale Studier.
- Jensen, Tina Gudrun & Kate Østergaard. 2011. *Ekstremistiske miljøer med salafi-grupperinger i fokus*. København: Københavns Universitet og SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Johansen, Karen-Lise. 2002. *Muslimske stemmer*. København: Akademisk Forlag.
- Kühle, Lene. 2006. *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Forlaget Unvers.
- Kühle, Lene & Lasse Lindekilde. 2010. *Radicalization among young Muslims in Aarhus*. Aarhus: The Centre for Studies in Islamism and Radicalisation & Department of Political Science, Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene. 2016. “Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt.” In *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1): 102-116.
- Kühle, Lene & Malik Larsen. 2017. *Moskéer i Danmark II – En ny kortlægning af danske moskéer og muslimske bedesteder*. Aarhus: Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet.
- Kühle, Lene & Malik Larsen. 2019a. “Finansiering af moskéer i Danmark.” In *Kristeligt Dagblad*. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/finansiering-af-moskeer-i-danmark>
- Kühle, Lene & Malik Larsen. 2019b. *Danmarks moskéer – Mangfoldighed og samspil*. Aarhus: Aarhus

- Universitetsforlag.
- Kühle, Lene. 2020a. "Salafist Environments and Mosques in Denmark." In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Kühle, Lene. 2020b. "Forskeren og journalisten krydser klinger: Når modvilje bliver til modspil." In *Tidsskrift for islamforskning* 14 (1): 111-149.
- Kühle, Lene. 2021. "Den der betaler musikken: En moskehistorie." In Marie Vejrup Nielsen & Henrik Reintoft Christensen (ed.): *Religion i Danmark 2020*. Aarhus: Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet.
- Københavns Kommune. 2014. "Hvad er salafisme?" København: Københavns Kommune. <https://www.kk.dk/indhold/nyheder-o>
- Lacroix, Stéphane. 2013. "Between Revolution and Apoliticism." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Laustsen, Carsten Bagge & Rasmus Ugilt. 2015. "Kampen om terrorbegrebet." In *Politica* 47 (3): 366-385.
- Linge, Marius & Sindre Bangstad. 2020. *Salafisme i Norge. Historien om Islam Net og Profetens Ummah*. Oslo: Minotenk og Frekk Forlag.
- Mathiasen, Andreas Lysholt. 2012. "Ummaen, ungdommen og fordringen om enhed og reform: En analyse af den arabiske fredagskhatba i Det Islamiske Trossamfund." In *Tidsskrift for Islamforskning* 6 (1): 83-105.
- Meijer, Roel. 2013a. "Introduction." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Meijer, Roel. 2013b. "Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Meleagrou-Hitchens, Alexander. 2011. *As American as Apple Pie: How Anwar al-Awlaki Became the Face of Western Jihad*. London: The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence.
- Nesser, Petter. 2013. "Abu Qatada and Palestine." In *Welt des Islams* 53 (3-4): 416-448.
- Olsson, Susanne. 2020. "Different Types of Salafism: On Creed and Deed." In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Ranstorp, Magnus, Filip Ahlin, Peder Hyllengren & Magnus Normark. 2018. *Mellan salafism och salafistisk jihadism: Påverkan mot och utmaningar för det svenska samhället*. Stockholm: Försvarshögskolan.
- Ranstorp, Magnus. 2020. "Introduction." In Magnus Ranstorp (ed.): *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*. København: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Roy, Olivier. 2007. "Islamic Terrorist Radicalisation in Europe." In Samir Amghar et al. (ed.): *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*.
- Sandberg, Sveinung, Jan C. Andersen, Tiffany L.U. Gasser, Marius Linge, Idil A.A. Mohamed, Samah A. Shokr & Sébastien Tutenges. 2018. *Unge muslimske stemmer. Om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden*. Uppsala: Universitetstryckeriet.
- Sedgwick, Mark. 2012. "Salafism, the Social, and the Global Resurgence of Religion." In *Comparative Islamic Studies* 8: 57-69.
- SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd. 2014. *Antidemokratiske og ekstremistiske miljøer i Danmark: En kortlægning*. København: SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Shah, Omar. 2004. "Muslimsk Ungdom, tradition og modernitet." In Lena Larsen & Lissi Rasmussen (ed.): *Islam, kristendom og det moderne*. København: Tiderne skifter.
- Shavit, Uriya & Fabian Spengler. 2021. "How Radical is Birmingham's Salafi Mosque?" In *Democracy and Security*: 1-28.
- Sheikh, Jakob. 2015. *Danmarks børn i hellig krig*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Simonsen, Jørgen Bæk. 1990. *Islam i Danmark*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Skjoldager, Morten. 2009. *Truslen indefra. De danske terrorister* (e-pub). København: Lindhardt og Ringhof.
- Sorgenfrei, Simon. 2021. "Crowdfunding Salafism Crowdfunding as a Salafi Missionising Method." In *Religions* 12 (3): 209. <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/3/209>
- Wagemakers, Joas. 2009. "A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi." In *British Journal of Middle Eastern Studies* 36 (2): 281-297.
- Wagemakers, Joas. 2013a. "In

- Search of 'Lions and Hawks': Abu Muḥammad al-Maqdisi's Palestinian Identity." In *Welt des Islam* 53 (3-4): 388-415.
- Wagemakers, Joas. 2013b. "The Transformation of a Radical Concept: *al-wala' wa-l-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi." In Roel Meijer (ed.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, pp. 81-106. Oxford: Oxford University Press.
- Wagemakers, Joas. 2016. "Salafism." In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255?rskey=oCwdx&result=1>
- Wagemakers, Joas. 2018. *Salafism in Jordan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiktorowicz, Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafi Movement." In *Studies in Conflict & Terrorism* 29: 207-239.

Jonas Svensson

Temasektion

Mönster i rappakaljan

Ett test med datorassisterad, urvalsgenererande fjärrläsning av automatiskt transkriberade salafistiska predikningar på svenska

Nøgleord

Abstract Föreliggande artikel är resultatet av ett test som undersöker om det går att använda ett högst bristfälligt resultat av automatisk transkribering via Googles tjänst Speech-to-Text av 208 inspelade föreläsningar hämtade från den svenska salafistiska hemsidan Islam.nu för att finna återkommande mönster. Syftet är att få en översikt över innehållet i ett material som är både omfattande och i sitt ursprungsformat svåröverskådligt. Artikeln är en genomgång steg för steg av en process som kombinerar datorassisterade metoder för fjärrläsning och nätverkanalys. Experimentets resultat tyder på att datorassisterad analys av automatiskt transkriberade texter kan fylla en funktion framför allt som en del i en process att identifiera relevant material för djupstudier.

Den grupp av svenska salafistiska aktivister som har skapat och administrerar webbsidan *islam.nu* benämns ibland “Järva-salafisterna”, efter den förort till Stockholm där de främst är verksamma. Gruppen har en tydligt utåtriktad och missionerande agenda. Flera studier av svensk salafistisk aktivism på senare tid har identifierat denna grupp som inflytelserik och populär i vad som kanske kan betecknas som ett större svenskt salafilandskap. Såväl deras metoder för utåtriktad verksamhet som innehållet i deras mission har varit föremål för analys (Olsson, 2020; Ransorp et al., 2018: 139–140; Sorgenfrei, 2021a, 2021b, kommande).

Till den utåtriktade verksamheten hör produktion och distribution av ett omfattande digitalt material på svenska, i olika

Jonas Svensson is a professor in the study of religion specialized within Islamic studies at the Linnaeus University. Early in his career, he has primarily been interested in gender and Islam, modernist Islam interpretations, Islamic education in East Africa, and coultural historical perspectives on the Quran and Mohammad. Lately, he has primarily been occupied with theory and method in the study of Islam and more specifically the cognitive science of religion and its consequences for the study of Islam; in addition to this he is exploring the potentiallity of computer assisted methids in humanistic research

format och via olika plattformar. De senare innefattar ovan nämnda webbsida, en YouTube-kanal, flera Instagramkonton och en Facebooksida. Det digitala materialet består till exempel av texter (e-böcker och blogginlägg) och videoinspelningar, både av längre föreläsningar och av kortare uppmaningar riktade direkt till en publik av muslimska “bröder och systrar”. På hemsidan finns också en stor uppsättning ljudfiler med inspelade föreläsningar. Det är detta senare material som behandlas i föreliggande artikel.

Materialet – potential och problem

Vid en inventering den 15 februari 2021 fanns 1 566 föreläsningar i mp3-format tillgängliga för nedladdning på www.islam.nu. Enligt uppgift är den första publicerad den 11 april 2009 och den senaste den 1 februari 2021. Ett slumpvis urval av 1 procent av dessa (15 föreläsningar) hade en genomsnittlig längd på 54 minuter. Även om det naturligtvis ligger en stor osäkerhet i att generalisera utifrån en så liten andel,¹ pekar detta på en total mängd inspelat material på närmare 1 400 timmar. Med andra ord utgör enbart dessa föreläsningar en mycket stor mängd primärmaterial om samtida salafistisk aktivism i Sverige.

Som forskningsmaterial är ljudfilerna tacksamma. De är lättåtkomliga och kan enkelt lagras externt, vilket gör att man kan undvika ett av de stora problemen med att använda webbmaterial, nämligen dess benägenhet att plötsligt, utan förvarning, försvinna. Till yttermera visso är de “naturalistiska data” (Potter & Shaw, 2018). Materialet är, som helhet betraktat, och till skillnad från “frambringad data” som till exempel intervjuer eller enkäter, oberoende av forskarens aktivitet.

Mängden av dylikt naturalistiskt material, relevant för islamologer, har växt kraftigt som ett resultat av modern kommunikationsteknologi, och fortsätter att expandera i en rasande fart. En av de tidigaste forskarna på fältet «”Internet och islam”, Gary Bunt, publicerade 2000 boken *Virtually Islamic*. Att i dag, tjugo år senare, skriva en motsvarande bok, ämnad som en allmän översikt över vad Bunt då benämnde “Cyber Islamic Environments” är förmodligen en omöjlighet. Internet är i dag en så integrerad del av människors vardag, att företaget att skriva en akademisk översikt av typen “islam och internet” är ungefär lika hopplöst som att skriva en akademisk översikt över “islam

¹ Anledningen till detta begränsade urval var att information om ljudfilernas längd inte på ett enkelt sätt gick att inhämta automatiskt, utan i stället fick göras manuellt.

och samhället”.

Problemet som islamforskare i dag står inför, givet den stora mängden potentiellt relevant material, är brist på metoder för att orientera sig i detta material, och att göra relevanta urval. Det är detta problem som föreliggande artikel vill bidra till att lösa.

Traditionell, humanistiskt orienterad islamforskning är ofta inriktad på analys av ett mindre omfattande, och därmed mer överskådligt, material. Metoderna är detaljstudier (”närläsning”) och hermeneutiskt inkännande tolkning där historisk och kulturell kontextualisering är en central del av processen. Arbetssättet är tidskrävande och den mängd material som kan analyseras blir därmed också med nödvändighet begränsat. Metoder för att göra rimliga urval blir viktiga. I en situation där mängden potentiellt relevant material är begränsat – till exempel i de fall då endast en liten samling historiska texter finns bevarade för eftervärlden, eller då studierna inriktas mot material vars historiska eller samtida betydelse är allmänt erkänt i forskarsamhället – är urvalet inte något större problem. Men i mötet med stora mängder nytt material, som ofta är fallet i studier av nutida islam, där det saknas sekundär information som kan användas för att avgöra materialets relevans, finns hela tiden risk för godtycklighet. Mängden material gör också att även metoder för slumpvist urval är svåra att tillämpa, då ett sådant urval, för att kunna anses representativt, tenderar att bli mycket stort.

En väg ut ur dilemmat är naturligtvis att helt enkelt hävda att oavsett vad som väljs ut för närmare studier så är det valda materialet relevant, på grund av att det är resultatet av mänsklig kulturproduktion. Ett vanligt sätt att försvara ett sådant förfarande är att hävda att undersökningen utgör en ”fallstudie”. Detta är inte riktigt tillfredsställande, eftersom det inte löser problemet med varför material X är bättre lämpat som ”fall” än det lika lättillgängliga (och enligt resonemanget lika lämpliga) material Y.

Finns det då vägar ur denna problematik? Kanske. Modern dator- och kommunikationsteknologi har lett till att mängden användbart material för humanistiskt orienterad islamforskning, och dess tillgänglighet, har ökat dramatiskt. Det handlar om både historiskt material och material som återspeglar en pågående inom-muslimsk diskussion. Samtidigt har samma teknologi också frambringat verktyg för att hantera insamling, organisering, lagring och översiktlig analys av stora mängder material.

Föreliggande artikel är ett bidrag till en större, expanderande tradition av digital humaniora och dess tillämpning inom religionsvetenskap. Digital humaniora är i dag ett brett forskningsområde som innefattar till exempel humanistiska studier av digitalt arkiverat material, skapandet av sådana digitala arkiv, kritiska filosofiska och etiska analyser av digitaliseringsprocesser och, inte minst, forskning med hjälp av datorassisterade metoder för insamling, organisering och analys av data samt distribution och presentation av resultaten av sådana analyser (se t.ex. Schreibman, Siemens & Unsworth, 2016; Hansson & Svensson, 2020; Jarlbrink & Norén, 2021). Expansionen inom fältet har också nått olika religionsvetenskapliga discipliner, inklusive islamologin. Här kan till exempel nämnas förlaget De Gruyters bokserie *Introductions to Digital Humanities*, som i skrivande stund utgörs av fem volymer publicerade mellan 2019 och 2022, med titlar som *Digital Humanities and Research Methods in Religious Studies: An Introduction* (Christopher & Cantwell, 2021), *Digital Humanities and Christianity* (Hutchins & Clivaz, 2021) och *Digital Humanities and Material Religion* (Clark & Lindsay, 2022). Ännu finns ingen volym i serien som specifikt berör islam, men redan 2016 gav samma förlag ut samlingsvolymen *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies* (Muhanna, 2016). I en nyligen publicerad översiktsartikel över nya tendenser inom islamologi noterar religionsvetaren Aria Nakissa digital humaniora som en sådan (Nakissa, 2021). Av hans genomgång framgår att det som hittills publicerats inom fältet huvudsakligen behandlar datorassisterad textanalys, och då primärt analyser av historiskt källmaterial, inklusive Koranen och hadithlitteraturen. Analyser av mer nutida material är framför allt fokuserat på studier av olika grupper, framför allt extremistiska sådana, propagandamaterial.

I viss mån faller även denna artikel inom kategorin datorassisterad analys av texter i digital form. I dag finns en rad etablerade metoder för att skapa överblick över stora mängder text och finna mönster och tendenser. Ibland benämns detta "fjärrläsning" (*distant reading*) (Jänicke, Franzini, Cheema & Scheuermann, 2015; Moretti, 2013; Slingerland, Nichols, Neilbo & Logan, 2017), vilket blir en kontrast till den ovan nämnda traditionella humanistiska "närläsningen". Färdig programvara eller specialkonstruerad programmeringskod – eller en kombination av de båda – kan användas till exempel för att närmare kartlägga stora textmassors karaktäristika, klassificera texter, jäm-

föra texter med varandra och skapa modeller över innehåll eller teman, på engelska benämnt “topic modelling” (se t.ex. Golub, 2020 för en översikt).² Detta görs oftast med utgångspunkt i mer eller mindre avancerade frekvensanalyser av ord och ord-sammansättningar. Dessa analyser är i allmänhet av en sådan karaktär att de hade varit om inte omöjliga, så åtminstone extremt tidskrävande att genomföra manuellt. Fjärrläsning kan ibland vara ett mål i sig, till exempel om syftet med forskningen är att studera förändringar i språkbruk över tid. I det som följer är jag dock intresserad av den roll som fjärrläsning kan ha som led i en urvalsprocess, som ett första steg i en forskning där en humanistiskt tolkande och kontextualiserande närläsning alltjämt är målet.

För att återgå till det material som står i fokus för denna artikel, det vill säga ljudfiler med salafistiska föreläsningar, är problemet att dessa inte är texter, åtminstone inte i en vardaglig förståelse av ordet. Det finns inte några etablerade och lättillgängliga metoder för “fjärrlyssning” av föreläsningar i ljudfilsformat motsvarande metoder för fjärrläsning. Som nämnts ovan gjorde jag den 15 februari 2021 en inventering av befintliga inspelade föreläsningar på webbplatsen *islam.nu* och skapade en databas med den metadata som återfanns där: en föreläsningstitel, det datum den hade publicerats, vem talaren var, kort beskrivning av innehållet, länkar till sidan med föreläsningen och till ljudfilen samt information om i vilken kategori föreläsningen placerats. Denna metadata innehåller text, om än i begränsad omfattning, och skulle därmed kunna fungera som underlag för någon form av datorassisterad fjärrläsning. En sådan skulle emellertid knappast vara mer effektiv än en manuell genomläsning av samma material, givet det begränsade antalet föreläsningar. Jag har dock gjort en motsvarande analys av metadata för närmare 7 000 videor på svenska salafistiska YouTube-kanaler i ett annat sammanhang (Svensson, 2021), där fjärrläsning av titlar och beskrivningar användes för en tentativ gruppering av materialet. Även om vissa mönster kunde skönjas var resultatet mycket osäkert, inte minst för den begränsade informationen i metadatan. Detsamma kan sägas gälla för föreläsningarna på *islam.nu*. Tre meningars beskrivande text kan knappast täcka in innehållet i en föreläsning som varar i över en timme.

För att kunna tillämpa etablerade metoder för datorassisterad fjärrläsning på föreläsningarna måste de alltså först göras om till text. Att manuellt ombesörja detta är uteslutet. Alla som

2 Medie- och kommunikationsvetarna André Baltz och Fredrik Norén föreslår det svenska ordet “temamodellering” för “topic modelling” (Baltz & Norén 2021). För ett religionsvetenskapligt praktiskt exempel, se Linnéa Jensdotter nyligen publicerade avhandling *Religion och politik i hybrida mediemiljöer: En analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook* (Jensdotter, 2021). För ett likaså nyligen publicerat religionsvetenskapligt exempel på fjärrläsning av stora mängder religiöst material, se Agersnap et al., 2020, där närmare 12 000 manuskript för predikningar inom Danska kyrkan mellan åren 2011 och 2016 har samlats in och bearbetats med datorassisterad textanalys.

någon gång har transkriberat till exempel intervjuer vet att det är en mycket tidskrävande process. Men finns det möjligen en annan väg?

Ett första intryck av automatisk transkribering genom Google Speech-to-Text

Automatisk transkribering av tal, baserat på tekniker för röstigenkänning, är en relativt ny teknik och ännu i sin linda. I dag finns en uppsättning verktyg och tjänster som erbjuder så kallad "tal-till-text" -teknologi (*speech-to-text*). Jag beslöt mig för att testa en sådan tjänst på föreläsningar från *islam.nu*, närmare bestämt Googles Speech-to-Text (Google, 2021).

Jag är inte först med att göra detta. Organisationen Pew Research Center publicerade 2019 resultatet av en omfattande, datorassisterad analys av innehållet i predikningar som kunde återfinnas på webbplatser tillhörande 6 431 olika kristna samfund i USA. Material inhämtades genom avancerad så kallad "webbskrapning" och utgjordes inte bara av texter, utan också av ljud- och videomaterial. Det senare automattranskriberades med företaget Amazons tjänst Amazon Transcribe (Pew Research Center, 2019a). I metodgenomgången framgår inte hur väl denna transkribering fungerade (Pew Research Center, 2019b). Mitt eget första försök med ljudfiler från *islam.nu* visade emellertid att Googles transkriberingstjänst lämnade en del i övrigt att önska.

Här är resultatet från inledningen av föreläsningen "Bulugh ul Maram – Bönens beskrivning Del 9" av predikanten Abdulwadud Frank, publicerad på *islam.nu*:s hemsida den 5 november 2018 (Islam.nu, 2018):

salam aleikum innan vi fortsätter att gå igenom vita bulldoggar en av det här Vi har kommit fram till hadith 325 där författaren kommer nämna ett antal hade gifter som handlar om Electrolux [...]

över fyra stycken här Deezer som handlar om du har eldklot och för att vi ska få en inblick i vad vi kommer att tala om så är det väldigt viktigt att förstå begreppet Du är en prutt prutt på arabiska kan ha flera innebörder det kan betyda lydnad till alla att dricka alla Du kan också

betyda att en person står i bönen.

Innebörden i ovanstående är långt ifrån glasklar. Snarare framstår texten som ren rappakalja. Här följer min manuella transkribering av samma passager:

[paus] *salam alaykum wa rahmatullahi wa barakatuhu.*
 [paus] *na'am.* Vi fortsätter att gå igenom *Kitab Bulugh al-Maram* av Hafiz ibn Hajar al-Asqalani *rahmat allahi ta'ala. Rahma wasi'a.* Vi har kommit fram till hadith 325 där författaren kommer nämna ett antal hadither som handlar om *al-qunut* [paus] *du'a al-qunut.* [...]

Här har vi då fyra stycken hadither som handlar om *du'a al-qunut*. Och för att vi ska få en inblick i vad vi kommer att tala om, så är det väldigt viktigt att förstå begreppet *du'a al-qunut*. Ordet *qunut* på arabiska kan ha flera innebörder. Det kan betyda lydnad till Allah. Att dyrka Allah. Det kan också betyda att en person [paus] står i bönen

Flera saker är värda att notera. Först och främst, när det gäller de delar som innehåller vardagliga ord på svenska är transkriptionen imponerande korrekt. Google Speech-to-Text lyckas till och med fånga upp ordet "hadith" i singular och hälsningsfrasen *salam alaykum*. Detta är särskilt imponerande då kvaliteten på inspelningen inte är den bästa.

De misstag som görs i transkriberingen är kopplade till ord, namn eller uttryck som är främmande för (eller ovanliga i) det svenska språket. Dessutom, när sådana återkommer transkriberas de på olika sätt. "Hadith" i singular transkriberas alltså korrekt, men pluralformen "hadither" transkriberas både som "hade gifter" och "här Deezer". Detsamma gäller det centrala begreppet *du'a al-qunut* som transkriberas på inte mindre än tre olika sätt: «"Electrolux", "du har eldklot" och "du är prutt".

Problemet, från en forskningshorisont, är att de feltranskriberade orden är betydelsebärande. De är så centrala för innehållet att transkriptionen är näst intill obegriplig utan dem. Den blir dessutom än mer obegriplig, och komisk, med de uttydningar som algoritmen levererar. De senare är förmodligen baserade på någon form av sannolikhetsbedömning. Hur osannolika transkriberingarna "du har eldklot", "Electrolux" och "du är prutt" än är, så är de på det stora hela förmodligen mer sannolika i en svensk kontext (i bokstavig mening av "med-text") än *du'a al-qunut*. Det är rimligt att anta att motsvarande



Figur 1. Ordmoln över föreläsningen “Bulugh ul Maram – Bönen beskrivning Del 9”.

problem var mindre i fallet med Pew Research Centers ovan nämnda insamling och analys.

Alltså, som en ersättning för manuell transkribering av just denna typ av texter, på svenska och speglade en islamisk-svensk “religiolekt” (Hary, 2011) fungerar inte Google Speech-to-Text. Det gör förmodligen inte heller någon annan motsvarande transkriberingstjänst byggd på motsvarande teknik, som till exempel IBM:s Watson, ovan nämnda Amazon Transcribe eller Microsofts Azure Speech to Text. Betyder detta att automatisk transkribering av ljudmaterial likt det som *islam.nu* publicerar är oanvändbar? Det var min första bedömning efter att ha prövat tekniken på fem föreläsningar, med motsvarande nedslående resultat. Dock gjorde jag ändå, som ett test, en enkel ordfrekvensanalys. Orden i transkriptionerna reducerades till sina grundformer (så kallad lemmatisering) med hjälp av verktyget Sparv (Borin et al., 2016), vilket finns tillgängligt i Språkbanken vid Göteborgs universitet. Vanliga ord i svenska språket (så kallade stopppord) rensades också bort. Därefter mättes de återstående ordens frekvens. Resultatet för de hundra vanligaste orden i ovan nämnda föreläsning om “Börens beskrivning” syns i figur 1. Storleken på de olika orden i ordmolnet representerar deras relativa frekvens.

Möjligen med undantag för enstaka ord som “alice” och “prutt” framstår inte de hundra mest frekventa orden, efter min fackmässiga bedömning som islamolog, som orimliga i en salafistisk föreläsning om “Börens beskrivning”. Ord som “profeten”, “bön”, “korrekt”, “hadither”, “koranen” och “ramadan” före-

faller snarare högst rimliga. Analysen av resultatet från de övriga fyra transkriptionerna gav samma intryck: vad som i en råversion framstod som rappakalja blev – efter utrensning av såväl ovanliga som mycket vanliga ord samt en ordfrekvensanalys – vad som möjligen, om än på en mycket generell nivå, kunde spegla ett faktiskt innehåll i föreläsningarna.

Detta väckte en tanke. Den automatiska transkriberingen resulterade inte i ett textmaterial som var användbart för vidare, detaljerad datorassisterad analys av innehållet i enskilda föreläsningar. Men skulle dessa texter ändå, om de jämfördes med varandra, kunna användas i ett annat syfte: för att skapa en översikt över materialet som helhet? En sådan översikt skulle sedan, i ett nästa steg, kunna användas för ett ändamålsenligt urval.

Innehållsorienterad nätverksanalys av 208 transkriberade föreläsningar

Google Speech-to-Text är en av flera resurser på plattformen Google Cloud. En registrering där gav mig 3 000 kronor i kredit. Jag beslöt mig att använda denna kredit för mitt test. Pengarna räckte till transkribering av totalt 245 föreläsningar. Transkribering av en timmes föreläsning tog ungefär tio minuter. Transkriberingarna var olika framgångsrika. Några föreläsningar returnerade inga resultat alls, eller endast ett fåtal ord. Efter att ha rensat bort alltför korta texter återstod 208 transkriptioner med en genomsnittslängd på 5 500 ord. Fördelningen runt medelvärdet var jämn (standardavvikelsen var 1 334).

Orden i texterna lemmatiserades och texterna sammanställdes i en textsamling (korpus). Därefter genomfördes en tf-idf-analys på samtliga 208.

Tf-idf (*term frequency – inverse document frequency*) är ett vanligt analysverktyg; något av en förfining av en enkel frekvensanalys av texter som ingår i större textsamlingar. Det som skiljer en tf-idf-analys från en vanlig frekvensanalys är att den relativa frekvensen av ett ord i en text (tf) viktas mot i hur många av de texter i den större textsamlingen ordet förekommer (idf). Ett ord som "hadith" kan till exempel vara mycket frekvent i en salafistisk text. En enkel frekvensanalys av ett dokument ger då för handen att detta ord är centralt. Men om man beaktar att "hadith" är ett ord som förmodligen förekommer i de flesta

salafistiska texter, säger den höga frekvensen i den undersökta texten kanske inte så mycket om just denna texts särdrag i relation till en större samling salafistiska texter. Då är förmodligen andra ord, med lägre frekvens i den undersökta texten men som helt saknas i samtliga eller de flesta andra texter av samma typ som man jämför med, mer talande. Tf-idf är alltså ett sätt att sätta en siffra på ords relativa signifikans i ett dokument givet det faktum att dokumentet ingår i en större textsamling som man jämför med (för en mer ingående men lättillgänglig beskrivning av tf-idf, se Lavin, 2019).

Syftet med denna första tf-idf-analys var dock inte – åtminstone inte i första läget – att identifiera särdrag hos enskilda transkriptioner, utan att jämföra dessa texter med varandra. Tf-idf-analysen kan nämligen utgöra en grund för en bedömning av hur lika varandra två texter är.

För varje dokument beräknades vart och ett av de däri förekommande ordens tf-idf-värde. Till detta fördes tf-idf-värdet för alla ord som inte förekom i den specifika texten, men som förekom i någon av de andra texterna (och som därför hade tf-idf-värdet 0). För varje dokument skapades genom detta en serie (eller med ett mer tekniskt språk en mångdimensionell vektor) av tf-idf-värden för alla unika ord i samtliga dokument sammantaget. När denna serie av värden för ett dokument jämförs med motsvarande serie för ett annat dokument kan man skapa ett mått på likheten mellan de två dokumenten. Det mått jag här använde benämns *kosinuslikhet* och är ett av de mer robusta likhetsmått. Processen, och matematiken bakom, är något invecklad och kan inte beskrivas i detalj här (för en förtjänstfullt begriplig genomgång, se Ladd, 2020), men slutresultatet blir ett mått mellan 0 och 1, där 1 motsvarar total likhet (med avseende på ordförekomst) och 0 total avsaknad av likhet (inte ett enda av samtliga unika ord i alla texter förekommer i båda texterna).

Alla 208 texter jämfördes med varandra med avseende på kosinuslikhet. De par som hade ett kosinuslikhetsvärde över 0,2 (ett godtyckligt val, men betingat av ett behov att inte göra grafen nedan alltför svårtydd) fördes in i en nätverksrepresentation.

Nätverksanalys är en sedan länge vanligt förekommande metod för att kartlägga sociala relationer (Scott, 1988) och har gynnats mycket av framväxten av nya digitala verktyg. Nätverksanalys är i dag också en vanlig metod vid fjärrläsning av texter i till exempel kartläggning av relationer mellan ord eller ord-



Figur 2. En första visualisering av nätverket över likhet mellan 193 föreläsningar baserat på ord-förekomst och efter tillämpning av layout-algoritmen Force Atlas.

sammansättningar. I en grundläggande introduktion till metoden skriver David Gunnarsson Lorentzen i generella ordalag att “[n]ätverksanalyser är relevanta för att studera relationer mellan saker i olika sammanhang” (Gunnarsson Lorentzen, 2021:164). “Sakerna” i sammanhanget kan alltså vara av olika slag. I föreliggande artikel är “sakerna” alltså de transkriberade föreläsningarna från *islam.nu*. I enlighet med gängse terminologi utgör dessa “noder” i nätverket. En relation mellan två noder – av Gunnarsson Lorentzen kallad “koppling”, men på engelska ofta *edge* eller “kant” – upprättas alltså om kosinuslikheten överstiger 0,2. Kopplingarnas styrka får olika vikt beroende på nivån av kosinuslikhet.

Figur 2 är en visualisering av nätverket med hjälp av den kostnadsfria mjukvaran Gephi (Gephi.org, 2008–2017). Varje punkt i grafen representerar en nod (en transkriberad text) och kopplingarna mellan noderna representerar en kosinuslikhet

som överstiger tröskelvärde 0,2. Ju tjockare linje desto större likhet. Avståndet mellan noderna och deras placering är resultatet av tillämpning av layout-algoritmen Force Atlas, en av flera möjliga i Gephi för att visuellt åskådliggöra närhet och avstånd mellan noder, baserat på både mängden och styrkan hos inbördes kopplingar. Det är alltså ett sätt att visualisera gruppering av transkriberade föreläsningar baserat på likhet. Den uppmärksamme läsaren noterar att det inte är 208 noder i nätverket. 15 noder hade inte kopplingar till några andra noder med en kosinuslikhet över tröskelvärde. Dessa är bortplockade från grafen. 193 noder återstår.

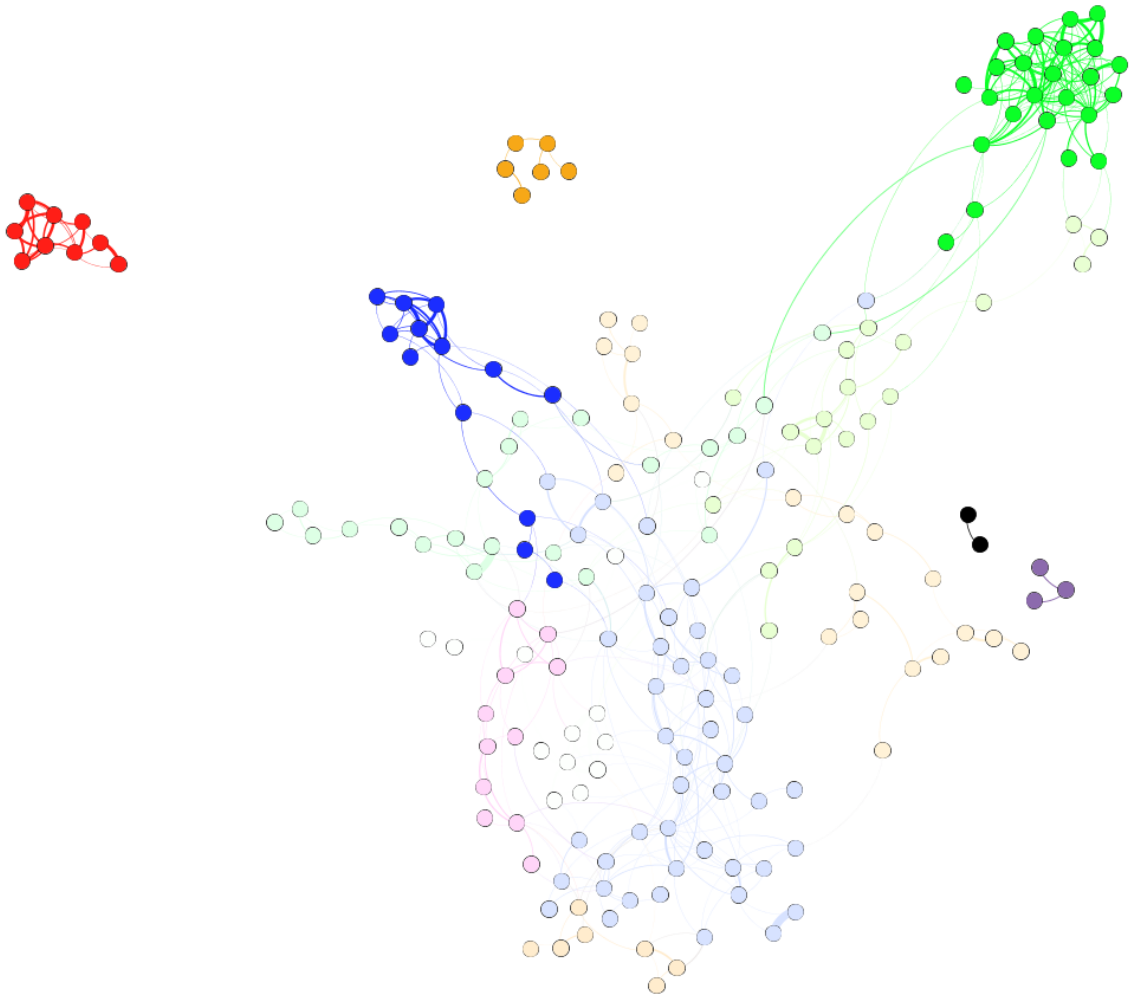
Redan här kan man möjligen skönja några mönster. Fyra grupper av transkriberade föreläsningar saknar kopplingar till det stora komplexet i mitten av visualiseringen. Den största gruppen består här av nio föreläsningar och återfinns längst upp till vänster i grafen. Längst upp till höger återfinns också en grupp som visserligen har kopplingar till den stora gruppen i centrum, men som ändå uppvisar speciellt starka kopplingar till varandra.

Dessa eventuella mönster är dock inte helt tydliga i grafen. Gephi erbjuder emellertid en algoritm för gruppering av noder i ett nätverk (nätverkets "modularitet"). Användaren anger ett värde för "upplösning" (*resolution*), och utifrån detta söker algoritmen det bästa sättet att dela upp nätverket, baserat på relationen mellan noderna. Antalet grupper som skapas är beroende av den angivna upplösningen. Figur 3 är resultatet av en tillämpning av denna funktion, med standardupplösningen 1,0. De olika färgerna representerar olika grupper.

De fem grupper som kunde noteras innan grupperingsalgoritmen tillämpats kvarstår, i grafen färgade med rött, orange, grönt, svart och lila. Men algoritmen identifierar ytterligare åtta grupper. De flesta av dessa ingår i ett tätare nätverk, inte så tydligt skilda från varandra, och har här markerats med något ljusare färger. Dock framträder en ytterligare grupp som något avskild från det tätare nätverket i centrum. Det har markerats med mörkare blått i grafen.

Åter till de transkriberade föreläsningarna

Vad är nu poängen med detta? Jo, bakom visualiseringen ligger data, närmare bestämt text från transkriberade föreläsningar.



Figur 3. En andra visualisering med tillämpning av Gephis grupperingsalgoritm (modularity).

Det är nu möjligt att med Gephis gruppering i bagaget gå tillbaka till denna data och gräva djupare med utgångspunkt i nätverksanalysen. Vad är det för ord som ger upphov till de olika grupperna och kan dessa ord säga något om vad som skiljer dessa grupper åt?

Uppdelningen i 13 grupper baseras alltså på en analys av likheter i ordförekomst mellan de 193 transkriberade föreläsningarna, vilket i sin tur vilar på en tf-idf-analys av var och en av dessa föreläsningar. Som noterats ovan används tf-idf-analys annars ofta för att identifiera *skillnader* mellan texter i en textsamling, eller mer korrekt vilka ord som kan sägas vara signifikanta för en specifik text i relation till andra texter i en textsamling. Det är denna egenskap hos tf-idf-analysen som nu kan brukas i ett andra steg av analys, för att jämföra de samlade textmassorna för transkriberade föreläsningar i de 13 grupperna.

Som noterats ovan innehåller de ursprungliga transkriberade föreläsningarna "brus" i form av feltranskriberingar. För likhetsanalysen spelade detta mindre roll. Ord som förekommer enstaka gånger i enstaka transkriptioner får inga märkbara effekter i den parvisa jämförelsen mellan texter. Nu när syftet i stället är att finna signifikanta ord för de 13 grupperna kan feltranskriberingar som "bulldogar", "Electrolux" och "prutt" störa genom att de får ett högt idf-värde, det vill säga orden förekommer i en enstaka text, men inte i de andra. Som den enklare frekvensanalysen ovan visade verkar problemet med brus försvinna om ord med låg frekvens, bland annat idiosynkratiska feltranskriberingar, rensas bort. För den vidare analysen gjordes därför ett val att rensa bort alla ord med en relativ frekvens lägre än en promille från var och en av de 193 transkriptionerna. Denna utrensning gjordes innan texterna i var och en av grupperna sammanfördes till 13 helheter.

Tabellen nedan redovisar resultatet av tf-idf-analysen av de 13 grupperna. I varje cell återfinns de tio mest signifikanta orden i varje grupp i fallande rangordning. Antalet texter i varje grupp anges inom parentes.

Vad kan man då säga om detta resultat? För det första verkar några transkriberingsfel fortfarande spöka. Orden "kyrka", "kyrk" och "gurka" i grupp 0 är misstänkt lika. Här har vi ett exempel där domänspecifik islamologisk kunskap ger tolkningsnycklar. Mot bakgrund av att gruppen som producerat och sprider föreläsningarna är salafistisk är en inte helt orimlig gissning att bakom dessa tre ord döljer sig ett arabiskt: *shirk*, eller "avgudadyrkan". Ordet "marianne" i grupp 11, där flera egennamn på profeter förekommer, kan tänkas vara en feltranskribering av "Mariam", mor till profeten 'Isa (Jesus).

Ovan noterades hur sex grupper skiljde ut sig i den grafiska representationen av nätverket. Dessa är 1 (lila), 3 (grön), 5 (blå), 7 (svart), 8 (röd) och 12 (orange). Om man ser till listorna över de tio mest signifikanta orden i var och en av dessa grupper så framträder möjligen ett mönster. I den största gruppen (3) återfinns ord som verkar ha med bön att göra. Jag tillåter mig här en gissning, också på basis av mina förkunskaper, att orden "rak", "ben" och "böna" är resultat av feltranskriberingar ("rak" kan då vara *rak'a*, eller "runda", i bönen). I den näst största gruppen (5) verkar det likaledes framträda ett tema: äktenskap och familj.

En snabb genomgång av metadatan för dessa föreläsningar

0 (11)	1 (3)	2 (19)	3 (24)	4 (20)
avsikt	ramadan	minnas	bön	ljuga
kyrka	grej	sammankomst	rak	svära
uppriktighet	aktivitet	hår	moské	förbannad
gud	saker	förlåtelse	rad	karaktär
kategori	sverige	kväll	obligatorisk	grupp
rättighet	ting	sova	natt	ärlig
förälder	månad	svår	böna	främmande
utföra	hjälpa	ali	åsikt	förbanna
kyrk	föreläsning	morgon	ben	lugn
gurka	utav	sång	mage	bevara

5 (13)	6 (13)	7 (2)	8 (9)	9 (45)
gifta	tålmod	bild	äterberätta	sanning
äktenskap	motgång	avbilda	ovanför	sändebud
fru	tålmodig	vägg	bevis	grav
förälder	öde	måla	tron	straff
familj	drabba	hund	skapelse	ali
skyldighet	sjukdom	staty	handling	uppenbarelse
fria	medicin	otur	uttalande	eld
hjälpa	hård	hus	äterberättning	skicka
baktala	nöjd	stjärna	bekräfta	mosa
försörja	hämnas	framtiden	himmel	gud

10 (21)	11 (7)	12 (6)
medelväg	ibrahim	lärd
bojkotta	marianne	regn
fattig	berättelse	uppenbarelse
kärlek	son	himmel
hjälpa	far	liknelse
skada	zacharia	islamisk
guld	ismail	överdriva
extrem	gud	makt
rikedom	föda	ljus
tyst	bokstav	likna

tyder på att metoden fungerar åtminstone i dessa två fall (grupp 3 och grupp 5).

16 av 24 föreläsningar i grupp 3 är, av titeln att döma, från samma serie, där talaren föreläser om ovan nämnda bok, *Bulugh al-maram*. Denna serie omfattar totalt 23 föreläsningar, men endast de 16 som återfinns i grupp 3 behandlar, av metadatan att döma, olika aspekter av bön. Av de resterande 8 föreläsningarna i grupp 3 har endast en ordet "bön" i titeln. Det framkommer dock av de något längre beskrivningarna av föreläsningarna att i samtliga är bön antingen huvudtema, eller ingår som ett av flera teman.

I grupp 5 utgörs 8 av 13 föreläsningar av delar i en serie, "Det lyckade äktenskapet". Dessa åtta är dock inte samtliga i materialet förekommande föreläsningar från denna serie, utan en föreläsning saknas. En närmare titt på dess beskrivning indikerar dock att temat här inte är äktenskap specifikt, utan hur man ska välkomna och namnge nyfödda barn. Av metadata för fem föreläsningar i gruppen framgår en koppling till äktenskap och relationer endast i en beskrivning. Här kan man dock i grafen notera att grupp 5 (mörkblåa punkter) är mindre samlad än grupp 3 (gröna punkter) och att flera noder befinner sig ganska långt ifrån vad som skulle kunna sägas vara gruppens centrum.

Det är möjligt att grupp 1 (lila) och grupp 7 (svart) båda representerar tematiska orienteringar, mot fastemånaden ramadan respektive mot avbildningar. När det gäller de två återstående grupperna som skiljer ut sig från den stora mängden, grupp 12 (orange) och grupp 8 (rött), är det svårare att gissa sig till en eventuell gemensam tematik utifrån signifikanta ord. Om man tar en närmare titt på metadata för föreläsningarna så får åtminstone 8 som avskild grupp en möjlig förklaring. För de 208 föreläsningar som ingick i det ursprungliga urvalet anges i 205 fall vem som talar. Den överlägset vanligast förekommande talaren är Abdulwadud Frank (188 föreläsningar). Utöver detta finns sex föreläsningar där Frank och Abdallah al-Sueidi tillsammans är talare, och för två anges Moosa Assal. Det mest intressanta för föreliggande analys är dock att de återstående nio föreläsningarna, som också är de nio föreläsningar som utgör grupp 8, har en och samma talare: Imran Sheikh. Anledningen till att dessa föreläsningar hamnar i en och samma grupp, tydligt skild från övriga föreläsningar, kan naturligtvis vara tematik. Det är dock också tänkbart att en analys baserad på ordförekomst inte bara fångar upp innehållsliga teman, utan också unika drag i enskilda talares vokabulär. Underlaget i form av transkriberade

föreläsningar och antalet talare är dock för litet och för skevt för att i detta skede tillåta några tydliga slutsatser i denna riktning.

Fortfarande är det dock svårt att utifrån tf-idf-analysen dra några slutsatser om möjliga orsaker till att grupp 12 skiljer ut sig. Av beskrivningarna i metadata framgår dock att tre av de sex föreläsningarna också ingår i en serie och att deras tema är "kunskap". De tre övriga saknar närmare beskrivning. De är alla *tafsir* av specifika kapitel eller verser i Koranen.

Utifrån tf-idf-analysen kan det framstå som om föreläsningar inom några av de andra grupperna också delar tematik, till exempel ett tema av sjukdom och medicin i grupp 6 och profethistorier i grupp 11, men dessa grupper tillhör båda den mer samlade gruppen av noder i mitten av nätverket. Skillnaderna mellan de olika grupperna är inte så tydliga.

Slutord

Vad kan man då dra för slutsatser från genomgången ovan? Först och främst vill jag betona att det handlar om ett test. Syftet med den här artikeln har inte varit att tillhandahålla en helhetsbild över föreläsningar på webbplatsen *islam.nu*. Av ekonomiska skäl har endast en mindre del av dessa föreläsningar ingått i analysen och dessa utgör heller inte ett slumpvist urval avsett för generaliseringar om helheten. Ambitionen har varit att testa en möjlig metod för "fjärrlyssning" (via fjärrläsning) av stora mängder inspelat tal i syfte att underlätta ett ändamålsenligt urval av föreläsningar för fördjupat studium. Resultatet tyder på att redan en relativt enkel analys av likheter mellan de automatiskt transkriberade föreläsningarna, med avseende på ordförekomst, kan identifiera mönster. Därmed har en sådan analys potential att fungera som vägledning i en urvalsprocess för ett omfattande material vars ursprungskaraktär annars inte på ett enkelt sätt tillåter detta.

Fokus ovan har legat på indelningen av föreläsningar i grupper och eventuella likheter inom och skillnader mellan dessa grupper. Det är dock också fullt möjligt att i en urvalsprocess i stället först identifiera enskilda föreläsningar och sedan göra ett "snöbollsurval" på basis av styrkan i kopplingar till andra föreläsningar i nätverket, för att på så sätt skapa ett rimligt underlag för en fallstudie. Det är också fullt möjligt att göra urval på basis av ett specifikt ords signifikansnivå, baserat på den

första tf-idf-analysen av samtliga 208 föreläsningar. Här kan forskaren till exempel på ett enkelt sätt identifiera de föreläsningar där ordet “äktenskap” framträder som särskilt signifikant (det vill säga har ett relativt sett högt tf-idf-värde) i jämförelse med alla föreläsningar.

Det bör noteras att den analys som gjorts av transkriptionerna är en förhållandevis okomplicerad form av fjärrläsning. Som nämnts ovan finns det långt mer avancerade metoder för datorassisterad textanalys att tillgå. Det faktum att redan de enklare former av analys som tillämpats i denna artikel verkar ge meningsfulla resultat motiverar att i framtida studier även beakta möjligheten att andra, mer avancerade metoder för fjärrläsning kan ge ännu bättre utdelning. Problemet när det gäller mer avancerade innehållsanalyser är kvaliteten på transkriptionerna, där viktiga och för en islamologisk analys betydelsebärande ord helt enkelt inte blir en del av underlaget.

Tekniker för automatisk transkribering av tal har kommit en bra bit på vägen, men det är tydligt att de i nuläget inte kan ersätta manuell transkribering, särskilt i sammanhang där det tal som ska transkriberas avviker från det dominerande språkbruk som algoritmerna tränats på. Detta gäller också den form av “islamisk svenska” som återfinns i föreläsningarna på *islam.nu*. Dessutom är automatisk transkribering i nuläget kostsam. Denna kostnad minskar måhända i framtiden när tekniken blir mer etablerad och konkurrensen mellan olika aktörer som tillhandahåller tjänster inom området ökar. För forskare är avvägningen mellan nytta och kostnad i nuläget dock rimlig att göra. I vissa fall är det kanske heller inte nödvändigt att fjärrläsa *innehållet* i material som de här studerade föreläsningarna. I de fall det förekommer tillräckligt utförliga metadata kan dessa vara ett fullgott alternativ i ett urvalsförfarande, eller kanske inte helt fullgott.

För den forskare som är intresserad av till exempel hur temat äktenskap och relationer behandlas av “Järva-salafisterna” kan naturligtvis titlarna i serien “Det lyckade äktenskapet” vara tillräckliga för att göra ett rimligt och motiverat urval. De ingår också nästan samtliga i grupp 5 ovan. Men här ingår också fem ytterligare föreläsningar. Åtminstone en av dessa kan ha viss relevans för temat, även om metadatan inte ger någon indikation i den riktningen. Föreläsningen med titeln “Riyâdh-us-Sâlihîn del 151” (Islam.nu, 2019) åtföljs av följande beskrivning: “Bismillah. Boken Riyâdh-us-Sâlihîn skriven av imam an-Nawawî

skrevs som en vägledning för muslimerna. Denna föreläsning handlar om: Vid vilka tillfällen är det tillåtet att baktala en person? Faran av namima/svaller.” En stor del av föreläsningen ägnas åt hustrumisshandel, vilket förmodligen förklarar varför denna föreläsning hamnar i grupp 5.

I beskrivningen ovan har jag medvetet fokuserat på processen som helhet, snarare än på detaljer för olika moment i den datorassisterade insamlingen, organiseringen och analysen av data. Även om det inte har framgått så har samtliga av dessa moment innefattat löpande produktion av ändamålsanpassad kod i programmeringsspråket Python för diverse operationer, inklusive kommunikation med externa tjänster som Sparv och Google Speech-to-Text. I detta har jag också nyttjat flera externa så kallade “bibliotek” med kod som andra skapat. Så har till exempel biblioteket Beautiful Soup (Richardson, 2019) använts för extrahering av data från hemsidor; Pandas (Pandas Development Team, 2020) för organisering och analys både av metadata och transkriberad text; TextBlob (Loria, 2020) och WordCloud (Mueller, 2020) för frekvensanalys och ordmolnsvisualisering; scikit-learn för tf-idf-analys (Pedregosa et al., 2011); NetworkX (NetworkX Developers, 2014–2021) för generering av nätverk och skapande av fil för import till Gephi och visualisering.

Sammantaget utgör det försök som beskrivits ovan ett exempel på vad medievetaren Nick Montfort har benämnt “explorativ programmering inom humaniora” (Montfort, 2016), en underavdelning inom det större fältet digital humaniora. Med utgångspunkt i vad som i grunden är klassiska frågor inom humaniora rörande mänsklig kulturproduktion, dess karaktär, bakomliggande drivande processer och förhållande till en större samtida och historisk kontext, används datorkraft och ändamålsenlig, ofta rudimentär, programmering “on-the-fly” för att enkelt samla in, organisera och analysera stora mängder material. Syftet kan vara att jämföra, att testa hypoteser, att finna mönster eller helt enkelt att skapa en överblick. Explorativ programmering inom humaniora är ingen ersättning för detaljerade studier av tolkning och kontextualisering, utan ett komplement och en hjälp med att hantera grundläggande problem, likt det problem som stått i fokus för denna artikel. Problemet kan sammanfattas i den återkommande jobbiga, men också i högsta grad berättigade, frågan: “Varför har du valt att närstudera X, när du lika gärna kunde ha närstuderat Y?”

Abstract

The present article is the result of a test. This test investigates if it is possible to use the highly defective results from an automatic transcription using Google's service Speech-to-Text of 208 audio-files containing religious lectures gathered from the Swedish Salafi webpage www.islam.nu, in order to detect recurring patterns. The aim is to gain an overview of the content of a material that is both large and in its original form difficult to assess. The article is a stepwise presentation of a process that combines computer assisted methods for distant reading and network analysis. The results indicate that a computer-assisted analysis of automatically transcribed texts, even when the transcription is flawed, may have a role to play especially concerning how to proceed in selecting material for more in-depth studies.

Referenser

Källor

- Islam.nu 2018. *Bulugh ul-Maram. Bönens beskrivning. Del 8*, <https://islam.nu/forelasningar/bulugh-ul-maram-bonens-beskrivning-del-8> [besökt 21-09-23]
- Islam.nu 2019. *Riyadh us-salihin. Del 151*, <https://islam.nu/forelasningar/riyadh-us-salihin-del-151/>, [besökt 21-09-23].

Anförda kodbibliotek, programvaror och on-line-resurser

- Gephi.org. 2008–2017 *Gephi* (version 0.9.2), [<https://gephi.org>]
- Google 2021. *Cloud Speech-to-Text*. [<https://cloud.google.com/speech-to-text>]
- Loria, Steven, 2020. *TextBlob* (version 0.16.0). [<https://textblob.readthedocs.io/en/dev/>]
- Mueller, Andreas 2020. *WordCloud* (version 1.8.1). [https://amueller.github.io/word_cloud/]
- NetworkX Developers 2014-2021. *NetWorkX. Network Analysis in*

- Python* [<https://networkx.org>]
- Pandas Development Team 2020 *Pandas* (version 1.2.0). [<https://pandas.pydata.org>]
- Richardson, Leonard, 2019. *Beautiful Soup 4* (version 4.8.1) [<https://pypi.org/project/beautifulsoup4/>]
- Scikit-learn developers, 2007-2020. *Scikit-learn* (version 1.1.dev0) [<https://scikit-learn.org>]

Anförd litteratur

- Agersnap, Anne., Ross Deans Kristensen-McLachlan, Kristine Helboe Johansen, K. , Uffe Schjødt, & Kristoffer Laigaard Nielbo. 2020. "Sermons as data: Introducing a corpus of 11,955 Danish sermons". *Journal of Cultural Analytics*, 1(1), 1-27, doi: 10.7910/DVN/WIQ6CB.
- Baltz, André & Fredrik Noren. 2021. "Tematisk innehållsanalys med temamodellering". I I J. Jarlbrink & F. Norén (red.) *Digitala metoder i humaniora och samhällsvetenskap*. L

- und: Studentlitteratur, s. 211–234.
- Borin, Lars, Markus Forsberg, Martin Hammarstedt, Dan Rosén, Roland Schäfer & Anne Schumacher 2016. *Sparv: Språkbanken's Corpus Annotation Pipeline Infrastructure*. Paper presenterat vid The Sixth Swedish Language Technology Conference (SLTC), Umeå universitet, Umeå, url: http://www8.cs.umu.se/~johanna/slct2016/abstracts/SLTC_2016_paper_31.pdf.
- Clark, Emily. S., & Lindsey, Rachel. M. B. (red.). 2022. *Digital Humanities and Material Religion: An Introduction*. Berlin: De Gruyter.
- Christopher, D. Cantwell och Kristian Petersen (red.). 2021. *Digital Humanities and Research Methods in Religious Studies: An Introduction*. Berlin. De Gruyter.
- Gunnarsson Lorenzen, David. 2021. «Nätverk - analys, mått och tillämpningar». I J. Jarlbrink & F. Norén (red.) *Digitala metoder i humaniora och samhällsvetenskap*. Lund: Studentlitteratur, s. 161–186.
- Golub, Koraljka. 2020. "Automatic Identification of Topics: Applications and Challenges". I J. Hansson & J. Svensson (red.) *Doing Digital Humanities: Concepts, Approaches, Cases*. Växjö: Linnaeus University Press, s. 5–26, url: <http://lnu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1459889/FULLTEXT01.pdf>.
- Hansson, Joachim & Jonas Svensson. 2020. *Doing Digital Humanities: Concepts, Approaches, Cases*. Växjö: Linnaeus University Press. [Tillgänglig on-line från <http://urn.kb.se/resolve?urn=nbn:se:lnu:diva-97624>].
- Hary, Benjamin. 2011. "Religiolect". I Deborah D. Moore, Anita Norich & Joshua L. Miller (red), *Critical Terms in Jewish Language Studies*. Ann Arbour: Frankel Institute for Advanced Judaic Studies, s. 43–35.
- Hutchings, Tim & Claire Clivaz (red.). 2021. *Digital Humanities and Christianity: An Introduction*. Berlin: De Gruyter, doi: 10.1515/9783110574043.
- Jarlbrink, Johan & Fredrik Norén, (red.). 2021. *Digitala metoder i humaniora och samhällsvetenskap*. Lund: Studentlitteratur.
- Jensdotter, Linnea. 2021. *Religion och politik i hybrida mediemiljöer : en analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. [Tillgänglig online från <http://urn.kb.se/resolve?urn=nbn:se:uu:diva-435271>]
- Jänicke, Stefan, Greta Franzini, Muhammad Faisal Cheema & Gerik Scheuermann. 2015. *On Close and Distant Reading in Digital Humanities: A Survey and Future Challenges*. Paper presenterat vid EuroVis (STARs), doi: 10.2312/eurovisstar.20151113.
- Ladd, John. R. 2020. "Understanding and Using Common Similarity Measures for Text Analysis". *Prgramming Historian* (9), doi: 10.46430/phenoo89. [Inga sidangivelser i originalet].
- Lavin, Matthew J. 2019. "Analysing Documents with TF-IDF". *Prgramming historian* (8), doi: 10.46430/phenoo82. [Inga sidangivelser i originalet].
- Muhanna, Elias (red.) 2016. *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*. Berlin: de Gruyter, doi: 10.1515/9783110376517.
- Montfort, Nick. 2016. *Exploratory Programming for the Arts and Humanities*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Moretti, Franco. 2013. *Distant Reading*. London: Verso Books.
- Nakissa, Aria. 2021. "Cognitive and Quantitative Approaches to Islamic Studies: Integrating Psychological, Socioeconomic, and Digital-Cultural Statistics". *Religion Compass*, 15(12), 1-25, doi:10.1111/rec3.12424
- Olsson, Susanne. 2020. "Advising and Warning the People. Swedish Salafis Against Violence". I S. Stjernholm & E. Özdalga (red.), *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond: Historical and Contemporary Case Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 155–172.
- Pedregosa, Fabian, Gaël Varoquaux, Alexandre Gramfort, Vincent Michel, et al. 2011. "Scikit-Learn: Machine Learning in Python". I *The Journal of Machine Learning Research* 12: 2825-2830, url: <https://www.jmlr.org/papers/volume12/pedregosa11a/pedregosa11a.pdf>.
- Pew Research Center. 2019a. *The Digital Pulpit. A Nationwide Analysis of Online Sermons*. Washington: Pew Research Centre. [Tillgänglig online från <https://www.pewforum.org/2019/12/16/the-digital-pulpit-a-nationwide-analysis-of-online-sermons/>]
- Pew Research Center. 2019b. *The Digital Pulpit. A Nationwide Analysis of Online Sermons. Methodology*. <https://www.pewforum.org/2019/12/16/methodology-30/>. [Arkiverad på Wayback Machine 2021-12-16].
- Potter, Jonathan & Shaw, Cloe. 2018. "The Virtues of Naturalistic Data". I Uwe Flick (red.) *The Sage Handbook of Qualitative Data*

- Collection*. London: SAGE, 182-199.
- Ranstorp, Magnus, Filip Ahlin, Peder Hyllengren & Magnus Normark (2018). *Mellan salafism och salafistisk jihadism: Påverkan mot och utmaningar för det svenska samhället*. Stockholm: Försvarshögskolan. [Tillgänglig online från <https://rib.msb.se/filer/pdf/28763.pdf>].
- Schreibman, Susan, Raymond G. Siemens och John Unsworth (red). 2016. *A New Companion to Digital Humanities*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Scott, John. (1988). "Social Network Analysis". *Sociology* 22(1), 109–127.
- Slingerland, Edward, Ryan Nichols, Kristoffer Neilbo, och Carson Logan 2017. "The Distant Reading of Religious Texts: A 'Big Data' Approach to Mind-Body Concepts in Early China". *Journal of the American Academy of Religion* 85(4), s. 985–1016, doi: 10.1093/jaarel/lfw090.
- Sorgenfrei, Simon. (2021a). "Crowdfunding Salafism. Crowdfunding as a Salafi Missionising Method". I *Religions* 12(3), 209, doi: 10.3390/rel12030209.
- Sorgenfrei, Simon (2021b). "Perhaps We See It in Negative Terms, But, Ultimately it is Positive". *Tidskrift för Islamforskning* 14(2), s 40–62, doi: 10.7146/tifo.v15i2.125959.
- Sorgenfrei, S. kommande. Branding Salafism: Salafi Missionaries as Social Media Influencers. *Method and Theory in the Study of Religions*.
- Svensson, Jonas, 2021. «Mönster i svensk YouTube-salafism. Datorassisterad metadataanalys som urvalsmetod i religionsvetenskapliga studier av videomaterial online», *Religionsvetenskapelig Tidskrift* 73, 62–85.

Det Lykkelige Aarhus

På Aarhus Universitet er Arabisk- og islamstudier en selvstændig uddannelse, som er knyttet til Afdeling for Religionsvidenskab. Den 29. oktober 2021 afholdte afdelingen sit 30-års jubilæum. I den anledning præsenterede Mattias Gori Olesen denne tale om 'ægteskabet' mellem Arabisk- og islamstudier og Religionsvidenskab.

Mit oplæg til dette jubilæum går under den let esoteriske titel 'Det Lykkelige Aarhus'. Den indviede vil nok allerede have tænkt, at det måtte være en reference til 'det lykkelige Arabien', eller *arabia felix*, som var romernes betegnelse for den sydvestlige del af den arabiske halvø, omtrent nutidens Yemen. Og ja, det er det selvfølgelig.

Jeg vil overføre tre væsentlige karakteristika af det lykkelige Arabien på det lykkelige Aarhus, dvs. på vores egen afdeling, særligt som en papegøjeafdeling, der jo ikke kun inkluderer Religionsvidenskab i al dets mangfoldighed, men også dets enøjede lillesøster, Arabisk- og islamstudier, som jeg har fået glæden af at repræsentere i det her panel. Og at vi er her, på Religionsvidenskab, giver absolut mening. For selvom vi på Arabisk- og islamstudier er en art områdestudier – og dermed jo har noget til fælles med Globale Studier, som vi kortvarigt flirtede med – samles vi ikke først og fremmest omkring Mellemøsten eller den arabiske verden; ligesom vi heller ikke metodisk samles om feltarbejde eller tekstlæsning. Det, vi samles om, er selvfølgelig islam, det islamiske. Selvom religionen ikke nødvendigvis udgør vores studieobjekt, så er islam omdrejningspunktet for vores gruppesolidaritet som studiefællesskab. Derfor er Arabisk- og islamstudier selvfølgelig en del af det lykkelige Aarhus.

Mattias Gori Olesen xxxxxxxx

x

x

Hvad er så de tre karakteristika, der kendetegner det lykkelige Arabien såvel som det lykkelige Aarhus?

Ét: Det lykkelige Aarhus er som det lykkelige Arabien et frodigt mødested.

To: Som andre frodige steder, er der mange buske.

Tre: Det lykkelige Aarhus deler med det lykkelige Arabien i nogen grad det tragiske faktum, at det ikke findes – og at rejsen dertil kan være særdeles dødelig.

Første karakteristikum: Det lykkelige Aarhus er, ligesom det lykkelige Arabien, den frodigste og grønneste del af en udørk. Her mødes det tørre og det våde. For vores afdeling er det selvfølgelig mødet mellem Arabisk- og islamstudier og Religionsvidenskab, jeg henviser til.

Hvordan skal vi forstå dette mødested? Søren Kierkegaard har en herlig lignelse i *Enten-Eller*, som jeg mener, vi kan bruge til noget. Den omhandler en orientalist, der sidder fordybet i sit studerekammer og ikke kommer til middag, da hans ægteviv kalder på ham. Hustruen tager sagen i egen hånd og opsøger orientlisten i studerekammeret og finder ham fordybet over et enkelt ord i et manuskript: “Se den her vokalisering!?” udbryder han, mens han river sig i håret. Den er unik, uhørt, partikulær, nok til at gøre en gal. Hvad gør hustruen så? Hun smiler og siger: “Er det Noget at tage sig saa nær, det er jo ikke mere værd end at blæse ad.” Som sagt, så gjort. For som blæsten fra hendes udsigelse rammer manuskriptet, forsvinder vokaliseringen som det snustobakskorn, det faktisk var.¹

Udover at lignelsen udtrykker et glimrende ægteskabsråd, så fortæller den også noget om ægteskabet mellem Arabisk- og islamstudier (orientlisten) og Religionsvidenskab (orientalistens ægteviv). Vi, på Arabisk- og islamstudier, kan rive os i håret over unikke vokaliseringer, over det partikulært foreliggende islamiske fænomen i al dets forvirrende og besnærende variabilitet og modsætningsfuldhed; men så kan religionsvidenskaberne komme med deres kærlige ånde og blæse på det hele. De kan vise os, at vi også kan forstå vores konkrete foreliggende fænomen i en bredere, komparativ, eventuelt konceptuel kontekst eller ramme.

Jeg er overbevist om, at det er ekstremt sundt, at vi orientaler institutionelt har indgået i denne forening med vores religionsvidenskabelige ægteviv. For som Kierkegaard rent faktisk skriver: “Hvis hiin Lærde ikke havde været gift, saa var han

¹ Den korte lignelse optræder i Kierkegaards afsnit om ‘ligevægten mellem det æstetiske og etiske i personlighedens udarbejdelse’ (Kierkegaard 1988, 284).

maaskee bleven afsindig, han havde maaskee taget flere Orientalister med sig; thi jeg tvivler ikke paa, han havde gjort et frygteligt Anskrig i Litteraturen.” Og lige præcis det at gøre et frygteligt, perspektivløst anskrig i litteraturen er en fare områdestudier generelt, og måske særligt islamstudier, løber. Her henviser jeg til faren for, at man bliver blændet af sit felts særlige studieobjekt – i vores tilfælde islam – således at man ikke kan se delte strukturer eksempelvis med andre religioner eller eventuelt, at det givne fænomen, man måtte studere, slet ikke hidrører religionen i det hele taget. Det her møde gør Aarhus ekstremt frodigt.

Det leder mig til det andet karakteristikum, der følger fra frodigheden: Det er selvfølgelig bevoksningen. For ligesom det lykkelige Arabien, så er det lykkelige Aarhus et sted med flere fyldige buske. Og måske den frodigste af dem alle sidder vi på Arabisk- og islamstudier i – sammen med resten af islamforskning. Og vi vil ikke komme ud!

Senest havde vi i foråret (2021) diskussionen om tidlig islam og den krydrede kildesituation. Her viste det sig, at vi faktisk ikke kun sad i buske, men også kunne gemme store elefanter derinde – altså kildespørgsmålet – uden at adressere det. Den her konkrete debat havde faktisk et relativt sofistikeret niveau.² For eksempel havde vi, til sammenligning, et anderledes bombastisk bidrag i 2017, da Martin Krasnik i Weekendavisen beskrev islam som ufredens religion. Dertil var det relaterede problem så givetvis også, at islamforskningen netop ikke turde springe ud af busken og beskæftige sig med netop dette tætte forhold mellem islam og volden. Og selvom Krasniks indlæg var, hvad det var, afstedkom det faktisk en ret nuancerende debat i dansk islamforskning.³

Under alle omstændigheder er præmissen som oftest i den generelle islamdebat, at vi må kunne sige noget konkret og singulært om, hvad islam er og gør; hvilket handlingsetos, typisk i ental, islam bevirker. For eksempel at en ufredelig habitus må være en konsekvens af de religiøse tekster og deres indhold. I respons til en sådan ‘vulgær-weberianisme’ – som vores kollega på Københavns Universitet, Jakob Skovgaard-Petersen, har kaldt det – må vi for alt i verden blive i busken.⁴ Det betyder ikke, at vi skal resignere. Snarere skal vi sidde i busken, mens vi synger for ørkenen. Og hvad skal vi så synge?

Som jeg har antydnet, er bevoksningen, i hvert fald i Aarhus, et resultat af mødet mellem Arabisk- og islamstudier og Religi-

2 Debatten begyndte i Kristeligt Dagblad med et indlæg af sognepræst Morten Rydal (13/03/2021) under titlen “Kom nu ud af busken, islamforskere”, <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kronik/kom-nu-ud-af-busken-islamforskere>. Indlægget afstedkom efterfølgende responser fra Jakob Skovgaard-Petersen, Johanne Louise Christiansen, Thomas Hoffmann, Martin Thomas Riexinger og Anders Klostergaard Petersen.

3 Krasniks originale indlæg og den efterfølgende debat er blevet genudgivet i nærværende tidsskrift (Skovgaard-Petersen & Hoffmann, 2018).

onsvidenskab. Og den fyldige busk, vi særligt – og med god grund – sidder inde i, er den, der tillader os at synge en åbenbart til tider syret sang, navnlig at islam er en religion. Her henviser jeg selvfølgelig først til den banale pointe, at man med hensyn til observerede fænomener i den globale islamiske verden, eksempelvis ufred og terror, godt kan finde, at sådanne dynamikker, ligesom i eksempelvis den kristne, jødiske, buddhistiske verden og kulturer, kan hidrøre andre elementer end religion og religiøse tekster.

For os er det selvfølgelig en forslidt bemærkning. Derfor mener jeg også med udsagnet “islam er en religion” noget mere opbyggeligt og brugbart i forhold til os selv, i forhold til Arabisk- og islamstudier: navnlig at islam, ligesom andre religioner, selvfølgelig stadig kan virke på – eller være virksomt for – mennesker og i den forstand være noget reelt. Og jeg mener absolut, at vi på Arabisk- og islamstudier, som dem der har islam som omdrejningspunkt for vores studieengagement, må være interesserede i at forstå islams realitet eller meningsfuldhed – ja, og hvad er det så? Det ved jeg ikke, for der er aldrig nogen, der har spurgt mig.

Netop dette manglende spørgsmål leder mig videre til det tredje og sidste karakteristikum: Det lykkelige Aarhus deler med det lykkelige Arabien den tragedie, at det ikke findes. Ganske vist findes mødestedet mellem Arabisk- og islamstudier og Religionsvidenskab. Og vi mødes også; vi konsumerer tit vores ægteskab på en måde, Kierkegaard ville have applauderet. Vi kan klart gøre det mere, men det finder øjensynligt sted. Også buskene findes, og vi befinder os fint med at sidde i dem og være enige om, at islam er en religion – men her er det dog, at lykken gør sit holdt.

Og hvorfor gør lykken holdt her? Jo, fordi inde i busken sidder et studie og fag, Arabisk- og islamstudier, og er karakteriseret ved at være en kundskab mere end en videnskab. Arabisk- og islamstudier er en kundskab i den forstand, at vi opsamler viden ved at gøre os fortrolige med den; vi erfarer via tilknytning. Sådan lærer vi det arabiske sprog; det er en kundskab, vi erhverver via samtale. Og sådan erfarer vi tilmed i mange af vores andre felter; vi søger fortrolighed med historien, med religionen, med politikken – vi søger dybden i tyngden af informationer. Forstå mig ret: Med denne fortrolighed mener jeg ikke noget esoterisk, men egentlig blot, at vi på Arabisk- og islamstudier er ekstremt erfarne i at knytte os til enorme mængder partikulær viden, og at det er selve denne proces eller kundskab, der

4 Se Skovgaard-Petersen 2010.

definerer vores faglighed, der derfor typisk er metodisk mangfoldig og stærk.

Dette er godt. Det er godt, at Arabisk- og islamstudier er en kundskab! Og vi må da heller aldrig gøre Arabisk- og islamstudier til en videnskab i ental; det vil klinge en anelse gammel-orientalistisk. Men modsat videnskab – herunder vel også religionsvidenskaben – hvor ekspliciteret teori rammesætter viden, er vi på Arabisk- og islamstudier som kundskab teoretisk, særligt videnskabsteoretisk, underdeterminerede. Teorier møder vi, og kender vi nok af (og vi ved særligt, hvornår vi ikke skal bruge dem). Vi gør os dog sjældent den ellers nærliggende ulejlighed at ekspliciterer vores teoretisering over det objekt, vi som fagfællesskab drejer os om, nemlig islam – som jeg sagde før, er der aldrig nogen, der har stillet mig spørgsmålet: Hvad er islam? Ganske vist vil jeg mene, at vi på Arabisk- og islamstudier er socialiserede ind i et svar, navnlig “at islam er, hvad end muslimerne siger, det er.” Problemet er dog, at det i bedste fald ender ud i en ret uinspireret og kedelig form for nominalisme. I værste fald er det også et ret svagt og i bund og grund selvmorderisk videnskabsteoretisk grundlag, fordi muslimer jo ikke er enige om, hvad islam er, hvorfor implikationen af sådan en snusfornuftig definition af islam må være, at der er omtrent ligeså mange “islamer” som muslimer – og så har vi hevet tæppet væk under os selv som Arabisk- og islam(*i ental*)studier.

Jeg mener, at det her er et problem. Det er et problem, at vi ikke i højere grad forsøger at konceptualisere, ekspliciterer og skændes om definitionen af vores fælles omdrejningspunkt i alt dets voldsomme variabilitet. Både så vi kan kommunikere vores faglighed til udefrakommende indenfor academia eller ude i islamdebattens udørk. Men mest af alt bør vi omfavne dette skænderi, så vi kan samle os selv og forstå, hvordan vores forskelligartede, ja, faktisk decideret kontradiktoriske islamiske fænomener, måske slet ikke hidrører islam overhovedet eller alternativt faktisk går under kategorien islam; hvordan eksempelvis nutidens voldsparate jihadister og mellemkrigstidens muslimske Gandhi- og ikke-voldstilhængere faktisk alle kan forbrødres eller skændes på meningsfuldt “islamisk”. Netop her kunne vores religionsvidenskabelige ægteviv fint blæse lidt på os.⁵

Alt dette siger jeg med den blanding af kærlighed og skuffelse, man opsamler gennem et langt studieforløb. Jeg siger det

ikke, fordi vi skal fastsætte én definition af islam eller hænge os, i tide og utide, i sådanne definitionsspørgsmål. Og jeg siger det slet ikke som en opfordring til at ofre vores kundskab på videnskaberne teoretiske alter, således at vi forblinder os i teorier, modeller og i kort. For lidt ligesom den famøse danske ekspedition til det lykkelige Arabien i 1761-7, hvor kun den berømte Carsten Niebuhr overlevede, så må vores vej til det stadigt kundskabelige Aarhus, men også mere videnskabelige, teoretiske lykkelige Aarhus, ikke indebære, at alle besætningsmedlemmer dør på nær en tysk landmåler og kartograf. Vi må, så at sige, ikke ofre vores higen efter den kundskabelige udforskning af det islamiske territorie til fordel for et teoretisk landkort. Vi må forblive Arabisk- og islamkundskab; men vi skal gøre det på Religionsvidenskab.

5 Denne religionsvidenskabelige blæst er særligt relevant, hvis vi vælger at fastholde, at islam godt kan betragtes under kategorien 'religion' modsat f.eks. Shahab Ahmads *What is Islam?* (2016), hvis videnskabsteoretiske intentioner ellers på mange måder flugter med de *desiderata* udtrykt i dette oplæg.

Litteraturliste

- Ahmed, Shahab. 2016. *What Is Islam?: The Importance of Being Islamic* Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. 1988. *Enten-Eller. Andet bind*. København: Gyldendalske Boghandel.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2010. "Islam og vulgær-weberianisme." I *Kritik* 197: 21-28.
- Skovgaard-Petersen, Jakob & Hoffman, Thomas. 2018. "Er islam ufredens religion?" I *Tidsskrift for Islamforskning* 12(1): 106-133.

Ruth Illman

Anmeldelse

Jonas Otterbeck: The Awakening of Islamic Pop Music. In the series Music and Performance in Muslim Contexts. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. 220 pages.

Something has happened to the Islamic music scene since the turn of the twenty-first century. A gradual change towards increased diversity seems to be underway: new forms of musical expressions, including instruments and popular musical tropes, and new kinds of musicians who are stylish and savvy perform their music to enthusiastic audiences, who dig their idols and share their concert experiences in social media as fans all over the world do, but with an added, faith-based flavour. This music is not merely intended to entertain and sell, even if it is orchestrated by the commercial laws of the global music industry – it also has “the goal of being perceived and accepted as Islamic” (p. 4). By experimenting with sounds, formats and styles of performance, the agents of *Islamic pop* or *pop-nashid* (nashid being an old, Arabic term for Islamic song) challenge conceptions of legitimate Islamic art, pushing the limits of what can be regarded as purposeful, ethical and authentic ways of expressing Islam in music.

In his recent book, Jonas Otterbeck explores this dynamic musical context based on rich ethnographic data (interviews, participant fieldwork) and multi-media analyses, placed in dia-

Ruth Illman Director of the Donner Institute for Research in Religion and Culture, Åbo, Finland. Associate Professor of the study of religions, Åbo Akademi & Uppsala University

logue with central concepts and analytical frameworks from classical Islamic theology and philosophy, ethnomusicology and various strands of the study of contemporary religion and culture. Otterbeck aims to shed light on how the making, marketing and performance of this new music genre challenges and changes Islamic discourses in the plural. He studies how Islamic beliefs are represented in songs and music videos, paying special attention to “the importance of performed masculinity to the Islamic pop persona” and how the commercial company at the heart of his investigation, Awakening, and the artists attached to it engage with Islamic discourse in practice – in short, the “contemporary development of possible Islamic expressions” in music (p. 6).

Awakening started some twenty years ago in London as an Islamic media company, focusing on music production and publishing that would be both entertaining and educating, inspiring social change and committed to a vision of fusing “creative flair with Islamic values.” (p. 23). During the first years, the company struggled to find its place, its voice, and its way of making Islamic pop. Over the years, through trials and errors, Awakening has grown into an influential multinational corporation that is taken seriously as an ethically informed Islamic music actor, a sought-after partner for charity events and concerts worldwide with Islamic superstars such as Maher Zain, Raef, and Harris J in their cadre.

Otterbeck describes the general turn in emphasis from jurisprudence to ethics in contemporary Islamic discourses, that is, the wish to seek out practices that are ethically purposeful and negotiated in contemporary contexts rather than merely following rules as of old. This is an active relationship with tradition, being inspired and engaged by Islam but also actively innovating its various expressions and welcoming ambiguities. As in many other religious traditions today (I see clear parallels to my own research on Judaism), music seems to be at the forefront of change, offering empowerment that is not necessarily radical. By analysing the viewpoints and actions of the Awakening people, Otterbeck gives a compelling example of what this turn amounts to in practice in the music industry. The artists and managers take their relationship to Islam seriously, but equally so their wish to break new ground musically and find new ways of promoting Islamic lifestyles. This results in a constant balancing act where every step is taken with great care so as not to lose re-

spectability – or money – in creating an alluring aesthetics. How do you come across as faith-driven and value-based in the consumer-culture market? The first recordings of pop-nashid were safely (male) vocals-only, but gradually the soundscapes have expanded to include drums and (later) other instruments and sophisticated recording technology. Female voices, however, are still rare in this genre.

At times, the lyrics come confusingly close to secular love songs, albeit always addressed at Allah, the Prophet, a mother, wife or child, brothers and sisters in faith, and positive values such as generosity, helpfulness, thankfulness and participation. No sex, drugs or self-pity allowed! Music videos and a social media presence is quintessential for any music business today, and so *Awakening* relies on competitive marketing strategies to find just the right way of presenting their artists and their personae to the public: modestly but trendily dressed, handsome men, who bring joy and comfort to the needy, spread love and hope with their broad smiles (but not dancing or posing).

This brings Otterbeck to the most intriguing and ground-breaking theme of the book: “Performing an Ethical Islamic Masculinity.” The *Awakening* artists have become role models for a new kind of soft Islamic masculinity, promoting religiously motivated ethical selves in videos, lyrics, and social media. The modern, mild-mannered and tidy manliness promoted is formed as a contrast both to “traditional” and to Western normative assumptions of Islamic masculinity. These men are not just handsome and gallant, they are also loving fathers, sons and husbands who do house chores; they are professionals on all walks of life in modern societies, they embrace ethnic diversity and care for the environment, show their sensitivity and affection openly, but within carefully demarcated boundaries. No inter-gender touching, no evocative movements so as not to sexualise the bodies of these men, whose relation to the fandom that inevitable grows around them is strained.

The theoretical framework applied in Otterbeck’s analysis include many central theoretical frames, such as Christopher Partridge’s studies of religion and popular culture, Tia DeNora’s field-defining research on the power of music in everyday life, the active concept of musicking introduced by Christopher Small etc. While these conceptualisations bring relevant illumination to the analysis, one could have wished for a more coherent and cohesive use of theories throughout the book, to bring

out its implications for the broader research field of religion and music more fully. This is a minor remark, however, as the study is an excellent example of how popular culture can be taken seriously in the study of contemporary religion, not merely dismissed as shallow and commercial in a world where an increasing numbers of people find words for the religious sentiments, hope, identification, and guidance – in short: existential soundtracks – in pop music.

Otterbeck knows the Islamic theology of music in-depth. He shows that music, song and especially the use of instruments have always been a contested issue in Islamic discourses and thus, there is far more flexibility and openness to interpretation than one could assume. The analysis of traditional Islamic discourse is combined with an explorative and engaging methodology. Following Graham Harvey, he defines himself as a guest in the field, who was visiting the Awakening people for quite some time, bringing something of himself to the encounter. Thus, Otterbeck sails free from the unconstructive dichotomy of insider/outsider that seems unable to meaningfully describe his interaction with a field, where he was insider and outsider, in the field and out of it all at once. As a scholar of Islam and an amateur musician, Otterbeck was quite at home in the tour bus, backstage and in the concert audiences but also during the serious discussions of Islamic practice, jurisprudence and ethics initiated with the Awakening people, many of whom were academically trained and knowledgeable in classical Islamic sources.

Throughout the book, Otterbeck navigates the vast and variegated field without resorting to simplifying arguments about what Islam is, what Islamic legal discourse has to say about music or how Islamic pop is expressed and understood in London, Cairo, Istanbul or Kuala Lumpur. Overarching analytical categories are understood as parts of lived realities and organic relationships between persons, places, and practices through which they come to life. This anti-essentialist and performative approach to Islam is vital for the design of the study. It opens a rich understanding of a diverse field without diminishing the actors and arguments by forcing them into neat categories easily labelled as liberal or traditional, *halal* or *haram* – letting different apprehensions come to the fore without succumbing to the temptation of proposing divisions that are not supported by the research participants themselves.

Otterbeck suggests that the reader listens to the music while reading, to make it all more real. I spent a lot of time listening to the songs via my streaming service, but only when I looked at the music videos as well did the Islamic pop scene materialise for me. Engaging with music today is so much more than listening, as Otterbeck points out (p. 114); it is looking, experiencing, sensing, and engaging. I warmly recommend this well-written, analytically deep, engaged, and timely book to everyone interested in religion and the arts in general, music and Islam in particular, as well as religion and change more broadly.

Ricarda Stegmann, Martin Riexinger, Thomas Fibiger og Lene Kühle

Anmeldelse

Ruud Koopmans: Islams forfaldne hus. De religiøse årsager til ufrihed, stagnation og vold.

Oversat til dansk af Uffe Gardel (Forlaget Pressto 2020).

Det er usædvanligt, at en anmeldelse har fire forfattere. Denne anmeldelse har da også en lidt usædvanlig baggrund. Da den nederlandske sociolog Ruud Koopmans' bog *Het vervallen huis van de islam. Over de crisis van de islamitische wereld* (2019) i 2020 udkom i dansk oversættelse, blev den læst "med stor interesse"¹ af udlændinge- og integrationsminister Mattias Tesfaye. Faktisk fik den en så begejstret modtagelse ikke mindst af Socialdemokratiets udlændingeordfører Rasmus Stoklund (A), at Koopmans blev betegnet som "socialdemokraternes udlændingeguru".² Da professor Jakob Skovgaard-Petersen skrev en kritisk anmeldelse i *Information* (Skovgaard-Petersen 2021), kom der ikke alene et gensvar fra Koopmans, men også fra politikere som Liberal Alliances Henrik Dahl, som fra Folketingets talerstol tilsyneladende fortolkede anmeldelsen, som at Skovgaard-Petersen var "notorisk enøjet".³

Da bogen ikke er udkommet på engelsk,⁴ indgår den kun perifært i den internationale forskningsdebat, og bogen er formentlig tænkt mere som et bidrag til den offentlige debat end

1 <https://www.ft.dk/samling/20191/spoergsmaal/s125/index.htm>

2 <https://www.altinget.dk/artikel/hollandsk-professor-er-socialdemokraternes-udlaendingeguru>

3 <https://uniavisen.dk/den-notorisk-enojede/>

4 Et af de centrale kapitler "Why Has Democratization Bypassed the Muslim World?" er dog udkommet som et essay udgivet af the Hoover Institution, som er en republikansk neokonservativ tænketank (Koopmans 2021).

Ricarda Stegmann er postdoc i religionsvidenskab og islamiske studier på Aarhus Universitet

Martin Riexinger er lektor i arabisk og islamiske studier på Aarhus Universitet.

Thomas Fibiger er lektor i arabisk og islamiske studier på Aarhus Universitet.

Lene Kühle er professor MSO i religionssociologi på Aarhus Universitet.

som et egentligt forskningsbidrag. Når den vurderes at være relevant at anmelde i *Tidsskrift for Islamforskning* er det altså pga. den rolle, den spiller i den offentlige debat i Danmark,⁵ og vurderingen af fejl og mangler bør derfor ses i lyset af genren, dvs. at den kritik, man ville rejse imod manglen på grundige metodiske og teoretiske overvejelser, formodentlig kan rejses i forhold til mange debatbøger eller forskningsformidlende bøger. Men det er alligevel svært ikke at påpege alle de små og større ting, som gør, at vi ikke kan mobilisere den samme begejstring for Koopmans' bog, som den har givet anledning til i politiske kredse.

De fire forfattere til denne anmeldelse er alle tilknyttet Center for Samtidsreligion (CSR), Aarhus Universitet. CSR er et interdisciplinært center tilknyttet Afdeling for Religionsvidenskab. Centeret samler forskere, der forsker i religion i nutiden, men ofte ud fra forskellige disciplinære perspektiver. Nogle af forfatterne til denne anmeldelse har således en primær forskningsinteresse i Mellemøsten, mens andre primært har interesse for islam i Europa. Nogle ser sig som antropologer, andre som religionssociologer eller religionshistorikere. Koopmans er ikke islamforsker eller mellemøstforsker, men sociolog med særlig interesse for kvantitative undersøgelser af integration. Koopmans' bog er en bog om den islamiske verden, men interessen udspringer tydeligvis af en bekymring over muslimer i Europa: "Problemerne med integration af muslimer afspejler den islamiske verdens krise i miniformat", som han formulerer det (s. 124).

CSR havde i efteråret 2021 programsat bogen i regi af centerets bogklub, og den blev i den anledning diskuteret på et af centerets frokostmøder og på centerets Facebookside. Mange af de argumenter, der blev fremsat der, kan genfindes i denne anmeldelse. Det skal også nævnes, at to af os har læst bogen på dansk, mens de andre to har læst den på tysk. Det er ikke helt irrelevant, for selvom både den danske og den tyske bog umiddelbart fremstår som oversættelser af originalen på hollandsk,⁶ så adskiller de sig nogle enkelte steder. I den danske oversættelse nævnes det fx, at "En statsreligion kan være et relikv fra fortiden, som i dag kun har en symbolsk funktion. Flere europæiske lande har derfor officielt afskaffet deres tidligere statsreligion" (s. 62), men i den hollandske original og i den tyske oversættelse, lyder "Schweden, Dänemark und Mal-

5 Se de Koning & Sunier (2020) for et tilsvarende argument i forhold til debatten om bogen i Holland.

6 Ud fra den danske oversætters offentligt kendte sprogkompetencer opstår den mistanke, at oversættelsen er fra tysk.

ta sind Beispiele dafür aus jüngerer Zeit" (s. 98). Dette er ikke med i den danske version; sætningen ville givetvis forvirre den danske læser, for hvilke ændringer i det danske kirke-stat-forhold er det, Koopmans henviser til? Det er den slags sjusk hos Koopmans (som det danske forlag har bortredigeret), som gør, at bogen ikke fremstår som præget af den største akribi, hvilket fx også gælder for afsnittet om blasfemi, hvor Finland fx er udeladt fra listen over europæiske lande, som stadig har en blasfemilovgivning (s. 60). Det er også slående, at Koopmans i originalen referer til Holland og Belgien, mens den tyske oversættelse ofte fremhæver tal fra Østrig, Tyskland og Schweiz. I den danske oversættelse er fokus på Danmark, Norge og Sverige. Dette understreger, at bogen er henvendt til nederlandsk-, tysk- eller dansksprogede offentligheder frem for en international forskningsverden, og selvom tilpasningerne i og for sig ikke er kritisable i sig selv, burde de have været deklareret, og man kan spørge, om de forskellige tal altid passer til de samme argumenter.

Ruud Koopmans hævder i sin bog at vise, at islam, eller mere præcist "fundamentalistisk islam", som efter hans mening er verdensomspændende i fremmarch, er årsagen til, at den islamiske verden halter langt bagefter andre regioner i verden med hensyn til demokrati, beskyttelse af minoriteter (især kvinder, homoseksuelle og frafaldne), uddannelse osv. Koopmans vil gerne rejse "spørgsmålet om religiøse faktorerers kausale rolle" (s. 33), og da han ikke kan lave deciderede eksperimenter, trækker han i første omgang på en komparativ metode, hvor forskellige fænomener sammenlignes. For at kunne generalisere resultaterne fra disse anvender han dernæst "såkaldte multivariate statistiske metoder, som gør det muligt at undersøge forskellige faktorerers påvirkning samtidig" (s. 51). Til dette formål anvender Koopmans i overvejende grad et af de mange forhåndenværende demokrati-indeks, nemlig indekset fra Freedom House. På den baggrund hævder Koopmans, at "den største del af forskellen (60 procent) på islamiske og ikke-islamiske lande lader sig dog ikke forklare med ressourceafhængighed, kolonifortid eller velstandsniveau" (s. 51). Netop det, at islamiske lande i stort omfang har økonomiske systemer, der trækker på direkte naturressourcer (fx olie) frem for industriel udvikling (der kræver en veluddannet arbejdsstyrke), har været koloniseret og ofte har store befolkningsgrupper, som lever på et eksistensminimum, har ofte været anvendt som forklaring på den svage position,

som demokrati har i mange muslimske lande. Selvom Koopmans ikke afviser, at disse faktorer kan have betydning, mener han, at islam – eller mere specifikt fundamentalistisk islam – er hovedårsagen til de problemer, der er i den muslimske verden.

Koopmans behandler et meget vigtigt spørgsmål. Han citerer en række velkendte teser og beskriver egentlig på udmærket vis udviklingen i en række islamiske lande, især siden 1970'erne. Han har ikke mange islamforskere blandt sine referencer, men han citerer økonomihistorikere, hvis forskning i forskellen i Mellemøstens og Vestens udvikling ikke har fået den opmærksomhed i islamforskningen, som deres analyser fortjener (se nedenfor).

Hans argumentation og tilgang er imidlertid problematisk i flere henseender. Vi vil her fremhæve tre: anvendelse af data, definitionen af fundamentalisme og spørgsmålet om den rolle, islam spiller.

Brug af data

For det første kan Koopmans' udvælgelse af data kritiseres for at være selektiv og hans håndtering og forståelse af de individuelle cases for ofte at være ganske reduktiv og undertiden præget af direkte misforståelser. For eksempel hævder han, at jo længere et land har været koloniseret, jo mere demokratisk er det i dag. Kun længden af koloniseringen og Freedom House Index bruges til at forklare dette, hvorimod andre faktorer, såsom klanstrukturer, sædvaner, økonomi, tidligere politiske systemer, men også typen og intensiteten af koloniseringen, ville være vigtige for at evaluere udviklingen. Det virker påfaldende, at orientalismens indflydelse ignoreres, altså i hvilken udstrækning Vesten har givet den arabiske verden et billede af, at islam og demokrati næppe er forenelige – også selvom "Vesten" eller "Orientalismen" ikke bør tildeles det primære "ansvar" for den arabiske verdens tilbagestående, som det nogle gange sker.

Men selv hvis man accepterer, at det er rimeligt at anvende de data, som Koopmans bruger, er hans eksempler til dels overraskende. For at blive ved kapitlet om kolonisering: Tunesien og Senegal beskrives som unge demokratier (s. 39), men Tunesien har været koloniseret i kortere tid og i meget mindre grad end fx Algeriet, så burde Algeriet ikke være meget mere demokra-

tisk end Tunesien, hvis man følger Koopmans argument? Egypten og Saudi-Arabien beskrives som de mindst demokratiske lande (s. 38), men i tilfældet Egypten argumenterer forskningen som regel for en længere uofficiel besættelse ud over den officielle kolonisering, og ville det ikke betyde, at Egypten skulle ligge højere i demokratiindekset ifølge Koopmans' argument? Det skal også påpeges, at det i mange tilfælde er umuligt at sige, hvor lang tid et land har været koloniseret. Koopmans nævner korrekt Senegal som en af de mere demokratiske islamiske og afrikanske stater og henviser til, at dette afrikanske land har været underkastet fransk kolonistyre i 300 år. Det gælder dog kun slavehandelsbyen Saint Louis; andre kystbyer kom til i de følgende årtier, mens baglandet først blev underkastet kolonistyre mellem midten og slutningen af 1800-tallet, samtidig med andre regioner i Afrika. Ud over dette skelner Koopmans ikke mellem, hvor stærkt de forskellige lande blev påvirket af samlingsforandringer under kolonialismen. Mens store dele af den algeriske befolkning blev fortrængt fra deres landbrugsjord af europæiske bosættere i Algeriet, skete dette kun i mindre omfang i Tunesien og næsten overhovedet ikke i Marokko.

Det er dog ikke kun Koopmans' brug af data, der er problematiske, når han søger at vise, at begrundelser, som ofte fremhæves i udviklingsdebatter, såsom kolonisering, ikke skal bære skylden for islamiske landes tilbagestående. Også hans forklaringer om, at islam i sig selv er grunden til denne situation, er ofte ukorrekte eller mangelfulde. Det er ikke sådan, at Koopmans slet ikke nævner eksempler, som er overbevisende. Fx virker sammenligningen mellem det muslimske Maldiverne og hinduistiske Mauritius tankevækkende. Det er også helt indlysende i forhold til holdninger til homoseksualitet og ligestilling mellem kønnene, at den religiøse faktor næppe kan benægtes. De fleste islamiske lande har således civile love for muslimer (men også for andre religiøse grupper), baseret på islamisk lov. For at bevise, at (fundamentalistisk) islam er ansvarlig for denne tilstand, sammenligner Koopmans forskellige muslimske majoritetslande med ikke-muslimske majoritetslande. I nogle tilfælde kan dette føre til resultater, der er værd at diskutere (som fx Indien – Pakistan, når det kommer til demokrati), men i andre tilfælde er denne tilgang vildledende, fordi Koopmans ikke har øje for alternative forklaringer end "islam", hvor dette ville være relevant. En lærerig case er hans sammenligning af udvik-

lingen i Indiens og Pakistans BNP pr. indbygger. Koopmans skriver selv, at Pakistan – skabt ud af mindre udviklede provinser i Britisk Indien – overhalede Indien efter uafhængigheden, men at Indien tog føringen igen efter 1990. Økonomisk politik kan måske forklare denne udvikling bedre end "islam". Pakistan havde en ret åben økonomi, da Indien stagnerede i perioden med Nehruviansk etatisme. Den økonomiske liberalisering af Indien siden slutningen af 1980'erne indledte årtier med høje vækstrater, så Indien tog føringen igen.

Koopmans selektive anvendelse af data er også et af hovedpunkterne i Daniel Baxs anmeldelse af bogen på hjemmesiden Qatara.de.⁷ "What doesn't fit is made to fit. And those facts that don't fit the theory are simply omitted. In this way, Koopmans levels out the differences between predominantly Muslim states" (Bax 2020).

Hvad betyder fundamentalisme?

Et andet problematisk aspekt er Koopmans' forståelse af fundamentalisme – eller måske man snarere skulle sige forståelser. Han opererer således med to forskellige. I bogens forord betegner begrebet fundamentalisme en bogstavtro fortolkning af islam (s. 4), mens Koopmans i kapitel 1 introducerer definitions-kriterier fra World Values Survey, hvor "fundamentalister" er dem, der svarer ja til, at deres religion er den eneste sande religion, og at de vil sætte religion over videnskab i tilfælde af konflikt imellem disse (s. 25). Dette er imidlertid temmeligt vage kriterier og ville også kunne betegne sufi-muslimer eller andre spirituelle retninger, også uden for islam og i Europa. Dertil kommer, at forholdet mellem religion og videnskab er meget komplekst i forskellige religiøse traditioner, også islam. I senere kapitler går Koopmans tilbage til sin første definition fra forordet og diskuterer det problematiske i, at gamle religiøse skrifter i dag opfattes og bruges på samme måde, som de blev ved islams begyndelse. Denne konceptualisering af fundamentalisme som en religiøs ide, hvor islamisk lov er en fast størrelse, der kan og skal implementeres i nutiden, viser ikke megen forståelse for islams dynamiske udviklingshistorie og mangesidede debatter. Det er rigtigt, at der er grundlæggende forskel på den islamiske eksegetiske tradition og den moderne histo-

7 Qatara udgiver tekster på tysk, engelsk og arabisk og er drevet af medieorganisationen Deutsche Welle og involverer Goethe-Institut og Institut für Auslandsbeziehungen (Institute for Foreign Cultural Relations)

risk-kritiske Bibel-eksegese. Men også koranvers og hadith-betretninger har helt fra begyndelsen været diskuteret og fortolket i forhold til deres forskellige kontekster for tilblivelse og åbenbaring, og ”bogstavtro” er derfor et kompliceret og mangefacetteret begreb. Desuden har der altid været debatter og tilpasninger relateret til praktiske forhold. I forhold til den aktuelle debat vil det være mere præcist at tale om salafistisk-wahhabistiske fortolkninger af islamisk lov og tekst end om fundamentalisme. En mere præcis navngivning af de grupper og traditioner, Koopmans faktisk beskriver, ville også muliggøre en mere præcis diskussion af, hvordan forskellig religiøs argumentation har forskellige implikationer.

Er det islams skyld?

En tredje problematik, og muligvis den mest afgørende, er, at Koopmans ikke klargør, hvordan han når til sin konklusion om, at det er religion, som er årsagen til problemerne. Det er vigtigt at pointere, at vi ikke mener, at det i sig selv er problematisk at hævde, at religion skulle være årsag til også negative udviklinger. Dette er givetvis til dels et spørgsmål om discipliner. I sociologien (herunder også religionssociologien) er det ukontroversielt at diskutere, hvorvidt religion optræder som en afhængig eller som en uafhængig variabel i en konkret analyse. Hvis religion er den uafhængige variabel, er det religionens betydning for en bestemt udvikling, der undersøges.

Koopmans synes at opstille en stråmand, når han hævder, at de, der er kritiske over for hans analyse, er det, fordi de mener, at ”integration, jihadistisk vold, antisemitisme og homofobi intet [har] at gøre med religion og kultur, men er resultatet af diskriminering og udgrænsning i modtagerlandet” (s. 124). Men det er jo muligt at mene, at religion – islam – kan være en uafhængig variabel uden at mene, at det sker på den måde, som Koopmans peger på. Hvorom alting er, er vores primære kritik ikke så meget disse grundlæggende metodiske spørgsmål, men mere, at Koopmans fremfører en hypotese om religion som begrundelse for alskens problemer i den islamiske verden uden at demonstrere det med de argumenter, han lover.

Dette kan påpeges flere steder i bogen. I kapitel 7 identificerer han de tre hovedmekanismer, som skulle mediere islams ne-

gative indflydelse: (manglende) adskillelse af religion og stat, diskrimination mod kvinder og devaluering af sekulær viden. Med hensyn til den manglende adskillelse af religion og stat argumenterer Koopmans for, at denne holdning især forfægtes af fundamentalister, som i kraft af deres støtte fra de konservative Golf-landes ”petrodollars” gennem de seneste årtier har været i stand til at sprede deres budskaber med stor succes. Det er for så vidt korrekt, men dermed forklares dette også med en ikke-religiøs årsag, nemlig oliepenge, og argumentationen føres heller ikke til ende i forhold til, i hvilken grad en sådan fundamentalisme spiller en rolle for at hindre demokrati, kvinders rettigheder osv. i religionens navn. Det samme gør sig gældende for beskrivelsen af diskrimination af kvinder og devalueringen af sekulær viden, som hævdes at skyldes den måde, politik og samfund gennemses af religiøse regler. Umiddelbart efter denne pointe følger en beskrivelse af høj fertilitet og kvinders relativt dårlige uddannelsesniveau samt af mænd, der søger mod fundamentalistiske ideer på grund af mangel på arbejde og fattigdom i økonomier, der ikke kan følge med befolkningstilvæksten (s. 109-123). Dette er absolut ikke forkert, men Koopmans demonstrerer heller ikke her religion som årsag, ligesom andre faktorer selvfølgelig også må diskuteres.

Et andet problematisk aspekt er, at Koopmans stort set ikke deler detaljer fra den analyse, han har foretaget af de faktorer, der spiller ind i forhold til udviklingen af demokrati, og mere konkret, hvordan han har regnet sig frem til de ovennævnte uforklarede 60 procent, som han herefter tager som udgangspunkt for at undersøge, om ”ufriheden i islamiske lande faktisk har religiøse rødder” (s. 51). Han nævner, at han benytter det indeks, som Freedom House har udviklet til at måle frihed og demokrati, men han beskriver ikke den kritik, der er blevet rejst mod dette. I en velciteret artikel beskriver Muck og Verkuilen således dette indeks som ”deeply flawed”, idet det bygger på en ”fairly unsophisticated approach to the selection of measurement level” og ikke har taget ”adequate steps to ensure replicability” (Munck & Verkuilen 2002, 21). Koopmans tager det ikke så nøje, hvilket indeks der anvendes: ”Bortset fra disse forskelle spiller det ikke nogen større rolle, hvilket indeks man anvender” (s. 37), som han skriver, og valget er faldet på Freedom House, fordi det ”gør det muligt at foretage sammenligninger over tid [og] bygger på en bredere definition af demokrati”

(ibid.). Dette er faktisk netop nogle af de ting, som indekset er blevet kritiseret for.⁸ Der er stort set ingen oplysninger om, hvordan den multivariate analyse er foretaget. Måske er det, fordi bogen primært er en debatbog og ikke en akademisk publikation, men i en virkelighed, hvor selv tabloid-aviser er nøjagtige med at inkludere oplysninger om fx stikprøvestørrelse og konfidensintervaller, når de præsenterer statistisk materiale, virker det dog som en underlig prioritering. Betydningen af Koopmans' tal, 60 procent, er da også blevet misforstået af danske politikere.⁹

Koopmans' tekst er dog i øvrigt velskrevet, og den er ofte sjov. Et eksempel er forsøget på at karakterisere "vore dages islam" som "verdensreligionernes Trabant eller, mere respektfuldt udtrykt, deres Sputnik: En god og succesfuld idé på tidspunktet for dens lancering, men i dag håbløst tilbagestående på grund af dens manglende tilpasningsevne" (s. 11). Som et politisk argument er det givetvis gangbart, men som akademisk argument virker det uunderbygget.

Koopmans udgangspunkt er, at muslimske lande i mange henseender – demokratisk, uddannelsesmæssigt og ligestillingsmæssigt – ikke alene halter bagud andre lande på samme økonomiske niveau, men at forskellen er voksende, så muslimske majoritetslande økonomisk halter mere og mere bagud. Ingen af aspekterne er nye og er tidligere blevet diskuteret andre steder, frem for alt i de arabiske Human Development Reports, hvor dette fænomen tilskrives politisk autoritarisme.

Så hvis man ikke skal læse Koopmans, hvad skal man så læse? Man kunne læse Jared Rubins *Why the West Got Rich and the Middle East Did Not* (2017) såvel som Timur Kurans studie (2015), som Koopmans begge citerer. Koopmans' påstand om, at "problemerne med integration af muslimer afspejler den islamiske verdens krise i miniformat" (s. 125), udfordres af tre ph.d.-afhandlinger om muslimer i Danmark, indleveret inden for de sidste par år. De tre afhandlinger (Renders 2021; Petersen 2020; Schultz-Knudsen 2021) dokumenterer alle, hvordan den måde, danske muslimer tænker om og praktiserer islam, grundlæggende formes og struktureres af praksisser og deres tilstedeværelse og interaktion med problemer og juridiske realiteter relateret til Danmark. Afhandlingerne anerkender imidlertid også alle vigtigheden af den islamiske tradition (inklusive religiøse tekster og de praksisser, som teksterne præsenterer som legiti-

8 "Most constructors of indices subscribe to a procedural definition of democracy and thus avoid the problem of maximalist definitions. The only exception in this regard is Freedom House (2000), which severely restricts the analytical usefulness of its index due to the inclusion of attributes such as 'socioeconomic rights', 'freedom from gross socioeconomic inequalities', 'property rights', and 'freedom from war'" (Munck & Verkuilen 2002, 10).

9 Marie Krarup udtaler fx: "Ruud Koopmans peger jo på, at det er omkring 60 pct. af muslimer, der ikke ønsker at sætte deres kulturelle, religiøse baggrund på hold eller i anden række for at blive integreret." <https://www.ft.dk/samling/20191/spoergsmaal/s125/index.htm>. Procentsatsen henviser ikke til andelen af muslimer, men til andelen af forklaringen på forskelle mellem islamisk og ikke-islamiske lande.

me) og bygger således uden besvær bro over de uhjælpsomme dikotomier, som Koopmans fremstiller. Disse afhandlinger er dog meget mindre tilgængelige end Koopmans' bog (de udgives fx på internationale forlag, som tager en meget høj pris, og er måske også mindre alment læsbare), og deres synspunkter vil derfor sandsynligvis være mindre indflydelsesrige i offentlige debatter.

En lettere tilgængelig bog, som kunne give politikere og meningsdannere et andet syn på europæiske muslimers forsøg på og vilje til at kombinere islam med livet i vestlige, demokratiske samfund, er den relativt nye bog *Unge muslimske stemmer* (Sandberg m.fl. 2018), hvor 7 forskere har interviewet 90 unge norske muslimer. Bogen viser, hvordan de unge muslimer forholder sig mere eller mindre aktivt til centrale og omdiskuterede aspekter af islam – fx bøn, sharia, efterlivet, politik – men hvor langt de fleste af de interviewede er interesserede i at forbinde deres forhold til islam med et aktivt hverdagsliv som ”norske muslimer” i forhold til uddannelse, arbejde, familieliv og samfundsliv. I dette billede er islam ingen Trabant, men snarere en tidssvarende og bæredygtig el-bil. Hvor Koopmans repeterer velkendte argumenter for, ”hvad gik galt”, som i titlen på Bernard Lewis kritiske bog om islam og modernitet (1990), viser bøger som *Unge muslimske stemmer*, hvordan muslimsk forståelse og praksis fint kan tilpasses livet i skandinaviske samfund. Bogen argumenterer endda for, at disse former for islam, og de interne debatter mellem muslimer, er den vigtigste modstand mod ”ekstreme” former for islam, det, Koopman betegner fundamentalisme.

Efter vores mening bør bøger som den norske inddrages mere i den offentlige debat, så Koopmanske forfaldsanalyser ikke står alene og ikke er de eneste, der bliver læst i den brede offentlighed. Det er også et opråb til læsere af dette tidsskrift til at bidrage med sådanne publikationer, både ved at gøre opmærksom på dem og ved at skrive dem. Som alle de her nævnte værker argumenterer vi således også for, at det er muligt at være åben for den rolle, islam spiller i forhold til aktuelle problemer i såvel den ”traditionelt” islamiske verden som i europæiske samfund, og samtidig have et åbent og kritisk blik for, hvordan nutidige fortolkninger af islam formes af de forskellige kontekster, hvori de praktiseres.

Tilbage står spørgsmålet, hvorfor en bog som Ruud Koopmans er blevet så populær og fik så positiv en modtagelse af fx

danske politikere. Dette synes at ligge i forlængelse af de debatter, der opstod i kølvandet på 11. september 2001, og som de følgende år gav næring til en kulturkamps-retorik, også inspireret af Huntingtons tidligere tese om "civilisationernes sammenstød". I de seneste år er der imidlertid sket forskellige udviklinger, såvel "flygtningekrise" som konspirationsbevægelser i relation til corona-pandemien, som i forskellige lande har vist, hvordan udefrakommende begivenheder meget hurtigt kan destabilisere tilliden til europæiske demokratier og systemer, også blandt "etniske europæere" i en økonomisk solid middelklasse. Dette sætter yderligere spørgsmålstegn ved det etablerede narrativ om, at det særligt er muslimske immigranter, der udfordrer ellers stabile europæiske demokratier, og efter vores mening betyder dette også, at man må kigge på sociale miljøer og ideologier ud over religion alene. Ud over vores forslag til alternativ læsning om muslimer i Europa kunne dette også været en mulighed for en mere differentieret beskrivelse og kritik af sociale realiteter i Europa i dag.

Litteraturliste

- Bax, Daniel. 2020. "Ruud Koopman's 'Das verfallene Haus des Islam' Cherry-picking for a distorted image of Islam." In Qantara.de. <https://en.qantara.de/content/ruud-koopmans-das-verfallene-haus-des-islam-cherry-picking-for-a-distorted-image-of-islam>
- de Koning, M. & T. Sunier. 2020. "Page after Page I Thought, That's the Way It Is." In *Journal of Muslims in Europe*, 10(1): 85-112. doi: <https://doi.org/10.1163/22117954-BJA10019>
- Human Development Reports. <https://hdr.undp.org/>
- Koopmans, Ruud. 2019. *Het vervallen huis van de islam. Over de crisis van de islamitische wereld*. Utrecht: Prometheus.
- Koopmans, Ruud. 2020. *Islams forfaldne hus. De religiøse årsager til ufrihed, stagnation og vold*. Oversat til dansk af Uffe Gardel. København: Forlaget Pressto.
- Koopmans, Ruud. 2021. "Why Has Democratization Bypassed the Muslim World?" In *The Caravan Notebook*. <https://www.hoover.org/publications/caravan-notebook>
- Kuran, Timur. 2015. *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Munck, Gerardo L. & Jay Verkuilen. 2002. "Conceptualizing and measuring democracy: Evaluating alternative indices." In *Comparative political studies*, 35(1): 5-34.
- Petersen, Jesper. 2020. *The making of the Mariam Mosque: Serendipities and structures in the production of female authority in Denmark*. Lund: Lund University Press.
- Renders, Johannes. 2021. *Freedom through submission: Muslim-talk in contemporary Denmark*.

- Leiden: Brill.
- Rubin, Jared. 2017. *Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. New York: Cambridge University Press.
- Sandberg, Sveinung, m.fl. 2018. *Unge muslimske stemmer: Om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget. Kan tilgås digitalt via idunn.no.
- Schultz-Knudsen, Mikele G. 2021. *The Complex Interplay Between National Law and Practised Islam*. København: Københavns Universitet.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2021. "Islam er årsag til ufrihed, stagnation og vold, hævder ny bog. Men det halter med dokumentationen." In *Information*, 23. april.