

# Hva er islamisme?

Islamisme behandles i forskningslitteraturen oftest som et politisk fenomen. Selv om en slik analyse ikke er feil, gir den ikke et fullstendig og sammenhengende bilde av islamismen. Her vil vi foreslå en fortolkningsramme som tar høyde for islamismens kulturelle aspekter for å favne bredere enn det tradisjonelle, politisk-orienterte paradigmet.

Jacob Høigilt er stipendiat ved Universitetet i Oslo.  
Kjetil Selvik er Midtøstenforsker ved Fafo.

er det mer enn nok variasjon av praktisk og intellektuell art.

Tyngdepunktet i denne artikkelen er en diskusjon om nettopp hvordan og hvorfor ikke-voldelig islamisme er så mangeartet, og om vi skal forstå islamisme først og fremst som politisk eller kulturelt uttrykk. Først må vi imidlertid etablere hva som er den konvensjonelle og bredt aksepterte forståelsen av islamisme, både blant islamister selv og islamisme-forskere.

Et sentralt premiss for islamsk ideologi helt fra begynnelsen på 1920-tallet kommer til uttrykk i det arabiske slagordet *al-islam din wa-dawla*: islam er både religion og stat. Med andre ord mener islamistene at islam skal strukturere både samfunnet og staten. Islamismen sprang ut fra en erkjennelse om at tradisjonelle måter å forstå og praktisere islam på var uholdbare i det moderne samfunnet som gradvis vokste fram fra 1800-tallet i store deler av den arabiske verden, først og fremst i Egypt. Islamistene ville stå mot det politiske og kulturelle presset fra Europa, modernisere samfunnet og styrke dets islamske karakter. Løsningen på denne tredelte utfordringen ble å hoppe bukk over 1300 års tradisjoner og gå til kildene – Koranen og beretningene om det tidlige muslimske samfunnet på den arabiske halvøy – for å finne prinsipper å bygge et harmonisk og rettferdig samfunn på. En klassisk islamistisk påstand er altså at de gjenoppliver et religiøst, kulturelt og politisk grunnsyn som finnes i Koranen og profeten Muhammads utsagn og handlinger, men som ble glemt i tiden etter de fire første, rettlejede kalifene. En slik tilnærming til den islamske kulturarven medfører et rettlinjete historiesyn. Fra det perfekte samfunnet på 600-tallet har det gått grad-

TEKST: Jacob Høigilt & Kjetil Selvik

HVORDAN SKAL VI FORSTÅ islamisme og de ulike retningene den utvikler seg i? Er islamisme et politisk program, en ideologi eller bare en identitetsmarkør? Det er de sentrale spørsmålene vi skal besvare i det følgende. Aller først må vi avgrense og definere fenomenet vi snakker om, siden islamisme er et begrep som blir brukt om alt fra akademikere som Tariq Ramadan, via fredelige politiske organisasjoner til terrorister som Usama bin Ladin. Det er mange forskjeller mellom ideologene i al-Qa'ida og lederne i Muslimbrødrene, og det er vanskelig å behandle så ulike størrelser under ett.

Her skal vi derfor konsentrere oss om den ikke-voldelige islamismen i Midtøsten, som er en bred bevegelse med stor folkelig oppslutning i de fleste landene i regionen. også innenfor denne delen av islamismen

vis nedover i takt med muslimenes synkende troskraft, fram til den islamske verdene ble helt overkjørt av Vesten i moderne tid. Islamistene vil gjenopprette idealsamfunnet – selvfølgelig tilpasset en moderne kontekst.

Med den islamske revolusjonen i Iran i 1979 ble slagordet om at islam både er religion og politikk brått veldig aktuelt. Det var denne hendelsen som virkelig satte fart i forskningen på islamismen og gav den et konkret grunnlag. Derfor har islamisemforskningen blitt preget av en politisk tilnærming, og de mest autoritative definisjonene av islamisme handler om stat og politikk. Som Olivier Roy enkelt og greit uttrykker det, er islamisme “byggingen av en islamsk stat”.<sup>1</sup> Denne definisjonen favner målsetningen til de fleste store islamistiske bevegelsene og peker på en grunnleggende holdning til religion og politikk. Vi skal komme tilbake til spørsmålet om hvorvidt den er tilstrekkelig for å analysere islamisme, men bruker den foreløpig uten reserver.

Hva er bakgrunnen for islamismen sett utenfra – fra et akademisk perspektiv? Noen forskere er enige med islamistene i at ideologien deres har røtter i en fjern fortid, og at islam har en politisk essens som islamistene har funnet tilbake til.<sup>2</sup> Slik sett blir islamismen bare en logisk konsekvens av at muslimer tar religionen sin på alvor, hverken mer eller mindre. Dette er imidlertid forklaringer som ikke hjelper oss til å forstå i særlig grad, både fordi islamismen oppstod som et konkret svar på modernitetens utfordringer fra begynnelsen av 1900-tallet, og fordi det faktisk ikke finnes noen gjennomarbeidet politisk teori i klassisk islam, hverken i Koranen, sunna eller i den svært omfattende religiøse litteraturen.

Altså er det mer hensiktsmessig å lete i moderne historie for å finne årsaken til at islamismen som intellektuell og politisk retning vokste fram. Ifølge statsviteren Nazih Ayubi er det to hovedfaktorer som bærer islamismen: “Mer enn noe annet representerer den generelle islamske vekkelser en reaksjon på fremmedgjøring og en søken etter autentisitet.”<sup>3</sup> Med dette mener Ayubi for det første at islamismen fungerer som en kulturell nasjonalisme i motsetning til vestlig politisk og kulturell dominans. For det andre fungerer den som protest mot en vestlig-inspirert modernisering i arabiske land som bare en liten elite fikk nyte godt av, mens det store flertallet led under skjev fordeling og/eller vanstyre. I tillegg mener Ayubi at islamismen ble et middel til politisk deltakelse for den store gruppen som ble stilt utenfor den politiske prosessen i Midtøsten og Nord-Afrika etter de nasjonale frigjøringene. Islamismen er altså en kulturell og sosial bevegelse som også har fått stor politisk betydning, særlig siden 1960-tallet, da andre ideologier, som arabisk nasjonalisme, spilte fallitt.

I lys av Ayubis karakteristikk av islamismen som en søken etter autentisitet og en reaksjon på fremmedgjøring fra en vestlig-inspirert stat, er det lett å forstå brodden mot Vesten, som islamismen forøvrig deler med mange anti-kolonialistiske bevegelse i den tredje verden. Vesten sees på som noe annet, fremmed, noe man ikke vil identifisere seg med. I den grad muslimenes historie filteres sammen med Vestens, blir den irrelevant, og Vestens egen historie er fremmed og kan ikke sammenlignes med islams historie. Man er på hver sin øy. Slik sett passer islamismens retorikk veldig godt inn i det nykonservative budskapet

om en sivilisasjonskonflikt mellom Vesten og islam. Det er i dette perspektivet man må se islamistenes vektlegging av en spesiell klesdrakt for kvinner, og at det har oppstått en egen pseudo-vitenskapsteori som kalles "islamisering av vitenskapen", der universell vitenskap blir satt inn i en islamsk ramme for å være spiselig.<sup>4</sup> Begge



*Spennet mellom politikk og vekkelse  
finner sin fremste illustrasjon i  
rivaliseringen mellom Muslim-  
brødrene og salafi-bevegelsen.*



deler kan sees på som uttrykk for et ønske om å være autentisk – islamsk. I samme kategori kommer de religiøse omskrivningene islamistene bruker for å betegne velkjente politiske fenomener: "demokrati" blir til "shura", "imperialisme" blir til "korstog" (*salibiyya*), og "trofrihet" blir til "personlig fortolkning" (*ijtihad*).<sup>5</sup>

### Islamistisk praksis i dag

Så langt om det som forener islamister og gjør "islamismen" til en meningsfull størrelse. På den annen side preges imidlertid fenomenet av et mangfold som gjør det vanskelig å snakke om islamisme som en enhetlig og rent politisk bevegelse. Her skal vi fremheve tre fasetter som har konsekvenser for vår forståelse av islamismen. For det første er det interessant å skille mellom islamistiske lekmenn og religiøse lærde. Førstnevnte er kjent for å utfordre sistnevntes religiøse autoritet og i så måte representere en folkeligjøring av religionen. Flere av islamismens grunnleggende tenkere og aktivister, som Hasan al-Banna

og Sayyid Qutb i Egypt, var lekfolk som angrep tradisjonell religionsforståelse og fremmet sine egne tolkninger av Koranen og islam. Kritikkk av "stivnet" offisiell religion er fortsatt et sentralt varemerke ved lekmannsdominerte islamistbevegelser som Muslimbrødrene. Det er imidlertid ikke mulig å redusere islamisme til et lekmannsfenomen. Velstuderte religiøse lærde som Muhammad Husayn Fadlallah i Libanon, Ruhollah Khomeini i Iran og Yusuf al-Qaradawi i Qatar/Egypt har alle levert viktige bidrag til den islamistiske litteraturen. Aktivistiske "geistlige" har også demonstrert solide lederegenskaper, fra Hizballahs Hasan Nasrallah, til Abd al-Salam Yasin i Marokko og tidligere Hamasleder Ahmad Yasin.

Hvor islamistene har sin utdanning og bakgrunn fra kan synes underordnet så lenge de streber for sitt felles mål om å bringe politikk og samfunnsliv i samsvar med islam. Når vi likevel fremhever betydningen av skillet mellom religiøse lærde og sekulære islamistiske intellektuelle, er det fordi de to har grunnleggende ulike roller og interesser i islamismen. Forskjellen ligger i evnen og viljen til å verne om islam som eksisterende ortodoksi og praksis, et felt hvor de religiøse lærde dominerer, og lekmannspietistenes ønske om å legge forholdene til rette for "sann islam". Sistnevnte kan ikke bli lovspesialister eller religiøse overhoder for islamske stater. Deres nisje og *raison d'être* er politikk og sosial aktivisme, med tanke på å skape et tenkt idealsamfunn i fremtiden. Her og nå kan lekmannsislamister ikke nyte fruktene av sin reelle oppslutning i samfunnet, med mindre statene demokratiseres eller veltes gjennom revolusjon. Religiøse ledere trekker en helt annen makt og innflytelse fra

den islam som allerede eksisterer og den kulturelle kapital som ligger i å forvalte det store korpus av religiøse tekster. De har også klarere interesser knyttet til islamisering av lovverket fordi de besitter kunnskapen som skal til for å tolke *sharia*. I en islamsk stat vil de være naturlige ledere – uavhengig av graden av demokrati.

I forlengelsen av dette spenningsforholdet er det også fruktbart å skjelne mellom islamistiske politiske aktivister og vekkelsesbevegelser. Selv om islamister vil enes om at en sunn og rettferdig politisk virkelighet forutsetter bevissthet om “rett islam”, er det så store forskjeller på konkret islamistisk praksis at en langt på vei står overfor helt ulike fenomener. I den ene enden av spekteret finner en politiske par-

❧

*De kulturelle og sosiale aspektene ved islamismen vokste fram sammen med den politiske aktivismen.*

❧

tier, som Islah-partiet i Jemen, PJD (Parti pour la Justice et le Developpement) i Marokko og Iraqi Islamic Party, som kjemper om stemmer og regjeringsmakt innenfor rammene av et statsdefinert valg-system. I den andre enden står forkynnere og vekkelsesbevegelser som nedtoner den politiske delen av sitt budskap og kaller befolkningen til islam (såkalt *da'wa*). Fremveksten av religiøst definert politisk aktivisme siden 1970-tallet har gått hånd i hånd med en videre definert religiøs vekkelse, som kaller folk til islam i ulike former. Alt fra glatte tv-predikanter som Amr Khalid, Tariq Sweidan og Habib Ali til sufi-funderte massebevegelser som Nurcu/Fetullah

Gülen i Tyrkia, Jama'at Zayd i Syria og den verdensomspennende Jama'at al-Tabligh, bidrar i denne retning. Vekkelsesaktørene har sitt fokus på religiøs tro og lære, og er i noen tilfeller eksplisitt apolitiske. De skiller seg her fra partiene, som ikke kan eksistere uten den politiske sfæren. Likheten mellom de to er imidlertid at begge har en totalistisk oppfatning av det offentlige rom som “islamsk”.

Dette spennet mellom politikk og vekkelse finner sin fremste illustrasjon i rivaliseringen mellom Muslimbrødrene og salafi-bevegelsen, som mer enn noe strukturerer islamismen. Muslimbrødrene i Egypt regnes vanligvis for å ha vært den første islamistiske bevegelsen, dannet i 1928, og har i dag søsterorganisasjoner over hele den arabiske verden. Selv om forskjellene mellom Muslimbrødrene i ulike land er mange, har de til felles å søke innflytelse gjennom organisert partipolitikk og valgdeltakelse. Der regimene nekter bevegelsen status som legal opposisjon, stiller brødrene til valg som “uavhengige” kandidater, kjemper om makt i fagforeninger, bygger veldedige organisasjoner eller søker påvirkning gjennom utdanningssystemet. Salafi-bevegelsen med rot i puritanske vekkelsesbevegelser på Den arabiske halvøy, har derimot fokus på religiøs praksis, og en helt spesiell sådan, da målet er å leve som de fromme “forfedrene” (*salaf*). Den betrakter Profetens og hans nærmeste etterfølgere som den perfekte rollemodell for islamsk livsførsel, og bestreber seg på å kopiere dem. Denne ambisjonen leder salafi-retningen til å fordømme Muslimbrødrenes bruk av moderne organisasjonsprinsipper som fagforeninger og politiske partier som avvik fra sunn islamsk tradisjon (*bid'a*). Den forkaster også alle “vest-



lige” ideologier og institusjoner, enten det er nasjonalisme, sosialisme, demokrati, parlamenter eller presidenter, og krever tilbakevending til “opprinnelig islam”. Salafi-bevegelsen fremstår som den ultimate motkultur, hvor alle fremmede elementer skal renskes, og bokstavene i Koranen og Tradisjonen (*hadith*) studeres i minste detalj.

Sist, men ikke minst, bør en skille mellom islamister i posisjon og opposisjon, som bidragsytere til legitimering eller diskreditering av maktøverne. Det vanligste bildet av islamisten i forskningsverdenen er regimemotstanderen som hudfletter herskerens korrupsjon, maktmisbruk og allianse med vestlige stormakter, og krever styresett i samsvar med islam. Men, som i nyanseringen av prototypen på den politisk orienterte lekmannsaktivisten, må også dette bildet suppleres av en omfattende bruk av islamisme fra maktens tinder. For ikke bare i offisielt islamske stater som Iran, Saudi-Arabia og Sudan, men over den ganske arabiske verden brukes islamistisk retorikk og praksis for å styrke ledernes posisjon. Kroneksempelen er Egypt, som historisk og teoretisk er en “sekulær” republikk, men i praksis har tillatt en gradvis islamisering av lovverket, utdannings-systemet, det kulturelle felt og den politiske diskurs siden president Sadat på 1970-tallet. Det egyptiske regimets interne hovedutfordring har de siste tiårene vært å stagge Muslimbrødrene, som målbærer befolkningens misnøye med politisk undertrykking, samarbeidet med USA og Israel, og mangel på demokrati. Hosni Mubarak har svart med å gi innflytelse til religiøse lærde ved al-Azhar-universitetet mot at disse gir regimet religiøs ryggdekning. Slik ble det for eksempel til at al-Azhar fikk vetorett på

“uislamsk” kulturell produksjon, som er formelt bindende for kulturministeriet. I tillegg har det egyptiske regimet gitt rom til salafi-bevegelsen for å lede den islamske vekkelsen over i et ortodoksifisert og mindre politisk aktivistisk spor. Den populære tv-kanalen Qanat al-nas illustrerer hvordan puritanske menn med langt skjegg fyller det offentlige rom med formalistiske diskusjoner av spissfindigheter i



*I tråd med sin opprinnelse som en identitetspolarisering i møte med vestlig innflytelse, vil islamismen alltid være kulturkonservativ..*



*hadith*-litteraturen og som regel resonnerer seg frem til et apolitisk eller bent frem regimevennlig syn på politiske stridsspørsmål. Deres religiøse kultur overgår som regel langt Muslimbrødrenes, og er derfor et giftig våpen mot bevegelsen.

Den grunnleggende forskjellen på islamister i posisjon og opposisjon ligger som det egyptiske eksempelet illustrerer, i blandingsforholdet mellom politikk og kultur. Islamisme er opprinnelig utvilsomt et opposisjonsfenomen, både til etablerte religiøse eliter og autoritære og legitimitetsfattede regimer. Samtidig har islamistenes krav om islamisering av kultur og samfunn tillatt herskerne å spille på noen av de samme strengene ved å slutte seg til en konservativ agenda.

### **En islamistisk diskursorden**

Dagens islamistiske praksis er altså svært mangfoldig. Hvordan skal man da analysere islamismen, i bestemt form entall,

samtidig som man tar hensyn til den store variasjonen i islamistiske praksiser? Islamismeforskningen har enten ikke avklart dette spørsmålet, eller så har den snevret inn islamisme-begrepet slik at det bare er gyldig for noen få av aktørene vi nettopp så på. Det vanligste grepet har vært å betrakte islamisme som en politisk ideologi, men dette gir ikke et dekkende bilde av fenomenet. For det første er det tvilsomt hvorvidt islamismen, med sin beskjedne grad av teoretisering, fortjener betegnelsen politisk ideologi. Til tross for slagordet om at islam er *din wa-dawla*, et unikt, helhetlig system, har de færreste islamister vært i stand til å gi helhetlige beskrivelser av hvordan dette systemet ser ut. Islamisme har også blitt brukt for å legitimere all verdens posisjoner – fra marxisme til markedsliberalisme, teokrati til demokrati, og opposisjon til forsvar for regimer. Å side stille islamisme med klassiske politiske ideologier som sosialisme og liberalisme, blir derfor meningsløst.

Snarere er det nærliggende, som Nazih Ayubi og den franske islamismeforskeren François Burgat argumenterer, å se islamismen som et uttrykk for kulturell nasjonalisme.<sup>6</sup> Helt fra begynnelsen av var den mest en betoning av islamsk (og ofte arabisk) identitet i møte med kolonistyre og tilsynelatende uimotståelige europeiske ideer. Islamistene ville først og fremst beholde seg retten til å definere et moderne samfunn ut fra det de så på som den islamske sivilisasjonens egne premisser. I denne kampen spilte såvissst politiske ideer om samfunnsorganisering en viktig rolle, men det gjorde også størrelser som kulturelle normer og religiøse verdier. Tanken om den islamske staten var en del av bildet, hverken mer eller mindre. Nettopp derfor

inkluderer den islamske vekkelsen både politiske og apolitiske aktører. De kulturelle og sosiale aspektene ved islamismen vokste fram *sammen* med den politiske aktivismen, ikke som et biprodukt eller resultat av politisk islam. Det idémessige rammeverket for alle retningene, enten de er eksplisitt politiske eller ikke, er dessuten grunnleggende likt. Følgelig blir det kunstig å skille dem fra hverandre, og en analyse som betrakter islamismen bare som en politisk ideologi, gjør nettopp dette. Da blir det vanskelig å beholde et samlende analytisk grep om hvordan religion og politikk henger sammen i dagens Midtøsten.

En løsning på dette spørsmålet er å tenke seg en *islamistisk diskursorden* som innbefatter både lekmannsaktivister, politiske partier, apolitiske predikanter og religiøse lærde og som har varierende grad av politisk nedslagskraft i ulike kontekster. Med en islamistisk diskursorden mener vi en spesifikk måte å organisere tale og tanke om kultur og samfunn – et univers av bestemte ideer og forestillinger om religion, kultur og historie. Ved å tilnærme seg islamismen gjennom dens dominerende fortolkningsramme kan man beholde et samlende analytisk perspektiv, samtidig som man tar høyde for forskjeller mellom ulike islamistiske organisasjoner og deres ideologiske utvikling.

Hva består så dette rammeverket i, helt konkret? Den islamistiske diskursordenen er tuftet på tre prinsipper: 1) en konservativ holdning til Koranen og sunna som utelukker historisk-kritiske fortolkninger, 2) et ønske om islamsk autentisitet, en islamsk renhet, i motsetning til Vestens negative kulturelle og politiske innflytelse i muslimske land, og 3) en mytifisert og idealisert versjon av islamsk historie. De to



siste punktene henger nøye sammen. Ulike islamistiske aktører holder seg til dette rammeverket i større eller mindre grad. Men dagens islamistiske diskursorden avviser i det store og det hele alle tilløp til debatt av de ovennevnte “aksiomer”.

I tråd med sin opprinnelse som en identitetspolarisering i møte med vestlig innflytelse, vil den islamistiske diskursordenen alltid være kulturkonservativ, men ikke nødvendigvis totalitær og anti-demokratisk; den lar seg bruke i forskjellige retninger. Derfor kan Muslimbrødrene i Egypt vekse mellom ulike ideologier: Fra grunnleggeren Hasan al-Bannas pietistiske og politisk aktive vekkelsesbevegelse, via den radikale, kvasi-fascistiske religiøse ideologien som Sayyid Qutb forfektet på 1960-tallet, til Brorskapets nåtidige kamp for mer demokrati og et åpnere samfunn i Egypt. De grunnleggende premissene for islamismen blir uansett ikke endret.

Men denne politiske fleksibiliteten blir ikke speilet på det kulturelle området, hvor islamister stort sett har forblitt konservative og intolerante. I kulturspørsmål kommer de tre prinsippene som den islamistiske diskursordenen er bygget på, klart til syne. Når det gjelder den konservative holdningen til Koranen og sunna, ble den tydelig demonstrert i prosessen mot den liberale muslimske tenkeren Nasr Hamid Abu Zayd på midten av 1990-tallet. Moderate islamister i Egypt var ikke villige til å forsvare Abu Zayd da han ble dømt som frafallen, og fraskilt sin kone ved lov og dom. Grunnen for dommen var boka hans om Koranen som tar til orde for en historisk-kritisk fortolkning av dens budskap.<sup>7</sup>

Ønsket om autentisitet og renhet som en antitese til vestlig innflytelse uttrykker seg dels i en omfattende sensuriver, hvor

lekfolk gjør felles sak med religiøse lærde. Man slår ned på bøker, filmer eller teaterstykker som seriøst stiller til skue og diskuterer de forskjellige undersidene av arabiske og muslimske samfunn, gjerne knyttet til kjønn, seksualitet og religiøs autoritet. Det mest kjente eksemplet er vel nobelprisvinneren Naguib Mahfouz sin allegori om menneskets forhold til Gud, og dets evige streben etter å gjenvinne paradiset.<sup>viii</sup> Boken ble fordømt ganske enkelt fordi noen av Mahfouz’ romankarakterer stiller seg kritiske til den tause guden de er underlagt, som aldri kommer dem til unnsetning når de lider. Et nyere eksempel er de voldsomme reaksjonene mot romanen «Festmåltid for sjøplanter». Den handler om irakiske kommunister som har flyktet til et Algerie hvor islamismen er på fremmarsj. Boken ble forbudt i Egypt fordi en av romankarakterene (en overbevist kommunist) ytrer seg nedsettende om islam.

Så sent som på et møte ved Universitetet i Oslo i 2007 forsvarte en ledende og relativt liberal Muslimbror at boken ble forbudt fordi han mener den bare er destruktiv, og at kultur per definisjon skal være oppbyggelig.<sup>9</sup> Den islamistiske diskursordenens *topos* om autentisitet og renhet blir altså av egyptiske islamister brukt til å gjøre rommet for hva som kan sies om religion og kultur mindre i den arabiske og islamske verden. Dette henger sammen med at islamismens klassiske mål er “total homogenisering av det kulturelle og sosiale rom”, som Aziz Al-Azmeh uttrykker det.<sup>10</sup> De ønsker et harmonisk samfunn hvor alle er enige om de grunnleggende verdiene og normene.

I dette prosjektet står kjønnsmoral og kvinners ærbarhet helt sentralt. Familien er

grunnpilaren i samfunnet, og kvinnens viktigste rolle er ifølge den islamistiske diskursorden å styrke denne institusjonen. Kvinner og menn har fra Guds side blitt tildelt ulike roller, og Vestens likestillingsideologi har derfor undergravd den naturlige orden. Slik islamistene ser det, har Vestens "kvinnefrigjøring" ført til umoral, normoppløsning og sosial atomisering.

Islamistenes homogene idealsamfunn er antitesen til det de ser på som et dekadent og moralsk korrupt Vesten. Det siste premisset for den islamistiske diskursordenen, nemlig den mytifiserte og idealiserte versjonen av islamsk historie, gir seg ofte utslag i polemikker mot forskjellige aspekter av europeisk og amerikansk kultur. Den klassiske påstanden er at kristendommen er en ufullstendig religion fordi den ikke strukturerer livet på jorda, men bare gir en kosmologi og moralske prinsipper for enkeltindividet. Som en kon-



*Muhammad-karikaturstriden er for eksempel en gedigen gavepakke til islamismens rekrutteringskontor.*



sekvens av dette, mangler Vesten faste holdepunkter for samfunnet og kulturen, og på tross av en rivende utvikling er vestlige samfunn i dyp krise. Dette kan man se i en umenneskelig kapitalisme eller gudløs kommunisme, omfattende rusmisbruk, oppløsningen av ekteskapet som institusjon og i alkens umoral, fra homofili til uforpliktende seksuelle forbindelser. I kontrast til dette kaoset innstiftet Gud ved sin profet Muhammad det perfekte samfunnet på Den arabiske halvøy. Alle fikk så mye fri-

het som de trengte for å utvikle seg selv og et godt samfunn, ingen led nød og kriminalitet var ikke et problem. Guds lov, *shari'a*, inneholder alle prinsippene som skal til for å bygge et slikt samfunn. Islamsk historie forklares som en funksjon av trofasthet mot *shari'a* eller mangelen på den. All utvikling og vitenskap i islamsk gullalder defineres som resultatet av gudfryktighet, mens all nedgang og stagnasjon forklares med at muslimene vendte seg bort fra Guds bud. Vesten vil alltid være Den andre, og i den grad muslimene lar vestlige verdier og systemer styre deres samfunn, er de dømt til å forbli underlegne."

### **Polarisering**

Islamismen har også globale implikasjoner. Den samlede konsekvensen av de tre elementene vi presenterte over er en islamistisk diskursorden som eksplisitt – og med overlegg – står i opposisjon til den vestligdefinerte moderniteten. Utviklingen forsterkes av politiske forhold så vel som det en vanligvis vil omtale som globalisering. Den politiske drivkraften er en verdensordning som fortsatt styres av vestlige stormakter, som blant annet forbeholder seg retten til å bombe Irak og kolonisere Palestina.

Vesten bidrar også til å opprettholde undertrykkende regimer som Algerie, Egypt, Jordan, Saudi-Arabia og Jemen ved hjelp av våpen og pengestøtte – ikke minst som en del av "krigen mot terror". I bildet av dobbeltmoral som etterlates ser islamistene et grunnleggende hykleri som gjør det desto viktigere å skille seg fra Vesten. Jo mer urett USA og dets allierte synes å begå mot muslimer, jo mer øker gjennomslagskraften til det identitetspolariserende prosjektet.

Samtidig betones kulturelle ulikheter ved at tidligere atskilte samfunn bringes sammen gjennom globalisering. Grupper som bringes i kontakt med hverandre har, som Fredrik Barth tidlig påviste, en tendens til å fremheve sine forskjeller snarere enn sine likheter.<sup>12</sup> Islamismen fremstår her som en egnet identitetsmarkør med sine særegne symboler som Koranen, skjeggvekst og slør. Det hører med til historien at store deler av "globaliseringskontakten" i realiteten er nokså overflatisk. "Muslimer" og "kristne" ser hverandre på gaten, men lever ofte sosialt og arbeidsmessig avskåret fra hverandre. Bilder av den Andre fyker over kloden i tidligere uant hastighet, men tabloidmediers deknning av politiske og sosiale forhold i Øst som i Vest, gir sjelden grunnlag for virkelig kjennskap. I stedet utnyttes iøynefallende forskjeller av konfliktentreprenører på begge sider.

Islamismen får her drahjelp av sine antatt verste fiender. Så vel kristenkonserverative som nyfilosofiske sekularister har konkludert med at problemet ligger i islam. Med en essensialisme som ikke står tilbake for islamistenes religionssyn, bidrar de til å styrke ideen om at slaget står om arabisk-muslimsk kultur og religion. Islam-motstanderne fører dermed debatten til en modus som islamistene er meget fortrolig med. Muhammad-karikaturstriden er for eksempel en gedigen gavepakke til islamismens rekrutteringskontor.

Det er symptomatisk for polariseringsdiskursens gjennomslagskraft at mottrekket som debatteres i Vesten spenner mellom "forsvar for vestlige verdier" og "sivilisasjonsdialog". De kompromissløse vil tvinge opplysningsfilosofien ned gjennom muslimenes struper mens de imøtekomm-

ende vil ha religioner i dialog. Begge bidrar til å dreie diskursen mot "verdier" og overskygge de underliggende politiske spørsmål om fordeling, makt og okkupasjon. Selv i tilfeller som opptøyene i Frankrikes forsteder, der misnøyen åpenbart har sosiale og økonomiske årsaker, tolkes urolighetene som et uttrykk for "kulturkonflikt".

### Konklusjon

Hvor står vi i dag – hvor bringer analysen vi har gått gjennom oss? Vi har søkt å utvide tolkningsrammen av islamisme for å gi rom til de mange uttrykk som unnslipper den klassisk-politiske tilnærmingen til fenomenet. Samtidig har vi vist at islamismen er mer enn en simpel identitetsmarkør i kraft av å etablere en diskursorden. Fellesnevnerne er en konservativ holdning til Skriften, et ønske om islamsk autentisitet og en mytifisert versjon av islamsk historie. Sammen fører disse tre punktene til en sterk polariseringsdiskurs, både i forhold til Vesten og til liberale strømninger i muslimske samfunn.

Enkelte av forskerne som først vendte lupen mot islamismen, har de senere år identifisert en mulig løsning på polariseringen i den såkalte postislamismen.<sup>13</sup> Definisjonene er også her divergerende, men uttrykket skal beskrive en tilstand hvor islamistene har forlatt tanken om en islamsk stat og religionen derfor ikke lenger synes relevant for politikk. Slik Iran i 1979 bidro til å aktualisere forskning på islam og politikk, har idéhistoriske strømninger innad i den islamske staten på ny gitt næring til debatten. Som en reaksjon på Den islamske republikkens totalistiske tilnærming til religionen, har det nemlig vokst frem en generasjon av tidligere islamister som argumenterer for å skille

politikk og religion. Anført av filosofen Abdolkarim Soroush, anklager postislamistene staten for å sverte islam (ved å assosiere dagligdagse problemer som forurensning, arbeidsledighet og inflasjon med en "islamsk stat") og hindre genuin tro (ved å implementere religion med tvang). Dertil hevder de at et sekulært styresett faktisk er bedre egnet til å bevare menneskets fromhet enn dagens islamske styre, fordi den gjør religion til et selvstendig valg, i stedet for en ytre plikt.<sup>14</sup>

Utviklingen i Iran er svært interessant og potensielt viktig også for andre deler av den muslimske verden. Å håpe på global forsoning fordi islamistene til slutt vil "skjønne" fordelene med å skille stat og religion er imidlertid naivt. Målet om den islamske staten var, som vi har argumentert, aldri mer enn én del av islamismen. I den grad islamismen er en form for kultur-nasjonalisme, kan ikke postislamismen endre de grunnleggende premissene i den islamistiske diskursorden. Polariseringen vil dermed etter alt å dømme bestå.

• f •

- 1 Roy, Olivier: *Globalised Islam: «The Search for a New Ummah»*. London: Hurst, 2004, s. 2.
- 2 For eksempel Kepel, Gilles: *«The Prophet and Pharaoh. Muslim extremism in Egypt»*. Translated by Jon Rothschild. London: Saqi 1985 og Sivan, Emmanuel: *«Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics»*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- 3 Ayubi, Nazih: *«Political Islam: religion and politics in the Arab world»*. London: Routledge, 1991, s. 217.
- 4 Seyyed Hossein Nasr er en av de mest kjente og sofistikerte figurene i denne bevegelsen. Se også nettsidene til den transnasjonale organisasjonen International Institute of Islamic Thought (<http://www.iiit.org/>).
- 5 Diyab, Muhammad Hafiz: *«al-Islamiyyun al-mustaqillun»* [De uavhengige islamistene]. Kairo: Mirit, 2002, s. 150.
- 6 François Burgat: *«L'Islamisme au Maghreb: La voix du Sud»*. Paris: Karthala, 1988.
- 7 Om denne saken, se Najjar, Fauzi M.: "Islamic Funda-

mentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd" i *British Journal of Middle Eastern Studies* 27(2), 2000, s. 177-200, og Høigilt, Jacob: "Islamsk teologi som ideologisk slagmark" i *Babylon*, nr. 1, 2004, s. 138-146.

- 8 Mahfouz, Naguib: *«Gebelawis barn»*. Oslo: Pax, 2005.
- 9 Åpent møte med Abu Mun'im Abu al-Futuh, medlem i Muslimgbrødrenes rådgivende styre, UiO, 8. mai 2007.
- 10 Al-Azmeh, Aziz: *«Islams and Modernities»*. Second edition. London: Verso, 1996, s. 70.
- 11 Typiske eksempler på disse argumentene finnes for eksempel i Huwaydi, Fahmi: *«al-Qur'an wa-l-sultan»* [Koranen og makten], Kairo: Dar al-Shuruq, 2002 [1981] og 'Ammara, Muhammad: *al-Shari'a al-islamiyya wa-l-'almaniyya al-gharbiyya* [Islamsk shari'a og vestlig sekularisme], Kairo: Dar al-Shuruq, 2003.
- 12 Fredrik Barth: "Introduction", i Fredrik Barth (red.): *«Ethnic Groups and Boundaries»*, Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- 13 Se for eksempel Farhad Khosrokhavar & Olivier Roy: *«Comment Sortir d'une Révolution Religieuse?»* Paris: Edition du Seuil, 1999; Asef Bayat: *«Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn»*, Stanford, California: Stanford University Press, 2007; og Olivier Roy & Patrich Haenni (red.): "Le post-islamisme", *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, nr. 85-86, mars 1999.
- 14 Abdolkarim Soroush: *«Qabz va bast-e teorik shariat»* [Teoretisk ekspansjon og lukking av sharia]. Teheran: Sarat, 1992.